



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

Sistema cultural de crianza en Ninamarca - Cuzco

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Ciencias Sociales en
la especialidad de Antropología

AUTOR

Luis Alberto SANTA MARÍA JUAREZ

ASESOR

Sabino ARROYO AGUILAR

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Santa María, L. (2018). *Sistema cultural de crianza en Ninamarca - Cuzco*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
 Universidad del Perú, DÉCANA DE AMÉRICA
 FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

**ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE
 DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES EN LA
 ESPECIALIDAD EN ANTROPOLOGÍA**

En Lima, a los veintidós días del mes de Junio del año dos mil dieciocho, reunidos en la Sala de Grados de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 11:00 a.m., bajo la Presidencia del Dr. ENRIQUE CARLOS ROJAS ZOLEZZI y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado Examinador, se inició la ceremonia invitando al graduando **LUIS ALBERTO SANTA MARIA JUAREZ**, para que hiciera la exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología. Siendo el trabajo titulado:

“SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA EN NINAMARCA - CUZCO”.

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminada esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

..... B. MUY BUENO 18

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Doctor en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología, al Magíster **LUIS ALBERTO SANTA MARIA JUAREZ**. Siendo las 12:00 p.m. y para constancia dispuso se extendiera la presente Acta y firmaron:

Dr. Enrique Carlos Rojas Zolezzi.
 PRESIDENTE

..... *Enrique Rojas Zolezzi*

Dr. Román Robles Mendoza.
 MIEMBRO

..... *Román Robles Mendoza*

Dr. Oswaldo Eduardo Salaverry García.
 MIEMBRO

..... *Oswaldo Salaverry García*

Dr. Pedro Maguín Jacinto Pazo.
 MIEMBRO

..... *Pedro Maguín Jacinto Pazo*

Dr. Sabino Arroyo Aguilar.
 ASESOR

..... *Sabino Arroyo Aguilar*



N. Lynch Gamero
DR. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO
 DIRECTOR

DEDICATORIA:

Para mi hijo Luis Alberto,

¡Para quien ilumina el mundo con su luz ;

AGRADECIMIENTO:

A Maximo Cama y Margarita Huayhua

A Regional Ethnological Task Force – RETF.

ONG IDENTIDADES.

E-mail: luchins@hotmail.com

INDICE GENERAL**PARTE PRELIMINAR**

Caratula interna	I
Página de aceptación o veredicto de la tesis por los miembros del jurado examinador	II
Página de dedicatoria y agradecimiento	III
Índice General	IV
Lista de cuadros	XII
Lista de Figuras	XIV
Resumen con palabras clave o descriptores en una sola página	XV
Resumen traducido al idioma ingles	XVI

CAPITULO I: ASPECTOS TEORICOS Y METODOLOGICOS 1

1.1	Diseño de la investigación	1
1.2	Marco Teórico	9
1.3	Metodología	36

CAPITULO II: EL PROCESO HISTORICO Y EL VALOR 40

SIMBOLICO DE LA COMUNIDAD DE NINAMARCA

2.1	ASPECTOS GENERALES DEL ESPACIO COMUNAL	40
A	Ubicación Geográfica	40
B	Limites	42
C	Superficie	43
D	Topografía	43
E	Red de caminos	44
F	Población y patrón residencial	45
G	La vivienda	46
H	La comunidad de Ninamarca y su anexo Kuchikancha	47
I	Idioma	49
J	Divinidades tutelares que protegen la comunidad	49
2.2	EL PROCESO HISTORICO Y EL ESPACIO SOCIAL VALORIZADO	53
2.2.1	REFERENCIA HISTORICA	53
	A.-Que significa Ninamarca?	53
	B.- Historia Oral: Origenes de Ninamarca y Demarcación de su Identidad	55
2.2.2	AGRICULTURA	68
	A.- La propiedad de la tierra	69
	B.- Significado y modalidades de la propiedad productiva	71
	C.- El sistema parcelario	75
	D.- La agricultura en Ninamarca	83

2.2.3 GANADERIA	96
A.- Valor de la ganadería	97
B.- Valor cultural de los ganados	99
C.- Rendimiento económico del ganado	100
CAPITULO III: SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA Y LOS CICLOS DE VIDA	103
3.1 SISTEMAS DE VIDA Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN DE LA FAMILIA - HOGAR	103
A La pareja	103
B El matrimonio	111
C El hogar	115
D Embarazo y Nacimiento	128
3.2 CRIANZA DE LOS NIÑOS EN NINAMARCA	143
A El nacimiento de un runa	144
B El baño de un(a) wawa	147
C Vestir y fajar a un(a) wawa	148
D Lactancia y ablactancia	151
E Expresiones de afecto	153
F Wiñaymanta: Acerca del crecimiento	155
3.3 SOCIALIZACION Y ENCULTURACION DE LOS NIÑOS	
3.3.1 WAWA, HIRQUI, PASÑA Y MAKTA	170
A.- Los nombres	170
B.- Ritos de pasaje: Primer corte de pelo, bautizo y destete	175

C.- El juego	183
D.- Los apodos	187
E.- El conocimiento infantil	188
F.- Adquisición del lenguaje	189
G.- El aprendizaje de la vida cotidiana	190
H.- El caso de los niños tontos	192
3.3.2 DE SIPAS A “WARMI DE” EN NINAMARCA	199
A.- Ser sipas en Ninamarca. Kurpuy tahasqaña	199
B.- Tareas familiares asignadas comúnmente a las sipas	202
C.- Las preocupaciones de las sipas	206
D.- Ser “Warmi de” en Ninamarca: Compartir la vida con un varon	216
E.- La experiencia del parto	222
F.- Los quehaceres en el hogar	229
3.3.3 DE WAYNA A “QHARI DE” EN NINAMARCA	236
A.- Allin kallpayuq wayñaña kani	237
B.- Tareas familiares asignadas a los waynas	242
C.- Preocupaciones de los waynas	249
D.- Preparándose para ser “Qhari de”	256
E.- Carnavales	260
F.- Ser “Qhari de” en Ninamarca: Compartir la vida con una warmi	263
G.- Experiencia de los Qhari en el primer parto	274

3.3.4	PAYA Y YUYAK	283
3.3.5	YUYAY, SONQO, RUNA Y ALLIN RUNA	284
	A.- Ideas sobre el yuyay	284
	B.- Ideas sobre el sunqu	300
	C.- Runa y Allin Runa	314
3.4	SISTEMAS DE ENSEÑANZA APRENDIZAJE DE LAS FORMAS DE INTEGRACION COMUNAL	318
3.4.1	EL QUEHACER COMUNAL Y LA FORJA DEL COMUNERO	318
	A.- Trabajo y vida cotidiana en Ninamarca	319
	B.- Licor y coca en las faenas comunales	327
3.4.2	LA AUTORIDAD A TRAVES DE LA ORGANIZACIÓN COMUNAL, PARTIDOS POLITICOS Y REPRESENTACION DEL PODER	336
	A.- Los alcaldes vara	338
	B.- La participación política en las elecciones y otros cargos de representación	353
3.4.3	LA RELIGIOSIDAD	356
	A.- Cultos, santos patrones y el sistema de cargos religiosos	356
	B.- Los Maranathas	375
3.4.4	EL PROCESO SALUD ENFERMEDAD	385
	A.- La cocina y la alimentación	386
	B.- Practicas de salud	402
	C.- Los ninamarkinos y su relación con la Posta Medica	419

CAPITULO IV: CULTURA DE CRIANZA Y EL SISTEMA DE VALORES EN EL MUNDO ANDINO	442
4.1 NINAMARKA, UN MUNDO CONTEMPORANEO EN PERMANENTE INTERACCION Y RECONFIGURACION	443
4.2 LA NATURALEZA HISTORICA DE NINAMARKA, DE SUS HABITANTES Y DE SU SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA	457
A.- Ninamarca, pueblo y comunidad	459
B.- Los clanes en Ninamarca	486
C.- La familia en Ninamarca	487
D.- La pareja en Ninamarca	503
4.3 EL PROCESO DE ENCULTURACION Y SOCIALIZACION	514
4.3.1 EL PROCESO DE SOCIALIZACION EN LOS ANDES	520
4.3.2 LA SOCIALIZACION EN EL TIEMPO DE LOS INKAS	528
A.- La pareja	531
B.- Ideas sobre la concepción.	545
C.- Ideas sobre el embarazo.	548
D.- Ideas sobre el parto.	549
E.- El baño y el agua purificadora	553
F.- El corte de cordón umbilical.	556
G.- La quirao chicuy.	556
H.- Imposición del nombre.	559
I.- El nacimiento.	561
J.- Deformación craneana.	563

K.- El primer corte de pelo.	565
L.- Warachicuy y quicuchikuy	570
LL.- La muerte, la inmortalidad del ánima y la resurrección universal	571
4.3.3 LA SOCIALIZACION EN AYACUCHO Y CHUSCHI, DECADA 1970	576
4.3.4 LA SOCIALIZACION EN CUSCO, APURIMAC, AYACUCHO EN LA DECADA DE 1990 - 2010	584
4.3.5 LA SOCIALIZACION EN LA ZONA URBANA DE AYACUCHO, 2005 - 2009	589
4.3.6 LA SOCIALIZACION EN LOS ANDES DE ARGENTINA: LOS VALLES	592
4.4 EL CICLO VITAL EN NINAMARKA	593
A) Wawa, primera etapa del crecimiento y desarrollo del niño andino.	602
B) El ser Hirqui,	618
C) Pasña y Makta.	624
D) Sipas y Wayna:	626
E) Paya y Yuyak:	640
4.5 PRINCIPIOS Y CONCEPTOS DE LA RACIONALIDAD ANDINA: YUYAY Y SUNQU	642
A.- Yuyay	642
B.- Sunqu.	652
C.- La interacción yuyay-sunqu	658
D.- Runa y Allin Runa	661

4.6 SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA	665
1) La naturaleza biológica del ser humano y la presencia de lo biológico en los sistemas culturales de crianza.	673
2) La naturaleza psicológica del ser humano	692
3) La naturaleza social del ser humano	700
4) La naturaleza histórica del ser humano	704
5) La naturaleza cultural del ser humano	708
4.6 SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA EN NINAMARKA: YUYAY Y SUNQU	717
4.7 PERMANENCIAS, DISCONTINUIDADES Y TENDENCIAS DEL SISTEMA DE VIDA	738
CONCLUSIONES	748
RECOMENDACIONES	752
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	754

LISTA DE CUADROS

N°	CUADRO	PÁG.
1	Lo que nos enseña la Antropología	4
2	Datos generales de la comunidad de Ninamarka	47
3	Calendario agrícola mensualizado en Ninamarka	85
4	Calendario pecuario mensualizado en Ninamarka	97
5	El primer año de vida	169
6	Distribución diaria del tiempo de la sipas y “warmi de”	213
7	Distribución diaria del tiempo de Wayna y “Qhari de” en la comunidad de Ninamarka	279
8	Distribución del tiempo familiar en época de lluvia	324
9	Distribución del tiempo familiar en época seca	325
10	El menú de la semana	397
11	Las familias a través de su ciclo vital	494
12	Composición de las unidades domesticas en Incawatana	496
13	El “crecimiento” de género: Las transformaciones en el curso del ciclo	578

vital		
14	Actividades bío rituales del ciclo de vida	595
15	Ciclo vital descrito por Guamán Poma, 1608	599
16	Qulla wawa, Ñuñluq wawa y Puchu wawa	605
17	Hirqui/Sipas-wayna	627
18	Cambios, permanencias y tendencias	742

LISTA DE FIGURAS

N°	FIGURA	PÁG.
1	Vista satelital de la Comunidad de Ninamarca y comunidades aledañas. Cusco – Perú	41
2	Dibujo 3. Dios crea el mundo y se lo entrega a Adán y Eva	537
3	Dibujo 7. La primera edad del mundo: Adán y Eva en un paisaje andino	542
4	Ciclo vital en Ninamarca	598
5	Desarrollo del cerebro humano	679
6	Modelo de Sistema Cultural de Crianza	722

RESUMEN

En Ninamarca, Cusco – Perú, a 1999, el ciclo vital está constituido por las fases de Qulla Wawa, Ñuñuq Wawa, Puchu Wawa, Hirqui, Pasña y Makta, Sipas y Wayna, Warmi y Qhari, Paya y Yuyak. Cada fase del ciclo vital se estructura delimitando las condiciones socioculturales a las que cada grupo de edad está asociado generacionalmente.

El sistema cultural de crianza está diseñado alrededor del crecimiento y desarrollo del Yuyay y Sunqu, siendo la formación de allin runa la mejor expresión del desarrollo humano.

El desarrollo del Yuyay y Sunqu se basa en mecanismos educativos tradicionales que se practican hasta la actualidad a través de patrones de crianza infantil, y no a través de la escuela. Estos mecanismos educativos les permite determinar las cosas que hay que olvidar, que dar, que vender, así como las que no hay que vender ni dar, ni olvidar, sino conservar para transmitir las.

Palabras clave: Sistema Cultural, Crianza, Inkas, Yuyay, Sonqo

SUMMARY

In Ninamarka, Cusco - Peru, in 1999, the life cycle consists of phases Qulla Wawa, Ñuñuq Wawa, Wawa Puchu, Hirqui, Pasña and Makta, Sipas and Wayna, Warmi and qhari, Paya and Yuyak. Each phase of the life cycle is structured demarcating socio-cultural conditions that each age group is associated generationally.

The cultural system of nurture is designed around the growth and development of Yuyay and Sunqu, with the formation of "allin rune" the best expression of the idea of "a great man".

The development of "Yuyay and Sunqu", is based on traditional educational mechanisms practiced through child-rearing patterns, and not through school. These educational mechanisms allow them to determine the things to forget, to give, to sell and which we must not sell or give, or forget, but to preserve for transmission.

Keywords: Cultural System, nurture, Inkas, Yuyay, Sonqo

CAPITULO I: ASPECTOS TEORICOS Y METODOLOGICOS

1.1 DISEÑO DE LA INVESTIGACION

1.1.1 Situación Problemática

Para todos los padres del mundo, la buena salud, el crecimiento, el desarrollo y la educación del niño constituyen importantes preocupaciones.

Lamentablemente, el sistema sanitario peruano no diseña intervenciones apropiadas, con enfoque intercultural, para atender la salud de la madre y el niño de comunidades andinas, a pesar de ser un país multicultural y plurilingüe. Ello ocurre por la falta de conocimiento y comprensión, por parte de los profesionales de la salud, de las formas de crianza y cuidados de los niños andinos, lo que impide disminuir las tasas de morbimortalidad infantil de manera adecuada.

1.1.2 Formulación del Problema

¿De qué manera la cultura influye en el crecimiento y desarrollo de los niños en Ninamarca – Cuzco?

1.1.3 Justificación teórica

Desde las décadas de 1970 – 1980, como parte de la crisis de las ciencias sociales, surge la pregunta: ¿Para que sirva la antropología?, alrededor de la cual, de acuerdo con Godelier:

“Dos grupos se oponían: unos afirmaban que ya no se podía seguir otorgando “crédito” científico alguno, o atribuyendo alguna “autoridad” particular – ya no se les creía -, a los análisis y los escritos de los antropólogos, ni a los historiadores, orientalistas, etc., que enseñan en las universidades de Occidente; los otros invocaban las grandes conquistas de la antropología, como el descubrimiento y el inventario de los diversos sistemas de parentesco conocidos en nuestra época, y el hecho de que esta disciplina ya no podía ser considerada un mero auxiliar de la expansión y dominación de Occidente sobre el resto del mundo, sino que exhibía, en sus métodos y resultados, elementos que hacían de ella una disciplina absolutamente “científica”, aunque su grado de cientificidad fuera modesto comparado con el de las ciencias naturales” (Godelier, Maurice 2014: 9).

En este debate, Godelier sostiene que es necesario deconstruir las ciencias sociales no para hacerlas desaparecer, sino para reconstruirlas, donde el antropólogo tiene la necesidad de comprender para comparar y de comparar para comprender, porque sin investigación comparativa no hay deconstrucción crítica ni reconstrucción rigurosa de las ciencias sociales (Godelier, Maurice 2014: 56). Siguiendo su línea de pensamiento, Godelier concluye que la comparación de las respuestas brindadas por los hombres a las siguientes cinco series de preguntas es el objeto de la antropología:

1. *“¿Cuales son y cuales deben ser las relaciones de los humanos con lo invisible, los ancestros, los espíritus, los dioses?”*
2. *¿Cuales son las formas y las figuras del poder, de los poderes ejercidos en las sociedades? ¿Por qué y por quién son pensadas como legítimas o, al contrario, como ilegítimas?*
3. *¿Que es nacer, vivir y morir?*
4. *¿Cuales son las formas de riqueza, de intercambio y, eventualmente, de moneda que existen en la sociedad?*
5. *¿Como piensa cada sociedad a la naturaleza que la rodea y cómo actúa sobre ella?”* (Godelier, Maurice 2014: 115).

Luego de aplicar el análisis de deconstrucción- reconstrucción, Godelier concluye que sus resultados cuestionan algunas de las “verdades” etnológicas instituidas y que fueron celebradas durante décadas como evidencias científicas, lo que denomina la muerte de algunas verdades antropológicas consideradas eternas. El cuadro 1 muestra las “verdades” etnológicas cuestionadas que señala Godelier (Godelier, Maurice 2014: 37 - 38):

Cuadro 1: Lo que nos enseña la Antropología.

TESIS O “VERDADES” ETNOLOGICAS CUESTIONADAS	CONCLUSIONES DE GODELIER
Las sociedades están basadas en el intercambio, intercambios de personas y de bienes, y estos revisten dos formas de intercambios de mercancías o de dones y contradones.	Juanto a las cosas que se venden y las que se dan, hay otras que no es necesario vender ni dar, sino que se las debe conservar para transmitir las, y estas cosas son los soportes de aquellas identidades que sobreviven mas que otras al cabo del tiempo.
Las relaciones de parentesco y la familia son, en todas partes, el basamento de la sociedad, particularmente en las sociedades sin clases y sin estado, a las que antes se calificaba de “primitivas”.	No existen ni nunca han existido sociedades basadas en el parentesco. Las relaciones de parentesco, y menos aun la familia, no podrían constituir el lazo de unión de diferentes grupos humanos a efectos de conformar una sociedad.
Un hombre y una mujer producen niños al unirse sexualmente.	En ningún lado, en ninguna sociedad, se ha pensado nunca que un hombre y una mujer sean suficientes para hacer un hijo. Lo que fabrican juntos son fetos, que agentes mas poderosos que los humanos – los ancestros, los dioses, Dios – transforman en niños al

	<p>dotarlos de un halito y de una o varias almas.</p> <p>La sexualidad humana es fundamentalmente “asocial”. Los cuerpos sexuados de hombres y mujeres funcionan, en todas las sociedades, como una especie de máquina ventrílocua que expresa y legitima las relaciones de fuerza o interés que caracterizan a la sociedad, no sólo las que establecen entre los sexos, sino también las que existen entre los grupos sociales que la componen. Clanes, castas o clases.</p>
<p>Las relaciones económicas constituyen la base material y social de las sociedades.</p>	<p>Todas las relaciones sociales, incluidas las mas materiales, contienen “nucleos imaginarios” que son sus componentes internos constitutivos, y no reflejos ideológicos. Esos “nucleos imaginarios” son puestos en acción (y en escena) por “practicassimbólicas”.</p>
<p>Lo simbolico prevalece siempre sobre lo imaginativo y lo real.</p>	<p>Las relaciones sociales que de un conjunto de grupos humanos y de individuos hacen una “sociedad” no son las relaciones de parentesco ni las económicas, sino lo que en occidente se califica como “político-religioso”.</p>

Fuente: Godelier, Maurice 2014: 37 – 38.

En este contexto, para Godelier “*Un(a) antropólogo(a) que ignorara la historia y no se esforzará por conocerla no podría asumir plenamente su oficio ni sus responsabilidades éticas y políticas*” (Godelier, Maurice 2014: 62), teniendo en cuenta que en ningún caso existe una esencia inmutable o una identidad inalterable.

Por tal motivo, el estudio de los sistemas culturales de crianza contribuye al conocimiento de los modos en que un individuo se constituye en sujeto social y en que los grupos humanos se constituyen en sociedad, produciendo y reproduciendo en alguna medida su sociedad.

En todas las sociedades, en todas las épocas, los hombres se han interrogado acerca de lo que significa para un ser humano nacer, vivir y morir. Reconocer el carácter universal de estos interrogantes existenciales no implica, en absoluto, que todas las sociedades se los planteen de la misma forma ni que respondan a ellos de la misma manera. Apuntan a dar sentido a realidades a las que se enfrentan los humanos de todas las épocas (y que viven en toda clase de sociedades): el hecho justamente de nacer, de morir, de tener que afrontar las fuerzas de la naturaleza, de padecer o ejercer diversas formas de poder y violencia por y sobre los demás. Darles sentido, sí, pero para extraer las consecuencias, para organizar las maneras de vivir juntos y con el mundo que los rodea. Son esas realidades insoslayables las que constituyen, en cada época de la historia de la humanidad, el punto focal de todas las preguntas y respuestas que los humanos han elaborado y elaboran al respecto. He ahí el punto común de todas las formas culturales de interrogaciones existenciales, mas allá de sus diferencias (Godelier, Maurice 2014: 57 - 58).

La comparación entre las diferentes maneras en que los grupos humanos han organizado la vida en común a lo largo de la historia es no solo necesaria sino posible. Es posible porque la alteridad de los otros nunca es absoluta, sino relativa; porque todo aquello que los hombres han inventado para darle sentido a su existencia social puede ser comprendido por otros hombres, aunque no estén dispuestos a retomar para sí esas maneras de pensar y actuar; porque finalmente, todas las construcciones culturales del mundo, de los otros y de uno mismo, constituyen sendas respuestas particulares, diferentes, incluso divergentes, a interrogantes existenciales que todas las sociedades se plantean o se han planteado y que, por su parte, resultan semejantes y convergentes (Godelier, Maurice 2014: 57).

Teniendo en cuenta estos conceptos, se justifica el estudio antropológico de los sistemas culturales de crianza porque contribuye a responder preguntas fundamentales de la antropología, como: ¿Qué es nacer, vivir y morir?, ¿Cuáles son y cuáles deben ser las relaciones de los humanos con los ancestros y los descendientes?.

Es necesario el estudio antropológico de los sistemas culturales de crianza para comprender y comparar:

- a) Que cosas son las que se conservan culturalmente para transmitir las de generación en generación porque constituyen el soporte de su identidad.
- b) Si el parentesco y la familia no constituyen el lazo de unión de una sociedad. Entonces, ¿Cuáles son?:
 - a. Son las relaciones “político religiosas”?
 - b. Son los “núcleos imaginarios” puestos en acción por “prácticas simbólicas”?
 - c. Son las relaciones de fuerza o interés que caracterizan a una sociedad?.

La búsqueda de respuesta a estas interrogantes permitirá comprender el sentido de cada realidad, la manera en que

un individuo se constituye en sujeto social y forma parte de una sociedad. Luego, el análisis comparativo con otras realidades permitira conocer si realmente existe un punto de convergencia hacia la búsqueda permanente de mejores formas de vivir en sociedad y en relación con la naturaleza.

1.1.4 Justificación práctica

Esta investigación es importante porque:

- a) Permitirá generar conocimiento básico sobre historia cultural, valores, ideas sobre ciclo vital y patrones de crianza, que, siendo culturalmente relevantes, influyen en el crecimiento y desarrollo de los niños en comunidades andinas.
- b) Permitira el diseño de mejores políticas públicas de aplicación intercultural en el Perú, y otros países del área andina, para conocer y transformar sectores como la educación, genero, trabajo, desarrollo social, entre otras, para mejorar sus condiciones concretas de existencia, resolviendo problemas concretos que se plantean los integrantes de la sociedad andina.
- c) En base a este conocimiento generado, se podrá orientar el diseño de intervenciones sanitarias y educativas con enfoque intercultural, mejorando la eficacia de los cuidados impartidos y contribuyendo a evitar la recurrencia de determinados problemas de salud.
- d) Permitira el diseño de nuevos y mejores programas de investigación en ciencias sociales a nivel nacional e internacional.

1.1.5 Objetivos

A) Objetivo general

Identificar, describir y analizar la manera en que la cultura “influye” o determina un modo de crianza en los niños de Ninamarca – Cusco, como base para diseñar futuras políticas públicas con enfoque intercultural en Perú.

B) Objetivos específicos

- a) Identificar, describir y analizar la manera en que la cultura influye en el crecimiento de los niños en Ninamarca – Cuzco.
- b) Identificar, describir y analizar la manera en que la cultura influye en el desarrollo de los niños en Ninamarca – Cuzco.

1.2 MARCO TEORICO

1.2.1 Marco Filosófico o epistemológico de la investigación

En este apartado, consideramos pertinente presentar, de manera resumida, las ideas de T. Raju y S. Radhakrishnan desde la filosofía comparada (S. Radhakrishnan y P.T. Raju 1993: VII – 38) porque proponen el concepto del hombre como el punto focal o de convergencia de toda filosofía y cultura. Dichos autores señalan que:

“La idea o concepto del hombre es el común denominador de toda filosofía y de toda cultura. Esta noción es importante en esta época en la que el mundo a través de la globalización tiende a la unidad económica y política, en la que es necesario resaltar todos aquellos aspectos que las diversas culturas y tradiciones tienen en común.”

A través de la historia se han construido muchas definiciones del hombre: Para Aristoteles, el hombre es un animal racional y un animal político. También ha sido definido de la siguiente manera:

- a) El hombre es un animal moral o ético, es un animal con conciencia de si mismo.
- b) El hombre es la imagen de Dios, la imagen o reflejo del Brahman; la imagen o el producto del Nirvana o de Sunya.
- c) El hombre es una unidad de espíritu y de cuerpo; una unidad de espíritu, alma y cuerpo; una unidad de espíritu, razón, inteligencia, vida y cuerpo.

Por tal motivo, al reflexionar sobre el hombre y su destino, es necesario considerar la pregunta: “Qué puede diferenciar la filosofía comparada de la antropología comparada o cultura comparativa?”

“El interés de la filosofía comparada en el hombre es filosófico, y el de la cultura comparativa es cultural. Sin embargo, si la filosofía es la autoexpresión esencial de la cultura, pueden sacarse

conclusiones culturales de la filosofía y conclusiones filosóficas de la cultura”.

El significado de la vida del hombre puede ser elucidado por la religión, a través de todas las confesiones. Este significado también puede ser elucidado por la filosofía. El hombre es el común denominador de la filosofía comparada. El interés básico de la filosofía es echar luz sobre la vida del hombre, no tan solo sobre una parte de ella, sino en su plenitud. La filosofía ha cubierto toda la vida del hombre hasta su muerte, y aun más allá. El conocimiento incompleto no solo se queda como tal, sino que incluso puede volverse peligroso si se convierte en única guía.

La vida humana es esencialmente una vida colectiva. El estudio de la vida del hombre en su totalidad, el estudio de su vida aquí y mas allá – incluso el problema de si hay un mas allá – es el estudio del significado de la vida, cuya explicación cae dentro de la esfera de la filosofía, o la especulación religiosa o mística o de otro tipo, no de las ciencias delimitadas de la vida. Una filosofía de la vida para un ser tan complejo como el hombre no puede ser solamente epistemología, ciencia, biología, psicológica sociología, ética o religión. Pero el hombre necesita todos estos aspectos: ¿Puede darse, pues, un sistema de conocimiento que los abarque todos? ¿Puede haber un conocimiento unitario del mundo en sus formas innumerables? La situación actual del conocimiento humano no justifica que pretendamos ese conocimiento. No obstante, ese sistema unitario ha sido y debe ser aceptado como el ideal del conocimiento.

Los intentos de construir ese conocimiento han resultado, generalmente, en la reducción de todo lo demás a una forma, es decir, en simplificaciones de distinto tipo. Tenemos la visión materialista del mundo. Una de las formas, cuando menos del positivismo lógico es el fisicalismo: todas las formulaciones filosóficas se reducen a principios físicos, lo que equivaldría a reducir, para fines filosóficos, todas las demás formas del ser a entidades físicas. Este tipo de filosofía no puede hacer justicia a la religión,

la ética, la psicología y la sociología. La sociología como la ética, tiene que considerar a los hombres como personas, como seres físicos con mentes propias. Sin embargo, existen, por otra parte, la visión del mundo del biólogo, la visión del mundo del psicólogo, la del moralista y la del religioso. Pero ninguna de esas visiones, ni siquiera la religiosa, tal como nos ha sido presentada hasta ahora, ha mostrado ser autosuficiente y adecuada.

Cada visión del mundo equivale, así, a una protesta contra las demás, pero, en el acto mismo de protestar, se profundiza, se enriquece y se amplía. Más ninguna visión del mundo ha sido considerada plenamente suficiente. La practica general ha sido, si se acepta la visión científica del mundo, aceptar también la tesis de que la materia no es solo el elemento primario, sino que es la única realidad. De la misma manera, aceptar la visión del biólogo es aceptar la vida como realidad primaria y el resto del mundo como sus formas, como algo que debe explicar en función de ella. Igualmente, aceptar la visión religiosa del mundo equivale a aceptar a Dios o lo Absoluto como la realidad primaria y explicar todo lo demás como sus manifestaciones. No hay nada erróneo a priori en ninguno de estos procedimientos. La única crítica es que ninguno ha tenido éxito. El criterio para medir el éxito tiene que ser el hombre y su vida.

Se ha hecho estudios para entender cada una de estas manifestaciones; y estos estudios han logrado grandes avances, individualmente. Pero el problema de la unidad de todas, que es un hecho en el hombre, no ha avanzado mucho. Un sistema unitario de conocimiento esta muy remoto, y puede ser imposible de lograr, aunque puede ser siempre el ideal que sirva a la humanidad para poner a prueba sus realizaciones intelectuales.

Al avanzar las disciplinas especificas, avanza también la filosofía de la vida. Cuando se introduce un nuevo concepto teorico importante en las ciencias específicas, el hombre tiene que enfrentarse a este problema: ¿Cómo debo entender ahora el mundo? ¿Como debo actuar

en el mundo? Si la idea nueva es suficientemente importante, la filosofía de la vida que postula el hombre puede cambiar y, con ella, el cuadro unitario que quiere construir de su vida – y del mundo – Puede ser imperfecto, sin embargo, lo construye, aun sabiendo que no puede completarlo. Pero si el hombre no es el mismo en todas partes, ¿Cómo puede ser el denominador común de todas las filosofías? Al respecto, Raju precisa que al comparar al hombre occidental con el oriental, los impulsos, instintos, aspiraciones e ideales básicos del hombre son los mismos en todas partes. Raju tiene fe en la universalidad del hombre, precisando que el hábito y la costumbre, como base de la cultura y la civilización, no son más que una segunda naturaleza, en relación con la naturaleza humana. La cultura y civilización corresponden a la naturaleza creativa del hombre, por lo que modifica las relaciones sociales, transformando su realidad de un lugar a otro y de un momento a otro. Por ello, *“el hombre es el mismo en todas partes, a pesar de las distintas actitudes que ha adoptado en la vida, a pesar de las diferencias de sus manifestaciones culturales”*. (Radhakrishnan, S. y Raju P.T. 1993: 28 – 38).

Si el hombre es el mismo en todas partes, entonces tiene los mismos derechos. De esta manera, la filosofía comparada nos invita a profundizar y generalizar sobre el hombre para un adecuado ejercicio de sus derechos en todas las culturas y sociedades, incluyendo su derecho a usar su creatividad para modificar su realidad y transformarse.

Desde este punto de vista, la antropología no solo aporta en el conocimiento del otro para identificar las diferencias, sino también para conocer aquello que se tiene en común como humanidad.

1.2.2 Antecedentes de investigación

Las investigaciones producidas ponen énfasis en la infancia o el niño mas que en el sistema cultural de crianza:

“Se ha investigado poco sobre el niño desde una perspectiva sociológica, que se ha escrito escasa y limitadamente, y que faltan teorías de referencia – no ya a gran escala, ausentes en muchos otros casos – sino incluso de corto alcance.” (Rodríguez Pascual, Iván 2007:3).

Sin embargo, la naturaleza social de la infancia siempre ha sido puesta en relieve:

“La infancia puede ser considerada un producto social que guarda estrecha afinidad con el contexto social concreto en que se produce. Esto es, que no deriva directamente de otros niveles constituyentes de la realidad fisiológica de los sujetos, sino que tiene mucho que ver con las estructuras y procesos sociales que moldean el ciclo de vida de los individuos y su trayectoria biográfica...cada sociedad despliega una arquitectura particular relacionada con la vida infantil” (Rodríguez Pascual, Iván 2007:X).

Multiples autores se han pronunciado al respecto, destacando el aporte de Rousseau, *“quien se opone a aquellos que «buscan siempre al hombre en el niño, sin pensar en lo que se es, antes de ser hombre». El hecho de buscar al hombre en el niño y no encontrarlo, lleva, según Rousseau, a la conclusión de que el niño es un ser incompleto e imperfecto, no pudiendo valorar sus cualidades. Para Rousseau, la infancia es un periodo de aprendizaje imprescindible para el ser humano y es la naturaleza la que provoca estos aprendizajes, propios de la infancia, mediante el desarrollo de los órganos y las facultades”* (Requena y Sainz, 2009:77)

De esta manera se establece la necesidad de estudiar los fenómenos sociales y culturales que afectan la vida cotidiana de los menores, para compatibilizarlos con lo “pragmático técnico” de la medicina

moderna, que divide la niñez en periodos de acuerdo a su madurez fisiológica: Perinato, neonato, niño, adolescente, adulto. Es importante estudiar:

“Qué tipo de procesos y fenómenos sociales afectan a la vida cotidiana de los menores, de qué modo, en fin, ser niño es bosquejar una existencia social en la misma medida que consideramos seres sociales a los adultos...Está en juego el conocimiento de algunos aspectos fundamentales de la vida social: los condicionantes de la socialización, la comprensión misma de este fenómeno y del papel que en él juegan los propios niños junto con los adultos; la manera en que la estructura social condiciona las oportunidades vitales de los menores, la relativa permeabilidad de normas y valores entre generaciones; el significado de la infancia en el marco general del ciclo de la vida familiar; la relación entre la estratificación social y las prácticas educativas; el estudio de las actitudes culturales hacia la infancia y la educación y la relación de estas con fenómenos como el maltrato infantil...” (Rodríguez Pascual, Iván 2007: 4-5).

Desde la historia de la medicina, Doris Bonnet señala que:

“En Europa, la pediatría se estructuró a finales del siglo XVIII a partir de la crítica y el rechazo a las prácticas populares de las zonas rurales. Hacer de la primera infancia un objeto específico de la medicina impuso reglas de higiene y de prevención que fueron acogidas de manera diferente según los estratos sociales:

” (...) bien acogidas por las clases altas y medias, bastante cercanas al mundo médico, fueron en cambio, frecuentemente eludidas y reacomodadas por las clases populares que seguían apegadas a sus creencias y a sus antiguos hábitos” (Morel 1992:36).

En los países del sur, la conversión de la primera infancia en objeto de la medicina a partir del siglo XX, ha seguido los modelos de los países del norte. De entrada, se ha establecido una relación jerárquica del cuidado entre el médico y la madre, articulada de una manera dicotómica sobre el modelo de “el que sabe” (el médico o el enfermero sabio) y “la que no sabe” (la madre ignorante). De hecho, la cultura de los profesionales se contraponía a la cultura profana de las familias, incluso cuando el personal de salud había sido socializado en zonas rurales. Esta situación se mantiene en numerosas regiones del mundo” (Bonnet, Doris 2003:9 - 10).

En este proceso, debe tenerse en cuenta que en Europa del Siglo XIX se desarrollarán las teorías de “policía medica” de Frank, base del higienismo y del movimiento por la salud de los niños de Inglaterra:

Los criterios médicos del niño sano se han forjado a partir de modelos occidentales que consideraban a los de las zonas rurales como reacios al cambio social y marcado por la ausencia de higiene.

“Para Frank, la policía médica era “un método de defensa, una doctrina para proteger a los seres humanos y a sus ayudantes, los animales, contra las consecuencias perjudiciales de las mayores aglomeraciones...”(Citado por Lesky, 1984). Esta caracterización de las enfermedades coincidía con la de Rousseau para quien la mayoría de los males existentes eran producto de la propia acción humana, al haberse abandonado el modo de vida natural como resultado de la civilización. La noción rousseauiana de “enfermedades autoinflingidas”, por su corolario de evitabilidad, posibilitó el desarrollo de una ciencia medica de la prevención” (Rodríguez Ocaña, Esteban 1993:8).

1.2.3 Bases teóricas

Lamentablemente, todo el desarrollo teórico sobre esta área temática, está referido al modelo occidental europeo, el mismo que se resume a continuación:

En las décadas de 1910 - 1920, se comenzó a analizar la enorme influencia de la cultura sobre la mente y la psicología humanas, llegando a la idea de que culturas diferentes darían lugar a personas diferentes (Garrido, María José 2012: 36). Franz Boas, en 1911, publica "Plasticity in child development", donde expone la capacidad de adaptación del ser humano, especialmente el niño a través de su plasticidad. (Garrido, María José 2012: 37).

En los años 1930, emerge la corriente antropológica de cultura y personalidad (Boas, Benedict, Mead), que consideraba que la cultura es diferente de la psicología en los individuos, lo que no se ajusta a la realidad porque la gente piensa, siente y actúa en base a su personalidad que está influenciada de los valores que prevalecen en una cultura o sociedad. De acuerdo con esta escuela, los procesos biológicos parecen tener influencia en la formación de la personalidad, y las diferentes circunstancias de la vida hace que internalicen diferentes aspectos de la cultura, lo que es indispensable para la vida en sociedad. Sostiene Garrido que aportaron la idea que la cultura afecta al individuo desde el momento de nacer. De hecho, hoy en día sabemos que incluso los fetos están influidos por la cultura y les condiciona, ya que desde el embarazo se producen interacciones diferentes en las distintas culturas, tanto en el seguimiento del embarazo, las pruebas diagnósticas a las que se somete al feto o la estimulación auditiva, como a través de los cuidados de la madre. Precisa Garrido que las madres tienen distinta percepción del embarazo en las diferentes culturas, en algunas hablan a los fetos, siendo considerados vivos con sentimientos y capacidad de percepción, mientras que en otras no. Sostiene Garrido que la estructura general de cualquier cultura se muestra en la forma de tratar a los niños. Los

padres hacen con los niños lo que dicta la cultura, transmitiendo sus normas, objetivos y estructura a través de las pautas de crianza. Los padres, por tanto, son intermediarios del mensaje cultural y social. De tal forma que esta manera de criar tendrá un efecto determinante sobre su comportamiento cuando sean adultos. Estaba convencida que se podía cambiar una sociedad cambiando el sistema de crianza de los niños. Que la cultura se transmite a través de las generaciones mediante el estilo de relaciones entre padres e hijos (Garrido, Maria Jose 2012: 39).

En 1930, la escuela de cultura y personalidad, postulaba que cada persona llevaba en su psique una versión en miniatura de su cultura, pero hoy se conoce que la cultura puede tener influencia en la personalidad de todo un grupo humano (Millan, Austin: <http://perso.wanadoo.es/teresapastor/antrop/cultura.personalidad.htm>).

En los años 1930, George Peter Murdock, empezó la iniciativa llamada Cross Cultural Survey que a partir de 1949 se llamó Human Relations Area Files, bajo los siguientes postulados básicos:

1. La cultura se aprende, por lo que debe obedecer a las leyes del aprendizaje que los psicólogos explican.
2. La cultura es inculcada, por lo que existen regularidades en el comportamiento durante el proceso formativo del niño.
3. La cultura es social, su supervivencia depende del grupo que la comparte, por lo que las culturas presentan similitudes para su supervivencia: sentimientos de cohesión grupal, mecanismos de control, organización de defensa y provisiones para perpetuar la población.
4. La cultura es ideacional, los hábitos son conceptualizados como normas ideales surgidas de

leyes universales que deben aparecer de forma similar en todas las culturas.

5. La cultura es gratificante, ya que satisface necesidades biológicas básicas y secundarias.
6. La cultura es adaptativa, cambia porque se adapta al medio geográfico, al entorno social o a las demandas biológicas y psicológicas del organismo humano.
7. La cultura es integrativa, los rasgos similares son el resultado de los ajustes internos. (Garrido, Maria Jose 2012: 43).

En 1938, Benedict publica "Continuities and discontinuities in cultural conditioning", donde expone que todas las culturas están relacionadas con el ciclo vital desde la infancia hasta la edad adulta, con las fases de dependencia en primer lugar y de cuidar de otros posteriormente, como un proceso de continuidad impuesto por la naturaleza. Pero las transiciones entre los distintos estados varían de unas culturas a otras, de tal manera que entre el niño y el adulto existen contrastes culturales muy acusados acerca de las expectativas de ambos grupos de edad, pautados por las culturas. En su opinión cada cultura establece unas normas de crianza con objetivos específicos de continuidad del condicionamiento cultural de los hechos fisiológicos, de manera que el niño es condicionado continuamente, desde la infancia, para la participación social responsable, a través de tareas adecuadas para su edad y capacidad, fomentando la responsabilidad en lugar de la sumisión. Sin embargo, en la cultura occidental el niño no realiza actividades útiles para el grupo, en lugar de eso debe obediencia y respeto, pero al convertirse en adulto debe sufrir un proceso de discontinuidad y ruptura, pasando de la sumisión a la dominación. (Garrido, Maria Jose 2012: 37 – 38).

En 1940, Abram Kardiner propone la idea de personalidad de base o personalidad básica como un modelo de articular personalidad y cultura. Señala que las "instituciones primarias" (la familia, el nosotros, las disciplinas de base, la alimentación y el destete), es decir, los aspectos socioeconómicos y la educación, constituyen la estructura de base de la personalidad. Y, las "instituciones secundarias" (los sistemas de tabúes, la religión, los rituales, etc.) protegerían la personalidad básica formada durante la infancia como factor de integración y reproducción social, como uno de los fundamentos de la sociedad. Presentó la idea que las culturas a través de sus instituciones moldean la personalidad. Diferencian instituciones primarias, que incluye la familia con sus normas y prácticas de crianza, las técnicas de subsistencia, u otras, dependiendo de cada cultura. Esta crianza y socialización abarca: alimentación, destete, grado de atención hacia los niños, entrenamiento sexual y pautas de subsistencia, y configura los rasgos de la personalidad básica de la cultura, que determina a su vez la forma y contenido de las instituciones secundarias o sistemas proyectivos, como el arte, la religión, política, mitología o ideología. La personalidad básica para Kardiner es el conjunto de habilidades psicológicas adaptativas que comparten la mayoría de los miembros de una sociedad. (Garrido, Maria Jose 2012: 40).

En 1941, John W.M. Whiting, publica su tesis doctoral *Becoming a Kwoma: Teaching and learning in a New Guines tribe*, donde expone que los niños no nacen con una identidad cultural propia sino que tienen que aprender a pensar y comportarse según su grupo social específico (Whiting, John Wesley, 1941).

En los años 50, bajo la dirección de William W. Lambert, Irvin L. Child y John W.M. Whiting, se desarrolló el proyecto de estudio de la crianza en seis culturas diferentes, auspiciado por las Universidades de Harvard, Cornell y Yale. Plantearon que la estructura social y su base ecológica, determinaba el patrón de crianza. La sociedad modela a los pares y estos a

sus hijos, creándose personalidades específicas de esa cultura. Esto es, si un grupo se alimenta de la caza y la recolección requiere unos valores diferentes a los que se necesitan en una sociedad agrícola, ganadera o industrial. Es decir, los tipos de educación infantil, condicionarían las variables de la personalidad y estas a los sistemas proyectivos: La crianza forma parte del sistema de comportamiento aceptado por la cultura y que toda cultura tiene una filosofía de crianza consciente o inconsciente a través de la que se transmiten ciertos valores. (Whithing, Child, Lambert, 1966).

En 1968, Linton propone la teoría de la “personalidad de status” o personalidad estatutaria, señalando que la participación de un individuo en una cultura depende de su status (Linton, 1962).

La idea de la universalidad del complejo de Edipo en las sociedades matrilineales a partir del trabajo de campo en las islas de Trobriand fue duramente cuestionada porque representaba un punto muerto teórico, creando fronteras entre culturas inventadas.

Luego, empieza a tratarse la “personalidad” y la “cultura” como entidades distintas, donde la personalidad fue considerada un instrumento que permite la comprensión de la naturaleza de los procesos socio culturales.

John W.M. Whiting y Whiting, Beatrice B. tuvieron en cuenta la dimensión cultural del desarrollo del niño dieron impulso al papel del aprendizaje en el desarrollo del niño (Whiting y Whiting, 1975).

Meyer Fortes (1977) considera que no son las fases de maduración biológica, sino las relaciones que el individuo establece, en su grupo domestico y en la sociedad, como un otodo, las que modulan y constituyen los cambios en los ciclos de vida (Garrido, Maria Jose 2012: 46).

Hasta los años 80, del siglo XX, los estudios sobre la infancia hablaban de esta como un periodo de desarrollo biológico y cognitivo con características universales por el que atravesaban los miembros de todas las sociedades.

- a) La teoría del desarrollo cognitivo lo dividió en etapas caracterizadas por la posesión de estructuras lógicas cualitativamente diferentes que, de acuerdo con sus capacidades, imponían restricciones a los niños. (Díaz, Maritza 2010:11).
- b) Los teóricos del procesamiento de la información como Bruner (1966), criticaron dichas teorías proponiendo las etapas del crecimiento del niño y la niña, no como pasos lineales, ni sucesivos, sino como adquisiciones crecientes de procesamiento y memoria. (Ibid, Pag. 11).
- c) Luego Lev Vygotsky (1988) centró el desarrollo cognitivo en la interacción social postulando una nueva relación entre desarrollo y aprendizaje, que incluye procesos que son aprendidos mediante la interacción social. (Ibid, Pag. 11).
- d) Jenks y Prout (1977), concluyeron que la infancia es una construcción socio-cultural y un componente social específico de las sociedades, liberándola, así, de la pretendida universalidad y del determinismo biológico que la trataba como un periodo de inmadurez premonitorio de la adultez. (Ibid, Pag. 12).
- e) Los niños/niñas son miembros activos en la construcción de su propia vida social y cultural (agency), y contribuyeron a la dinámica social que les rodea. Afirmaron que la infancia constituye una categoría social y cultural cuya manifestación puede ser considerada como un hecho social que varía de sociedad en sociedad, de manera no homogénea al interior de una misma sociedad. (Ibid, Pag. 12).
- f) Estos enfoques parten de considerar que las sociedades no son estáticas ni constreñidas a la perpetuación del orden social, sino que

están sujetas a una dinámica permanente no exenta de tensiones y conflictos internos. (Ibid. Pag. 13).

En 1986, Super y Harkness, siguiendo la tradición eco-cultural de Whiting desarrollaron el concepto de “nicho evolutivo o nicho del desarrollo” del niño como un sistema compuesto de tres subsistemas:

1. El ambiente psíquico y social donde vive el niño.
2. Las costumbres en el cuidado y crianza de los niños.
3. La psicología de los cuidadores.

Estos subsistemas, a su vez, se relacionan para compartir la función común de organizar la experiencia de desarrollo individual. (Super y Harkness, 1986).

En 1987, Rabain-Jamin, señaló que la división del desarrollo en sectores refleja nuestras clasificaciones culturales, y tiende a reducir el desarrollo a un calendario, debiendo definirse sobre que ángulo dos sociedades son comparables, por lo que debe tenerse un profundo conocimiento etnográfico y una buena base cuantitativa sobre la vida cotidiana. El enfoque a privilegiar consiste en tratar los datos desde el punto de vista de las lógicas culturales que les dan sentido (Rabain-Jamin, J. 1989).

En África, la escuela etnopsiquiátrica de Dakar a través de Andras Zempléni y Jacqueline Rabain (1965) proponen que la categoría nit ku bon que poseen los niños entre los Wolof y Lebou de Senegal, corresponde a un niño que detiene un conocimiento y potencia, ya sea como poseído por un espíritu, como ancestro reencarnado o a través del retorno de un niño después de las sucesivas muertes de otros niños de su madre. Rabain considera que el destete de los Wolof constituye un proceso complejo en el que la piedra angular es una teoría que difunde la reencarnación, pero sujeta a variaciones de orden individual, que tratan de articular y convertir en colectivo el destino individual. A nivel teórico, Rabain

abandona la noción artificial de “personalidad básica o de base”, tomando la idea de “Secuencia” y “posiciones personales en un escenario” que contienen muchos niveles de información ya sea de categorías culturales, biografía personal o situaciones particulares (Zempleni y Rabain, 1965).

En la década de los 90, Nelson, Schiefenhoevel y Haimeri, compararon la crianza infantil en 60 culturas humanas. Comprobaron que en 25 de 29 culturas los niños dormían con la madre. En 30 de 30 eran llevados a la espalda de la madre (Nelson, Schiefenhoevel, Haimeri, 2000). En 28 de 29 el bebe estaba constantemente acompañado por alguien. En 48 de 48 se amamantaba a demanda. En 35 de ellas encontraron datos sobre la edad del destete: Antes del año en dos culturas, entre un año y dos en siete, entre 2 y 3 en 14, y más de 3 años en 12. Casi todas coincidían en lo esencial pero diferían en ciertas costumbres como el vestido o la alimentación. Concluyen señalando que cada cultura ha encontrado soluciones correctas para las mismas necesidades. El ethos se transmite porque da resultado a la sociedad, porque cumple su función para conseguir el tipo de individuos que requiere esa sociedad, estando tan asumido que forma parte del imaginario colectivo y de la propia identidad (Garrido, Maria Jose 2012: 44 – 45).

En los 90, Ronald Barr y otros (Small, 1999), estudiaron las costumbres relacionadas con el contacto físico entre madre e hijo en 49 tribus de todo el mundo. Concluyeron que los grupos con escaso contacto físico y poco afectivos con los niños tenían mayor grado de violencia en la edad adulta. Sin embargo, la agresividad era casi nula entre aquellas sociedades que tenían estrecho contacto con sus hijos. (Garrido, Maria Jose 2012: 54).

En 1994, Robert Levine, publicó *Child care and culture. Lessons from Africa*. Muestra la conformación de procesos adaptativos, que cobran sentido dentro de cada una de las culturas. Tales practicas favorecen que los niños crezcan aprendiendo las normas de cada una de sus sociedades. Ha mostrado también que el cuidado de los niños no tiene que

ver solamente con asegurar la satisfacción de sus necesidades básicas, sino que forma parte de un sistema mas amplio de la practica cultural, que garantiza que desde los primeros días de la vida del niño sea socializado en el marco del conjunto de los valores de su cultura.(Garrido, Maria Jose 2012: 45 – 46).

En 1994, Verena Stolcke, desde la antropología del parentesco, propone la crianza entendida como la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad ultima de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de esos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida (Garrido, Maria Jose 2012: 51).

En 1995, Katherine Dettwyler y Patricia Stuart-Macadam concluyeron que la lactancia materna es un fenómeno biocultural: No solo se trata de un proceso biológico, puesto que constituye un comportamiento condicionado por la cultura.(Garrido, Maria Jose 2012: 55).

En 1997, Scheper-Hugues sostiene que el amor maternal es una representación ideologica y simbolica que tiene sus raíces en las condiciones materiales que define la vida reproductiva de las mujeres, y muestran la influencia de las estructuras globales político económicas en las familias y los niños (Garrido, Maria Jose 2012: 47).

Boris Bonnete (1998), estudiando las representaciones sobre la procreación, el cuerpo, la persona y la interpretación de la enfermedad infantil, señala que en el caso de la sociedad Mossi existe un punto común con los ancestros y genios: Niños/ancestro (s)/espíritus/genios.

Luego, los “Women Studies” permitieron el desarrollo de la antropología de la infancia. Por ejemplo, el estudio de la Antropología del Nacimiento por Brigitte Jordan, la antropología de la lactancia materna por Desclaux, o el aporte de la antropología alemana que señala la existencia de

una “cultura niña” independiente de los adultos que puede ser estudiada a través del juego de los niños, en la que se vuelven informantes privilegiados.

En 1981, Suzanne Lallemand y Guy Le Moal enfocan el estudio antropológico de la infancia como un “pequeño sujeto”, que pone en discusión el desarrollo de una antropología de la infancia que comprende solo la manera como los otros perciben al niño, o una antropología de los bebés a partir de ellos mismos, sobre la base de que ellos también pueden ser actores sociales, que utilizan modos de comunicación particulares. Como puede apreciarse, la infancia aún no ha emergido como campo de estudio en la antropología. La idea de niñez es el resultado de un proceso histórico, que requiere una mirada plural para su estudio.

Entre los soninke, los niños son objeto de atención particular desde que se aleja del mundo “invisible” del que viene para integrarse en la comunidad humana. Se le protege de las entidades maléficas que están en el ambiente y que atacan a los seres más frágiles. Se protege su integridad corporal y espiritual, y se trata de mantener su equilibrio interno como persona, el que aún es frágil por ser un niño. Mientras la madre lo cuida, el niño aprende y se familiariza con las normas y las formas de pensar que lo convertirán en un miembro de la sociedad soninke.

¿El niño nace o se vuelve Soninke? ¿Es un proceso que empieza antes de la concepción o después del nacimiento? ¿Que ocurre durante el crecimiento? ¿Sigue un curso similar que en otras sociedades? ¿Que da a ver la infancia de la sociedad en general?

Las prácticas y creencias soninké presentan una cierta variabilidad de una comunidad a otra. Los soninke no poseen una cultura homogénea, y para estudiar todas las formas de infancia soninke se requeriría el trabajo de toda una vida.

Los contactos culturales son una de las características constitutivas de la sociedad soninké. (Razy Elodie 2007:21). La tradición de

la migración entre los soninke, que los confronta a ver otros universos culturales hace que la migración soninke sea comúnmente descrita como un rito de pasaje (Timera 2001, 41; Jónsson 2007,50) (Streiff-Fenart, Jocelyne; Kabwe-Segatti, Aurelia Wa 2012: 172).

"Kounda's symbolic status in the transnational exchange relations with migrants in France might change from that of an authoritarian elderly to a dependent minor. They will be alienated from local decision-making., which is relegated to the diaspora in France. Most of the young men in the village therefore maintained the hope of being able to emigrate, aspiring to attain this position of authority and becoming "community patrons".

As a form of livelihood, migration is not just a matter of earning the daily bread, but relates broadly to the social construction of the ideal life.

Migration is considered to be central to the process of "social becoming" of a young Soninke man, defined by Vigh as a movement along an expected and desired life trajectory. In Kounda, migration has traditionally facilitated this process of social becoming and the village has constituted the centre around which the ideal life cycle of a Soninke man revolves. This ideal life trajectory can be illustrated with the following model:

<i>TIME</i>	<i>Childhood</i>	<i>Youth</i>	<i>Adulthood</i>	<i>Old age</i>
.....				
.....	<i>Village</i>	<i>Abroad</i>	<i>Village/Abroad</i>	<i>Village</i>

In Kounda, migration is a socially sanctioned strategy, whereby a young man can detach himself from his family and become an independent, mature individual. Hence, to the Soninke villagers,

being on aventure implies being on the path to adulthood, and migration can therefore be considered similar to a rite of passage.”(Graw, Knut; Schielke, Samuli 2012:113)

Cuando las migraciones masculinas se hacen familiares, tienen una nueva dimensión donde las mujeres y los niños se vuelven actores principales, sobre cuya actuación se han propuesto dos hipótesis de trabajo:

- a) La primera hipótesis: El niño soninké, al igual que los niños de otras sociedades, posee un estado específico por el que se beneficia de prácticas de maternidad muy positivas, orientadas a evitarle toda contrariedad y a satisfacer el misterio del recién nacido en su relación con el mundo invisible o con las fuerzas sobrenaturales que rigen el universo humano.
- b) La segunda hipótesis: La maternidad soninke se articula a través de las nociones de proximidad y distancia, donde la distancia social es el grado de intimidad o alejamiento que separa individuos o grupos en función de valores, costumbres, prejuicios, donde intervienen jerarquía, clase, Estado, etc. Por ello, la distancia social se aplica exclusivamente a la esfera de las relaciones sociales (individuo/individuo, grupo/grupo, individuo/grupo) en función de costumbres, prejuicios donde intervienen jerarquía, clase, status, etc.

Entonces, ¿Como se define la buena distancia en la sociedad soninke?:

La proximidad de los cuerpos, “lo corporal”, está en la base de todas las distancias, incluyendo la distancia social. La proximidad crea una forma de distancia y la distancia es necesaria, de vez en cuando, para crear una forma de proximidad. El cuerpo juega un rol central durante las interacciones, sea de la madre, el niño o sus compañeros. Cuerpo que se debe alimentar, que debe defecar u orinar. Cuerpo que se debe bañar.

Cuerpo que debe dormir. Que se debe llevar sobre la espalda cuando se es niño. La proximidad corporal no es jamás una proximidad en lo absoluto.

En África, la pequeña infancia es una etapa durante la cual los niños deben alejarse progresivamente del mundo invisible del cual vienen, y con el cual pueden reencontrarse cuando mueren. Entre los soninke existe una “teoría difusa de la reencarnación”, junto a la proximidad de los niños con los viejos y ancestros, tal como lo describe Lemaire para África del Oeste.

Luego, con la maternidad, se protege al niño psíquicamente, impidiendo una “toma de distancia” definitiva del niño. Son alejados de la comunidad de hombres que tratan de integrar, pero también durante este periodo se “mantiene a distancia” todos los agentes peligrosos que lo amenazan (jinnanu: genios o espíritus sobrenaturales; suxunyanu: brujas). Este estado, antes del destete, no impide el alejamiento progresivo de la madre preparando la siguiente etapa de niño. A través de la etnografía de la alimentación se muestra como el niño es poco a poco introducido en el mundo alimentario adulto, alejándose progresivamente de la madre.

El niño se contacta con diversos compañeros, se familiariza de manera precoz e informal, aprendiendo la “buena distancia” en todas las esferas de la vida cotidiana. Se trata ahora de la buena distancia espacial, física, relacional, genealógica o cosmológica. A partir del estudio de la pequeña infancia, se demuestra que las nociones de proximidad y distancia son centrales en el pensamiento soninke.

De esta manera, se contrae la socialización de individuos se convierte en un proceso entre ser y convertirse. Esta socialización es muy precoz. El niño tendrá que aprender los códigos generales de la sociedad a fin de convertirse en un miembro de la sociedad. El estudio de los patrones de crianza en las poblaciones soninke permite realizar comparaciones con

los modelos teóricos desarrollados en occidente y establecer similitudes y diferencias en cuando al desarrollo de sistemas culturales de crianza infantil.

En el mundo occidental, los trabajos de antropólogos y psicólogos han permitido aprehender algunos modelos que tienen los padres del bienestar de los niños, las etapas de un buen desarrollo percibido por las madres, los cuidados domésticos impartidos a los recién nacidos, así como la reacción de los padres ante la enfermedad de su hijo. *“Se trata de modelos que valoran las representaciones de los padres y de la sociedad del buen crecimiento del niño (Bril & Lehalle 1988)”* (Bonnet, Doris 2003:10).

“Estas diferentes investigaciones han permitido observar y analizar las técnicas maternas de cuidado, algunas de las cuales hoy en día son valoradas por el ámbito médico (el amamantamiento por la madre, llevar al niño en la espalda, etc.), y otras son consideradas como nocivas para la salud (la eliminación del calostro, los lavados excesivos, las prohibiciones alimentarias del niño pequeño, etc.).”

Mediante las formas de cuidado del niño, las sociedades expresan su visión del mundo, sus sistemas de valores, sus representaciones de la vida y de la muerte (Bonnet 1988, Koubi & Massard-Vincent 1994, Lallemand 1991, Lestage 1999).

Hoy en día, las familias del sur, se encuentran ante la cultura médica de los profesionales de la salud, quienes tienen otra representación no solamente del bienestar y del crecimiento del niño, sino también de la vida y de la muerte en un sentido más global. Consecuentemente, en estas cuestiones la relación entre los médicos y las madres de familia no siempre conduce al consenso”. (Bonnet, Doris 2003:10).

Las técnicas de puericultura y los sistemas de cuidados impartidos por la madre (amamantamiento, destete, modos de cuidado,

fajadura, etc.), que tienen una incidencia en el crecimiento del niño, revelan en primer lugar cierta idea del niño.

“En las poblaciones andinas, el proceso de gestación se caracteriza por la absorción devorante de la sangre de la madre por el feto, Este es percibido como penetrado por una entidad ancestral prehispánica, peligrosa y agresiva, con la que la madre tiene que luchar arriesgando su vida, hasta el momento de la expulsión en el parto (Platt 2001)...La voracidad del recién nacido solo puede ser domesticada mediante determinados ritos de separación de la madre antes de la primera succión, de darle un nombre al niño y del bautizo. Este retraso a la hora de dar el pecho apunta a subordinar al niño a las prácticas nutricionales y así disciplinar y socializarlo desde el nacimiento. Según Platt, la construcción de la persona andina emerge de esta manera de la conciliación entre la voracidad de los ancestros paganos y las disciplinas alimentarias de la sociedad cristiana.

Hasta el destete, el niño de pecho se encuentra en un estado liminal y se sitúa en el límite entre dos “mundos”. Esta imagen es la conversión en metáfora de la proximidad inevitable entre la vida y la muerte. Durante este periodo, se enfrenta con entidades espirituales malhechores (espíritus, ancestros) susceptibles de llamarlo al otro mundo (interpretación de la muerte en niños pequeños). En el mismo orden de ideas, una enfermedad infantil puede ser percibida como una señal de los espíritus antes del retorno decisivo...La relación de proximidad entre la madre y el niño hace que este dependa de la afectividad de su madre. Cualquier desequilibrio psicológico de la madre puede provocar la salida de la fuerza vital del cuerpo del niño y hacerlo vulnerable a todo tipo de enfermedad.

Esta concepción del niño también se puede explicar como un “sistema de defensa social” ante una mortalidad infantil muy elevada (Bonnet 1996) o como una “defensa de la identidad” por parte

de las sociedades continuamente confrontadas con el cambio social (Lestage 1999). Sea como sea, lleva asociada una fina observación del desarrollo del niño. Las madres están muy atentas a que el niño muestre señales de humanidad y de socialización. Verifican si levanta bien la cabeza, que puede estar sentado, caminar o alimentarse. En estos aspectos, la madre es la primera “agente socializadora” del niño (Lestage 1999)”. (Bonnet, Doris 2003:13 - 14).

Desde el punto de vista antropológico, se puede considerar que esta concepción del niño se inscribe en un esquema de socialización que depende esencialmente de las estructuras de la sociedad respectiva (relación con los mayores y menores, modelos de comportamiento según la relación de parentesco, etc.) y, por lo tanto, se diferencia de una sociedad a otra, especialmente según las reglas matrilineales o patrilineales del parentesco.

“En el medio quechua – aimara urbano (En Bolivia y Perú), las madres son muy poco permisivas, incluso antes del destete. Manifiestan una gran “severidad” respecto a los llantos o el aprendizaje de caminar. Los regaños se realizan mediante la voz, aunque la madre o el padre frecuentemente pueden administrar palmadas en las manos o los pies del niño de pecho, o pellizcar a los niños desde los tres meses de edad. En las zonas rurales, el amamantamiento es más regular y “a pedido”.

El destete del niño se realiza generalmente al año y medio. Las modalidades son abruptas, y el destete se integra a una etapa más amplia (denominada ayca), la cual, además del destete, comprende el aprendizaje de caminar. En estas sociedades, este aprendizaje es una etapa que precede el destete. Ahí donde el amamantamiento es prolongado, las dos etapas pueden ser paralelas. Después del destete del niño, este empieza a integrar un grupo de edad de sus iguales.

Si uno concuerda con las teorías constructivistas que atribuyen a las interacciones sociales una proporción esencial del aprendizaje del niño, se puede pensar que el modelo familiar, así como las condiciones de vida y la estructura de la vida familiar modifica las formas de apoyo a la madre y además los esquemas de socialización del niño.” (Bonnet, Doris 2003:17 - 18).

Por otro lado:

“Investigaciones realizadas muestran que el crecimiento del niño no se observa solamente a partir de una medición cuantificada de su peso y su talla. Un niño bien proporcionado es más bien un buen indicador. Una pérdida de peso no es considerada como un fenómeno alarmante. Las madres saben que aproximadamente a partir del sexto mes hasta el destete definitivo, el niño enflaquece hasta que comparte el plato familiar. En consecuencia, la medición del peso no representa, por lo tanto, para las familias un indicador que permite alertarlos en caso de una caída de la curva de crecimiento.” (Bonnet, Doris 2003:18).

Angela Nunes, en 1999, propone una antropología del niño, que interprete como entienden el mundo y la sociedad los niños. Concibe al niño como agente social con capacidad de reflexión y acción sobre la sociedad. (Garrido, Maria Jose 2012: 48).

En el año 2000, Alma Gottlieb y Judy DeLoache publicaron *A world of Babies: Imagined Childcare Guides for Seven Societies*. Consideran que en occidente se entiende al bebé como un ser pasivo, dependiente, sin habilidad, que necesita que los adultos le enseñen todos los conocimientos para vivir en sociedad. En cambio, en otras culturas africanas están convencidos de que tienen todas las destrezas necesarias antes, incluso, de nacer. En lugar de entender a los niños como incapaces de comunicarse,

consideran que son los adultos los que han perdido su capacidad de entender, lo que tuvieron al nacer. (Garrido, Maria Jose 2012: 47).

Para el caso peruano, considera:

“En el Perú, los investigadores han trabajado más bien sobre la manera de incorporar los conocimientos locales en materia de crecimiento y desarrollo del niño en el contenido de las consultas pediátricas. De esta manera, cada grupo de actores ha reflexionado sobre la noción de “salud del niño” exponiendo sus propios criterios, confrontándolos con los utilizados por los otros grupos, buscando al mismo tiempo lo que acerca unos a otros a fin de construir un nuevo “saber consensual”. La hipótesis subyacente era que este nuevo saber permitiría al mismo tiempo mejorar el contenido de las consultas y las relaciones entre las madres y el personal de salud.

Se trata de construir una formación conjunta y compartida de los padres y del personal de salud - Contrariamente a los años 80 – 90 - cuando las intervenciones se inscribían en programas verticales cuyo objetivo era sobre todo el de “instruir” a las madres. Ya no se trata de atribuir las dificultades sanitarias solamente a las creencias y a los “malos” comportamientos de las poblaciones, sino también a las disfuncionalidades de los sistemas de cuidado (Jaffre & Olivier de Sardam 2003). Desde esta óptica se trata de analizar las conductas de unos y otros, y en sus interacciones, y de tratar a la salud y los cuidados en su contexto social inmediato y específico.

Esta actitud se fundamenta en la idea de que los actores tienen buenas razones para actuar como lo hacen y que desean participar activamente en la toma de decisiones que les conciernen.” (Bonnet, Doris 2003:21 - 22).

En este debate, Carolina Romarini aporta lo siguiente:

“Crecimiento” y “desarrollo” son dos conceptos que han definido “las dos funciones esenciales de la vida de un niño” (Archivos Latinoamericanos de Pediatría, N° 11, 1906 apud COLANGELO, 2012, p. 52). El crecimiento es explicado como el aumento progresivo de tamaño y masa corporal; el desarrollo, como diferenciación anatómica y funcional, como complejización de la estructura de los órganos y sus funciones. En general, el desarrollo ha sido definido como un proceso evolutivo, que supone el despliegue de funciones cada vez mas complejas. Así una clásica definición es la de René Spitz, quien plantea que el término suele aplicarse a “(...) the appearance of forms, functions and behaviors that are the result of exchanges between the organism with its environment” (Spitz, 1985, 9. 18)...Siguiendo a Jenks (1996), lejos de ser la expresión de procesos naturales, “crecimiento” y “desarrollo” responden a un sentido del cambio socialmente construido. Esta aurora caracteriza esta construcción en términos de una teoría naturalizada del tránsito social del niño en relación con el mundo adulto, teoría que la antropología y sociología clásica han considerado en términos de “enculturación” o “socialización”. En términos críticos, puede afirmarse que los conceptos de crecimiento y desarrollo no solo se ponen en juego en el ámbito de la medicina, sino que constituyen las dos grandes metáforas a partir de las cuales las sociedades modernas han comprendido y explicado la niñez (Colangelo, 2012)...Tanto el crecimiento como el desarrollo constituyen para las sociedades occidentales, indicadores de transición entre etapas de la vida. A través de la idea de desarrollo, siguiendo a Colangelo (2012), la niñez es explicada y articulada con la noción de futuro: implica la idea de una temporalidad lineal a lo largo de la cual el niño debe cambiar, y este cambio es un proceso natural, realización de lo que es biológicamente inherente y esperado (Jenks, 1996)”. (Remorini, Carolina 2013: 816 – 817).

Además, Zarob, estudiando los patrones de crianza entre los Rapa Nui en Chile, considera que ellos manifiestan de alguna manera, lo que Bartolome llama, una cultura de resistencia, “*entendida como la lucha en favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de su proceso histórico*” (1997:79). (Zurob, Camila S/D :157).

1.3 METODOLOGIA

1.3.1 Hipotesis y variables

A) *Hipotesis general*

Las categorías y los conceptos médicos occidentales no afectaron en esencia el proceso de crianza infantil en Ninamarca, que mantiene la racionalidad andina en el desarrollo de valores y prácticas de crianza vinculados al ciclo vital, con experiencias de socialización andina que marcan su maduración social y cultural.

B) *Hipotesis específicas*

- a) En Ninamarca, las fases del ciclo vital se estructuran delimitando las condiciones sociales de los miembros de cada grupo de edad, así como las representaciones y valores culturales a las que están asociados generacionalmente. Entonces, la edad aparece como un constructo

modelado por la cultura, cuyas formas y contenidos son cambiantes en el espacio, en el tiempo y en la estructura social.

- b) En Ninamarca, los mecanismos educativos tradicionales se vienen practicando hasta la actualidad a través de patrones de crianza infantil. Estos mecanismos educativos les permiten transmitir sus tradiciones, pautas de comportamiento social y formas de ver el mundo e interpretarlo, capacitando al niño andino para enfrentarse a la naturaleza y subsistir, así como para enfrentarse a la agresión cultural y económica occidental.

1.3.2 Identificación y operacionalización de variables

- a) Cultura: Se entenderá por cultura todos aquellos aspectos tangibles como los rituales, símbolos, mitos y lenguaje que prevalecen en la familia y comunidad de Ninamarca - Cuzco. Incluye los valores, entendidos como el “modo de ser o de actuar que como grupo o individuo juzgan como ideales”. Considera también los supuestos, relacionados con la realidad y naturaleza humana, tales como las creencias compartidas acerca de la crianza de los niños, sus significados y prácticas dentro de su contexto económico, ecológico y ambiental.
- b) Crecimiento infantil: Se entenderá por crecimiento infantil el modo singular en que los individuos entienden la formación y evolución del cuerpo de la persona humana en relación con la edad.
- c) Desarrollo infantil: Se entenderá por desarrollo infantil el modo singular en que los individuos, a través de significados y prácticas, construyen y procesan socialmente el curso de la vida en sus

aspectos afectivo, de conocimiento, de habilidades y responsabilidades sociales.

- d) Prácticas de crianza: Se entenderá por prácticas de crianza el modo singular en que los individuos entienden la crianza de los niños, las preferencias que tienen, lo que valoran positiva o negativamente, el sentido que otorgan a lo que hacen, porque lo hacen y para que lo hacen.

1.3.3 Tipo y diseño de investigación:

Investigación etnográfica.

1.3.4 Unidad de análisis:

Familia de comunidad de Ninamarca con niños menores de 5 años entre sus miembros.

1.3.5 Población de estudio:

Comunidad de Ninamarca, Paucartambo, Cuzco.

1.3.6 Tamaño de la muestra:

Cinco (5) familias de la comunidad de Ninamarca.

1.3.7 Selección de la muestra:

La comunidad de Ninamarca tiene un total de 57 familias, de las cuales se seleccionan 5 familias en base a los siguientes criterios:

- a) Que tengan entre sus miembros menores de 5 años, sean niños o niñas.
- b) Que acepten participar del proceso de investigación participante y entrevistas abiertas de investigación.

1.3.8 Tecnicas de recolección de datos:

Observación participante y Entrevista abierta con participación de dos antropólogos quechuahablantes.

1.3.9 Analisis e interpretación de la información:

- a) En primer lugar, se procedió a organizar la información en cuanto a los datos básicos recabados de las familias para conocer las características particulares de estas. Se puso énfasis en la historia de la comunidad para contextualizar los procesos culturales.
- b) Luego, se organizó la información en cuanto a los valores, el ciclo vital y los patrones de crianza infantil que son relevantes en las familias de Ninamarca. Esto incluyó, el desarrollo y cuidados del niño, normas de cortesía, valores, tradiciones, creencias, responsabilidades y obligaciones, entre otros.
- c) Luego, se realizó el análisis del contenido y análisis del discurso, procediendo a interpretar, traducir, explicar o comparar los hallazgos del trabajo de campo, enmarcados en el contexto temporal y espacial que corresponda.

CAPITULO II: EL PROCESO HISTORICO Y EL VALOR SIMBOLICO DE LA COMUNIDAD DE NINAMARCA

2.1 ASPECTOS GENERALES DEL ESPACIO COMUNAL

A.- Ubicación geográfica. Ninamarca está ubicada a 3725 m.s.n.m. en el Distrito de Colquepata, Provincia de Paucartambo, Cusco – Perú, con coordenadas geográficas UTM (19L, 18L) E 215704, N 8518218 (Gob. Reg. Cuzco 2012:50) y coordenadas WGS84 13°23'30"S 71°37'19"W. (Geo URI -13.391667, -71.621944).

La expresión gráfica de las coordenadas señaladas se muestra a continuación:



Figura 1: Vista satelital de la Comunidad de Ninamarca y comunidades aledañas. Cusco – Perú. Fuente:

<https://en.wikipedia.org/wiki/Ninamarca>

La comunidad de Ninamarca está ubicada a 21.52 kilómetros del distrito de Paucartambo - en el Kilómetro 83 de la carretera Cusco – Paucartambo -, esto es a tres horas de viaje desde el Cusco en transporte terrestre por la vía troncal que une la ciudad del Cusco y la capital de la provincia de Paucartambo. En la ruta, es reconocida fácilmente por las chullpas pre inca que en ella existen.

Categorizada como caserío y constituida por 57 familias, con número de ubigueo 081103. Ver mapa en: <https://en.wikipedia.org/wiki/Ninamarca>).

B.- Límites. La comunidad de Ninamarca presenta los siguientes límites:

1. Por el Norte, Este y Oeste limita con la comunidad de Umasbamba.
2. Al sudeste limita con la comunidad de "Aire" Inca Paucar¹; en la actualidad lo llaman indistintamente Aire o Inca Paucar.
3. Al Sur limita con la comunidad de "Pumapaqcha", que significa "caída de agua del puma". Comunidad que también en la época de Velasco fuera la ex cooperativa agraria de producción "Manco Ccapac".

Ninamarca se encuentra en una ladera. A la derecha, tenemos la quebrada de Ccascara, accidente geográfico que sirve de límite con la comunidad campesina de Santa Bárbara de Huallhua. Al oeste, existe otra leve depresión que limita con Umasbamba, y al norte; otra quebrada que es recorrida por un riachuelo llamada "río Umasbamba". El sur está cubierto por pajonales que pertenecen a las comunidades campesinas vecinas tales como son: Aire Inca Paucar y Pumapaqcha.

Antes existían tres haciendas, que ahora son comunidades vecinas: Pumapaqcha (Cooperativa Agraria de Producción "Manco Ccapac"), Mahuaypampa y Umasbamba. Los de Aire Inca Paucar, era solo una hacienda que comprendía Huatocto y Mikaypata. Desde el momento que han desaparecido las haciendas con la aplicación de la reforma agraria, ahora son diferentes comunidades.

Existe otro "Ninamarca", que lo conocen con el nombre de "Ninamarca hacienda", (perteneciente al Distrito de Huancarani). La comunidad en la que realizamos la investigación, la gente la identifica como

¹.- En la faena de trilla de cebada del 05 de junio del 99, los comuneros en un descanso al preguntárseles sobre esta comunidad vecina dijeron que su nombre era Aire, posteriormente con la aplicación de la reforma agraria han optado llamarse "Inca Paucar"; en claro deseo de volver a recordar la época Inca en el gobierno de Velasco Alvarado.

"Ninamarca Comunidad" (Distrito de Ccolquepata), adjetivo que se utiliza justamente para distinguirla de aquella, empero ambos dentro de la provincia de Paucartambo.

Para diferenciar claramente "Ninamarca comunidad" de "Ninamarca hacienda", debemos precisar que esta última está ubicada en el Distrito de Huancarani, Provincia de Paucartambo, Region Cusco, clasificada con numero de Ubigueo: 081105, ubicada a una altitud de 3420 m.s.n.m., con las siguientes coordenadas geográficas:

Latitud Sur: 13° 29' 18.1" S (-13.48834916000)

Longitud Oeste: 71° 35' 46.1" W (-71.59614889000)

C.- Superficie. La superficie es aproximadamente de 806 hectáreas entre terrenos de cultivo, pastos naturales y eriazos, de acuerdo al plano catastral expedido por el Ministerio de Agricultura en 1947.

D.- Topografía. De acuerdo a la definición de Javier Pulgar Vidal, Ninamarca se encuentra en la región natural quechua (3450 msnm) y suni (3650 msnm). En la parte más baja cultivan papa "mahuay" y el maíz; y en las partes altas siembran tarwi, ocas e izaño.

Las partes más altas de la comunidad no se pueden clasificar dentro de lo que es la puna porque las comunidades que se encuentran en ese piso ecológico se encuentran más alejadas. Ninamarca tampoco se encuentra en una quebrada, sino que los terrenos como las viviendas se encuentran en ladera. En la comunidad suele soplar mucho viento en todo el año, es el aire caliente que sale de la ceja de selva, en este caso de Ccosñipata. Por la existencia de estos vientos, incluso es más fácil aventar la avena, cebada y trigo, labor que acostumbran realizar solo los miembros

de la familia nuclear, excepto cuando se trata de cereales que son para la gestión comunal.

E.- Red de caminos. De Ninamarca se puede ir a Paucartambo por carretera en unidades móviles, cuyo desplazamiento dura una hora. Ir a pie dura más de dos horas, y el retorno entre dos y media a tres horas. El camino de regreso es escabroso y en ascenso.

Según los habitantes de esta comunidad, para ir de Ninamarca a la capital de la provincia es preferible hacerlo a pie y el retorno en carro. Ellos no tienen dinero, y si poseen algo, hay que ahorrar lo más posible.

Los caminos que existían a través de la historia de Ninamarca, la provincia y otras comunidades campesinas eran varios. Según recuerdan los actores sociales más antiguos de la comunidad, que no forman parte de las cinco familias seleccionadas:

"uno eran los caminos denominados "camino vial" que era producto de la colonia española y servían para el tránsito de carretas halados por mulas".

Refieren la existencia de otro llamado: *"camino inca"*, algunos de éstos desconocidos por ellos, pero obviamente entreverados o confundidos con los actuales caminos de herradura.

Existen caminos de herradura que comunican a las comunidades vecinas y que se utilizan hoy en día. Otros caminos de herradura han desaparecido por desuso natural y al aparecer rutas de mayor rapidez que hacen más fácil el transporte y el comercio.

Aseguran que mucho antes, hace más de 50 años aproximadamente, de Ninamarca al Cusco iban a pie. Pasaban por

Ccolquepata, Sacaca, Pisac, Ccorao, también por Tambomachay, hasta llegar a la ciudad del Cusco.

Como no existían todavía carreteras, las autoridades y los vecinos notables de Paucartambo, se comunicaban mediante un "correista", que recorría a pie desde Paucartambo, para dar alcance al tren que pasaba a las 11 horas por Huambutío. Quien estaba asignado a este tipo de trabajo, su desplazamiento lo hacía cada día, de ida y retorno.

F.- Población y patrón residencial. Ninamarca contaba en 1999, con 57 familias debidamente empadronadas y aproximadamente un total de 285 habitantes.

La población reside durante la mayor parte del año en sus viviendas de la comunidad. Durante la época de maduración de los cultivos, algunas familias se trasladan a las "astanas" o residencias temporales por un periodo de tiempo de aproximadamente un mes.

Las comunidades que sufren procesos de cambio "natural", fijan residencia temporal en los lugares más altos, mientras se da la maduración de cultivos, a fin de mantener el hato ganadero cerca de los pastizales y de paso organizar el trabajo de la familia campesina. Lo anterior no significa que no residan en la parte central de la comunidad.

En una comunidad como Ninamarca, esto se puede hacer voluntariamente porque ellos han sufrido un proceso "artificial" que aceleraron los cambios. Los factores que precipitaron este proceso fueron el crecimiento de la población, la introducción del tractor agrícola, el uso de los abonos químicos y el reparto de alimentos semi industrializados como son la leche en polvo, arroz, azúcar, aceite, etc, que se brindan por trabajos realizados en conservación de recursos naturales.

G.- La vivienda. La vivienda campesina presenta una distribución relativamente dispersa, cada vivienda tiene corral para ganado ovino o vacuno. Además, casi todas las viviendas destinan una pequeña área - debidamente cercada - para realizar siembras tempranas llamadas "mahuay", que serán cosechadas para los carnavales. Estos sembríos necesitan riego y son principalmente de habas y papa.

Las viviendas campesinas están dispersas. Una familia como mínimo tiene una habitación para dormir, una despensa y una cocina pequeña. En medio de esta disposición, hay otro espacio que hace de patio que puede estar cercada o simplemente abierta.

Cabe reflexionar que la vivienda campesina en Ninamarca no puede tener la disposición tal como vemos en las viviendas de otras áreas del mismo Huancarani, Huayllabamba o Chacabamba (todos en Huancarani); así como las que existen en Paruro, donde las viviendas tienen una disposición urbana con el propósito de percibirse como "modernas", tal como era el propósito del proyecto de un Organismo No Gubernamental. En Huallabamba y Chacabamba se puede apreciar algunas de estas "modernas" viviendas abandonadas. Las familias de generaciones más antiguas no pueden ni desean habitar viviendas "modernas", salvo que sean parejas de jóvenes que todavía no tienen tierras ni ganados.

La existencia de ganado implica tener un corral y un patio destinado para guardar los animales en épocas de lluvias. La existencia de cereales requiere de un tendal para aventar el trigo o la avena.

Los vecinos o parientes, cuando visitan a una familia, el anfitrión los recibe en el patio o la cocina, casi nunca en el almacén o troje, porque serán objeto de críticas por los visitantes, según la cantidad de alimentos que tienen. Para ingresar en este espacio hay que ser pariente consanguíneo de la familia.

En algunas viviendas campesinas se observa que tienen corrales definidos que sirven para guardar el ganado ovino del acecho de los zorros. Los vacunos pueden permanecer en el patio, cada ganado está amarrado a una estaca, y de forma similar los equinos.

Cuadro 2: Datos generales de la Comunidad de Ninamarca

Año de reconocimiento	5 de diciembre de 1947
Altitud	3,550 m.s.n.m.
Clima	Húmedo seco a frío. Brisas y viento casi todo el año
Topografía	Accidentado, ubicado en una ladera
Población	Aprox. 285 habitantes
Área	806 has
Piso ecológico	Quechua: 3450 m.s.n.m. Suni: 3650 – 3725 m.s.n.m.

FUENTE: Elaboración propia.

H.- La comunidad de Ninamarca y su anexo Kuchicancha. A 40 minutos de camino del centro poblado, existe un anexo de la comunidad de Ninamarca llamado "Khuchicancha". Los que viven en este anexo quisieran que el resto de los comuneros les llamen "QuispecanCHA", porque ahí todos apellidan Quispe y solamente son cuatro familias. Pero los del centro

poblado de la comunidad de Ninamarca convienen en llamarlos "Khuchicancha" (canchón de cerdos o puercos); por ser nombre original, y porque, en son de broma, aluden al hecho que ahí, entre las cuatro familias, se intercambian las parejas para formar nuevas familias conyugales, igual que los chanchos.

En Ninamarca, por hacerse beneficiario de las ofertas institucionales con alimentos hay cierta desorganización. Han hecho aparecer grupos campesinos como "comunidades" y estos son: Ninrihuarkuna (donde se cuelgan las orejas), Ccorpuna (nombre de un apu extra regional que se encuentra cerca de Arequipa conocido también como Qoropuna o Coropuna), Khuchicancha (corral de cerdos). Han procedido de esa manera con el objeto de beneficiarse con los alimentos que proporciona el Estado y organismos no gubernamentales por los trabajos de conservación de suelos que realizan los comuneros en la misma comunidad:

"Ahora se ha llegado a la conclusión que por la distribución desigual de los alimentos hay críticas, observaciones y resentimientos. Mejor lo unificamos nuevamente a uno solo. Pero, también es verdad que en estos tiempos críticos: "¡Solo con estos alimentos, los hambrientos de "Kuchicancha! Todavía sobreviven, caso contrario que sería de su miserable vida".

Ninamarca no era latifundio, por eso hasta ahora existen costumbres y formas de organización comunal peculiares. Es una comunidad muy antigua "desde el tiempo de los incas"² como asegura el presidente de la comunidad.

². - Ahora sabemos que la comunidad ha sido reconocida como tal, el 5 de diciembre de 1947. Antes de este reconocimiento era una parcialidad o simplemente un ayllu. Ellos conocen su propia "historia" a partir de la tradición oral contadas por sus propios padres, aunque no tienen documentos escritos.

I.- Idioma. El idioma en que se comunican los ninamarkinos es el quechua. Se estima que el 98% habla este idioma.

Algunos profesores, técnicos de las instituciones que les visitan y algunos dirigentes se comunican en castellano.

J.- Divinidades tutelares que protegen la comunidad. Ninamarca está rodeada por divinidades tutelares que moran y cuidan de la comunidad, al mismo tiempo son los antecesores de los hombres de hoy. Uno de nuestros informantes nos hace saber:

“Mi papá nomás me decía que entre el apu Añasqaqa y el otro se están mirando y dicen que ellos tienen su "ch'uru"³, a él nomás te vas a dirigir para que tus ganados no de despeñen, principalmente cuando están de fiesta los ganados. Y cierto ese día todos se han puesto a observar y todos han aceptado que entre ellos estaban mirándose y cierto el apu "Qañaqway" de aquella parte alta se ve claro con Añasqaqa. Cuando te diriges a la tierra solo así los animalitos también procrean, o se encuentran bien de salud, pero lo que conversan entre ellos eso sí que no sabemos, pero los animalitos no se despeñan. Con los especialistas les hacemos mandar agradecimientos a los apus y a la tierra, a veces los buenos paqus nos recomiendan que nos dirijamos siempre a los apus yo pienso que eso nomás habría que hacer. Mi esposa más bien no cree en eso "son tonterías, pretextos porque quieres emborracharte". Y ocurría que cuando compraba ganados vacunos entre ellos se corneaban y ocurrían accidentes, igual con las ovejas y solo cuando se le da agradecimientos permanece tranquilo el hato, pero que los apus hablen entre ellos eso no sé”. Si es que hago los alcanzó

³ Espondilus o “q’ipa” que le da don de mando.

correspondientes todas nuestras ovejitas también se encuentran muy bien, mis toros también andan sanos por el hecho de haber puesto nuestros agradecimientos, en agosto hemos hecho poner esos k'intus con hojas de coca."

Quando los niños nacen muertos la gente suele decir:

"Seguro que no has asperjado a los apus por eso al niño se lo ha recogido"

Antes también decían:

"Este niño se ha muerto por el hecho que con el azadón no le has hecho apretar, ahora ya ha desaparecido. Explicamos mejor lo que dicen: "Es como el niño que viene a este mundo totalmente indefenso, entonces necesita protección, algunos acostumbran hacerlo dormir junto a un cuchillo, puesto que el acero es buen protector de los seres vivos"

Felipe, nos cuenta:

"Dicen que hace mucho tiempo existía un Apu, que se llamaba "Teniente Gobernador", mi papá me ha avisado. Donde actualmente está la escuela había un promontorio y ahí crecía un "ruq'i" [arbusto nativo], que era de temer, era toda una autoridad, dicen que él había gobernado el Ayllu de Ninamarka, a todos los cuidaba. Es como si Ud. fuera el teniente gobernador y nosotros fuésemos los subordinados, los gentiles. En tu poder estaría todo, tú mandarías, todas las cosas marcharan bajo tu mandato, tú hicieras respetar todo. "Anda vayan a buscar a sus pares", así ordenaba y mandaba. Y eran también dos, varón y mujer, así como también su abuela. Todo veían cómo están las cosas, tenían que vigilar todo, las tierras, cuáles son sus nombres todo eso sabían".

El nombre “Teniente gobernador” que utiliza no es original, pero comunica la idea de que dicho personaje era el pionero y fundador de la comunidad. Cuando hablan del “Rey”, recuerdan a los pioneros, fundadores de la comunidad que se difuminan en el pasado y muchas veces mitificados.

Los apus vienen a ser las divinidades masculinas, la tierra la femenina, los gentiles y/o machus son los habitantes antiquísimos, pre incas. Los awkis son los ascendientes inmediatos de los hombres de hoy, pero que se han convertido en divinidades menores con la protección de estos últimos los hombres viven en la faz de la tierra. El mismo informante comienza a mencionar a los Apus de la comunidad:

*“Aquél es “Umahuasco” [cabeza rectangular], este de acá es “Ramírez Uqamucco” [promontorio Ramírez donde hay ocas], “Ninamarka” [ayllu o marka quemado], “Ayapata” [terraplén donde hay difuntos]. **Así es cómo los gentiles hace mucho tiempo a todas las cosas los había nombrado.** Es como ahora nosotros nombráramos las cosas, como si lo estuviéramos bautizando. Toda la tierra, todos los lugares tienen nombres, no hay nada que no tenga denominación. Este de acá se llama Ninamarka, aquí había sido la chacrita de mi papá, ahí pues yo también he hecho mi casita”.*

Continúa nombrándolos:

“Aquel de allá, es el Apu “Añasqaqa” [peña en el que viven zorrinos], Apu “Qispi Qispiyuq” [de rocas y piedras cristalizadas], Apu “Pucara q'asa” [abra alta de donde se divisa casi todo], Apu “Yana qaqa” [peña negra], Apu “Minas pata” [terraplén donde hay minerales]. Así los habían nombrado los abuelos desde antes, desde cuando el mundo había aparecido. Así es cómo todo lo que vemos en el mundo tenían nombres desde que aparecieron en la faz de la tierra, todo era pampa, dicen que había llovido 40 noches y 40 días, por eso

dicen que ahora ni estos cerros ni estas quebradas hubieran existido. El agua al circular sobre la superficie de la tierra había hecho aparecer estas quebradas, cerros y lomas. Los ríos se habían abierto con el agua, los aluviones habían producido zanjas, todo eso me ha contado mi padre”.

Los apus locales en realidad son los awkis, emparentado con los ñawpa machus, antiguos habitantes de una comunidad como Ninamarca. Ascendientes de los ninamarkinos.

Los apus mayores principales son Pitusiray, Awsangate, Khunurama y Salqantay. Los cuatro representan los cuatro puntos cardinales. Se les saluda e invoca para las consultas y curaciones desde cualquier sitio.

Referente a las concepciones de las edades del tiempo, Felipe dice:

“Ahora estamos en el tiempo de “Dios churi” [Dios hijo], cuando termine este, va a comenzar el tiempo del espíritu [Dios espíritu], así me ha avisado mi papá, va a terminar el tiempo de “Dios churi”. El primer tiempo era el de Dios yaya [Dios padre]. En el tiempo del espíritu, nosotros vamos a convertirnos en espíritus, así había sido, mi papá me avisó: “cuando va a terminar el mundo, vamos a ser espíritus, pero ahora nosotros estamos aquí, en el tiempo de “Dios churi”.

Los ninamarkinos conciben que vendrán tiempos mejores. Según ellos, cuando acabe este mundo, se convertirán en espíritus menores que morarán junto a sus divinidades los Apus, dentro de los cerros. El mismo informante respecto al futuro de los hombres en la tierra y por ende de Ninamarca:

“¿Queda poco tiempo, no es cierto que estamos en 1999? (Los datos han sido tomados en el año 1999), pero dicen que en el año 2000 nomás va a terminar este tiempo, falta un año, así hablan. No sé fijamente eso, para qué sin saber voy a decir, dicen que poco a poco van a aparecer los vientos y como para eso ahora hay esos vientos, poco a poco los alimentos van a escasear. Las lluvias también ya no son como los de antes, pareciera que son lluvias que traen enfermedades”.

2.2 EL PROCESO HISTORICO Y EL ESPACIO CULTURAL VALORIZADO

1.2.1 REFERENCIA HISTORICA:

A) Que significa Ninamarka? *“Por eso el profesor que está ahora con nosotros está preguntándonos, ¿cómo era? ¿Por qué se llamaba Ninamarka? Uno y otro me han preguntado: "por qué se llama vuestra comunidad Ninamarka", no sé en absoluto porque habrá sido, tal vez el fuego ha quemado, eso quieren saber, nosotros no sabemos, yo tampoco he preguntado a mi papá”.*

Aunque los pobladores no conocen su historia, asocian el nombre de Ninamarka a que “tal vez el fuego ha quemado”, aspecto que es importante para analizar el significado de Ninamarka.

1) Ninamarka en quechua. Etimológicamente, la palabra Ninamarka surge de la unión de dos palabras que están asociadas al sitio

arqueológico donde se encuentran las chulpas que identifican a la comunidad:

- a) La palabra Nina en quechua significa: *Llama, fuego* (http://www.katari.org/diccionario/search/add_info.php?val=0&id=1717) o "*Fuego, lumbre*" (Gonzales Holguín Diego 1608:179)
- b) La palabra Marka en quechua significa *Pueblo, aldea, señal* (http://www.katari.org/diccionario/search/add_info.php?val=0&id=1531).

Por tal motivo, Ninamarca significaría:

"ayllu o marka [hoy comunidad a partir de Velasco Alvarado] o pueblo (en el sentido de población) que fue quemado por el sol".

Por otro lado, en el Diccionario de Gonzales Holguín, la palabra marka significa: "El valedor o abogado protector" y "El soberano o los altos de la casa" y "lo que se lleva de respecto por si faltare" (Gonzales Holguín Diego 1608:163), o "abogado, arrimo, amparo" (Gonzales Holguín Diego 1608:244),

La palabra Marka también es un distrito territorial compuesto por varios ayllus (CIAT 1970:50).

Marka: *pueblo colonizado*. Posiblemente voz de origen aymara. (Editorial Potosí 1958:125).

2) *Ninamarca en aymara.* La palabra Nina en aymara significa: "*La llama del fuego o lumbre encendida propiamente*" (Bertonio, Juan Ludovico 1608).

La palabra marka en aymara también significa: “*Pueblo*. Suli, Chuqiytu, Pumata, Axura, Jilawi marka: Pueblo de Juli, Chucuto, Pomata, Acora, Hilavi, &c.” y “Inanu. Más de la medida o de lo que es menester. Paya luk'ana markani churitu: díome dos dedos más de la medida”, o “Un juego de algo. “Maya paya markaki anataña: jugar un juego o dos” o “Señal, marca, sello” (Bertonio, Juan Ludovico 1608).

Por tal motivo, en aymara actual la palabra Ninamarka significa “*Señal de Fuego*” o “*Pueblo o aldea de fuego*” o “Fuego de la comarca” (Taboada, Néstor 2004:15)

B) Historia Oral: Orígenes de Ninamarka y demarcación de su identidad⁴

1) La época de los gentiles y las chullpas de Ayamocco. Modesto Aragón Polo de 52 años de edad, secretario general de la Federación Provincial de Campesinos de Paucartambo, nos hace saber las referencias históricas basadas en la tradición oral que cuenta la gente.

Los ninamarkinos aseguran que: “**en otro tiempo cuando salió el sol, quemó a todos los habitantes**”.

De ahí, que el nombre de Ninamarka este asociado a: “*pueblo, ayllu o **marka que fue quemado por el sol***”.

O más específicamente: “**grupo de gente que fue quemada por el sol**”

⁴.- Françoise Lestage muestra que el lugar de nacimiento establece los fundamentos de la identidad andina por el mismo hecho de inscribir al recién nacido en un medio que combina a la vez las dimensiones social, familiar y mítica. Estas definen su pertenencia al linaje paterno o materno, más allá de la comunidad (Lestage, 1995). (Cavagnoud, Robin, et. Al. 2013: 328).

En ese sentido, es interesante tener en cuenta la siguiente leyenda sobre el origen del color negro del plumaje de los cóndores, que es parte de la tradición Anqara de Huancavelica:

"KUNTUR

En la antigüedad todos los cóndores eran blancos como la nieve. Un grupo de valientes cóndores blancos nombraron a su líder para tapar con sus alas el sol. El jefe se dirigió al sol y estiró sus alas. La tierra se oscureció y cayó un frío terrible, no había tarde ni mañana, solo la oscura y fría noche.

*Logrado su propósito, el cóndor regresó, y cuál sería su pena al ver que muy pocos cóndores habían sobrevivido al friaje. Y otra desgracia más: **sus plumas se habían quemado por estar cerca al sol, en vez de plumas blancas tenía totalmente negras.** Con mucha pena, uno de los cóndores le regaló una bufanda blanca.*

***A partir de entonces tenemos también cóndores negros** con bufandas blancas" (Caso, Jesús; Yauri, Valentina 2013:89).*

De esta manera, la acción del sol es determinante para que los cóndores adopten el color negro de sus plumas, de manera similar a la idea que "en otro tiempo cuando salió el sol, quemó a todos los habitantes", se refiere a tener la cara quemada o tostada de la población Marka, que muy bien puede referirse a piel de color negro en su origen, la que con el tiempo y como parte del proceso de adaptación a las condiciones climáticas ha modificado su color de piel para adoptar el actual, que es la caracteriza al hombre del ande.

Los ninamarkinos también describen su pasado en los siguientes términos:

***"todo lo que ahora vemos pelado, era ceja de selva,** crecía de todo no faltaba nada. Los hombres paulatinamente lo han depredado y actualmente hay rastros de esas plantas que ahora se*

*han vuelto silvestres. **Los gentiles tenían frutos que eran comestibles para ellos, pero para nosotros algunos de estos ahora son silvestres. Tenían sus propias papas, izaño, ollucos, tarwi, trigo y coca**".*

Para los ninamarkinos, todos los productos tienen un pasado mítico. Por los caminos de Ninamarca, así como cerros y lomas, se aprecian diferentes plantas que son identificadas como:

"la coca del gentil, la oca del gentil, el izaño del gentil y el tarwi del gentil".

Los ninamarkinos refieren que en "Ayamocco o Ayapata" (promontorio o terraplén donde hay difuntos o restos humanos), que es el lugar donde se encuentran las chullpas - dentro de la tierra – todavía habitan seres míticos llamados gentiles, que actualmente pueden causar males en los humanos. El término gentil es utilizado para toda la humanidad existente en "el tiempo del Dios Padre", no solamente es restringido al pasado inca o pre inca.

De esta manera, los ancestros están omnipresentes en la vida cotidiana de los ninamarkinos, son los intermediarios entre el mundo de los humanos y el mundo de lo desconocido, y desde donde están actúan en todas las esferas del mundo de los vivos.

Agustina, señala:

*"Eso era de los tiempos más antiguos. Cuando todavía no era nuestro tiempo. **Eso es más antiguo que los Incas**. Lo que hay dentro de ellos, son restos mortales de los difuntos. **Son nichos**. Sus casas tenían altares, como nuestras casas tienen puertas. Ahora, los hombres de hoy, lo han destruido todo. Han cultivado papa, habas. Ya no han respetado. Por el borde la carretera hay también restos de habitaciones. Cuando han hecho la carretera, todo lo han botado.*

Cuando todavía no se hizo la carretera, había gran cantidad de estas chullpas. Había restos de tejidos, peines que estaban botados. Yo he vivido hace mucho tiempo ya. Mi mamá había sido de Anta. Mi mamá me contaba y me daba las recomendaciones del caso: "No van a orinar por ahí. Ahí viven los machus, les puede coger el supa". Era prohibido. Ahora ya no es por el hecho que somos bastantes. Pero ahora, también están, pero siempre y cuando te duermas ahí, te cogen los machus".

Chullpas parecidas a las de Ninamarca también existen en la cabecera de la cuenca del río Mapacho, en Cupi, Machu Ccarhuayo y Tínki, todos en Ocongate, Cusco.

No deja de llamar la atención que en estas construcciones, las piedras hayan sido adheridas, una con otra, utilizando barro, ya que en esa zona actualmente no hay agua suficiente para hacer tal trabajo, lo que hace presumir que antiguamente había manantes o puquiales ⁵de agua.

Los ninamarkinos refieren que:

"los gentiles eran seres envidiosos y por eso optaron por secar las fuentes de agua existentes".

Eso explicaría, para ellos, la ausencia de fuentes de agua en la actualidad.

Alberto, refiere lo siguiente:

"Antes, dicen que había bastante agua, resulta que los viejos gentiles o "ñawpa machus", eran demasiado envidiosos unos viejos idiotas; han determinado ocultar el agua en la profundidad. En la actualidad por dentro del cerro hay agua y están apareciendo por ambos flancos de Ayamocco, esa misma agua hemos captado en el

⁵ Puquiales: Fuente de agua para beber.

lado este y los de Umasbamba del oeste, de esta parte nosotros también hemos captado. En realidad, había agua, con eso han hecho barro, pero lo gentiles lo han ocultado, el agua permanece en donde se encuentran los galpones que ocuparon estos seres misteriosos.

Los gentiles ya no tienen presencia, porque nosotros los humanos somos una cantidad más de lo normal, posiblemente nos tengan miedo. Por eso es que la gente no dice que los gentiles están caminando en la penumbra del sol poniente. Cuando la luz del sol por reflejo en las nubes se amarillea, los gentiles ya comienzan a circular, ahora ya no anda, esta hora es malo, es phiru. Tal vez por el hecho que nosotros somos muchos habitantes ya no hay esos rumores, tal vez se debe también a la existencia del petróleo y la gasolina, por la circulación de carros motorizados".

Con este relato se tiene que anteriormente la presencia de los gentiles era las 24 horas del día, pero ahora, su presencia se ha reducido a los momentos donde hay oscuridad, lo que atribuyen al hecho que ahora hay más población, lo que los habría desplazado posiblemente por temor, o tal vez al efecto toxico de los gases emitidos por el petróleo o la gasolina, lo que significa que los gases tendrían el poder de actuar sobre los gentiles. Cualquiera que sea el enfoque, los gentiles siguen siendo motivo de los pensamientos, reflexiones y vida cotidiana de los ninamarkinos.

Agregan:

"Hemos visto que nosotros (Se refiere a los paucartambinos) **pertenecemos al Antisuyo**, por ejemplo, aquellas chullpas que vemos (Se refiere a las chullpas de Ninamarca), son las tumbas funerarias de vuestros awkis (abuelos). Lo que queremos es cuando vengán profesionales como los historiadores... sepan que aquí en Paucartambo había cuatro grandes suyos. Uds. **los**

ninamarkinos pertenecen al suyo de los quechuas. Los otros del lado de **Q'ero pertenecían al suyo de los Q'eros y los del lado de Ch'allabamba eran los "Wuallasuyos"** (Quebrada o hendidura que conserva humedad y permite el crecimiento natural del pasto, favoreciendo el pastoreo, por lo que es un tipo de tierra preferida por los campesinos), por ese lado hay gran cantidad de comunidades que son más de 25. Por el lado del "Antisuyo están los nativos de la ceja de selva y la selva, por ejemplo, los de Huacaria (Nombre dado a un grupo nativo que habita en la selva). "También en la selva por grupos existen todavía silvícolas, todos ellos pertenecían al "Antisuyo", eso es. **La comunidad de Raqchi, era la primera capital del Antisuyo, la segunda capital era el pueblo de Písaq la tercera era Ollantaytampu, y el último de las capitales era lo que es la comunidad de Huatocto.** Lo que está allá es "Wayrimarca" y este de acá Ninamarca. **Yo quisiera que en otro encuentro Uds. sepan cómo había sido. Deben conocer la historia de nuestros antepasados, de nuestros abuelos y nuestros awkis y también de los Apus"**.

Ninamarca es reconocida fácilmente por las llamadas chullpas de Ninamarca que en ella existen, las mismas que están en buen estado de conservación por el mantenimiento que les da el Ministerio de Cultura, que declaró a las Chullpas de Ninamarca como principal sitio arqueológico por Dictamen N°050-2002-INC-C/CTCPA en el año 2002.

De acuerdo con el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo:

"Las chullpas de Ninamarca se ubican en un pequeño promontorio con desniveles pronunciados, situado a una altitud de 3,000 m.s.n.m., son estructuras funerarias de forma cilíndrica y regulares, de la época pre inca que pertenecieron a los Lupacas, grupo cultural aymara que afloró a orillas del Lago Titicaca tras la decadencia del imperio Tiahuanaco-Huari, consta de 23 mausoleos

Íntegros y 7 en estado ruinoso, de materiales esquisto el cual se encuentra in situ .Los mampuestos (unión de piedras) han sido unidos con mortero de barro, gravilla y la inclusión de paja, los muros no exceden los 0.50mts de ancho y los 2.30mts de altura siendo el promedio de las estructuras de 1.30mts en su interior, estas chullpas presentan techos voladizos a manera de aleros. Todo el complejo tuvo un muro hacia el lado sur que encerraba las 30 chullpas, desde su posición se domina todo el valle situado al norte del río Mapacho. Su entorno más cercano por la altitud es la vegetación de ichu con un clima frío, predominando fuertes vientos en horas de tarde.

PARTICULARIDADES

Por su uso este conjunto arqueológico fue una ciudad necrópolis del periodo pre inka. A la distancia da la sensación de divisar un grupo de hongo. Declarado como principal sitio arqueológico por Dictamen N°050-2002-INC-C/CTCPA en el año 2002” (http://www.mincetur.gob.pe/TURISMO/OTROS/inventario%20turistico/Ficha.asp?cod_Ficha=2561).

Más abajo de Ninamarca, a una hora de camino a pie, en Umasbamba, existen restos de construcción inca cerca de un centro ceremonial. El lugar se llama “Inca Rajay” (galpones incas), conocido también con el nombre de “Chihuanpata” (Lugar donde se descansaba). Dicen que ahí iba a ser el “Huchuy Qusqu” (Cuentan en el Distrito de Ccapi – Paruro -, en la cuenca del río Apurímac, que en las comunidades que se consideran a sí mismo como directos descendientes de los Incas, tenía que fundarse la réplica de la ciudad del Cuzco o Cusco Pequeño “Huchuy Qusqu”). Cuando llegaron los españoles, se truncó el proceso, razón por la que tanto Ninamarca como las demás comunidades no cuentan con recursos suficientes para el bienestar de la población.

Agustina, señala:

“Huatocto es un asentamiento humano hecho por un inca que era yerno de otro inca rico. Diciendo que ahí iba a ser el pueblo de Colquepata, no había podido hacer, y por eso se había venido. En el pueblo de Paucartambo más bien había podido construir una iglesia como también un puente. En ese tiempo decía: Solo falta Ccolquepata nomas ya, y así había hecho el pueblo de Paucartambo. Y resulta que había venido por allá arriba. De Huatocto había subido por aire. En Labraqaqa había tratado de hacer otro asentamiento humano llamado “Inti Qawarina”, pero no se había podido hacer tampoco. Desde ahí había continuado el viaje arreando las piedras hasta Ccolquepata. En este pueblo, más abajo, hay una gran peña atravesada. Por encima de ella, arreando las piedras, las había hecho pasar a puro hondazos, llevando a todos sus sirvientes.

2) La época inka. Agustina señala:

*“La comunidad de Ninamarca **apareció en el tiempo de los Incas**. En ese tiempo, **el Inca había andado por aquí**. Se **iba a hacer una réplica del Cusco**, pero va a tomar la denominación de **Qisqay**. Eso había hecho la hermana de María Angola. No había podido hacerlo, y tenía otra hermana mayor, y desde el Cusco verdadero había gritado. Haciendo el asentamiento de **Ccolquepata**, el Inca que ha hecho también **Huatocto** se ha ido a Inti Qawarina, a las alturas de Písaq. Ahí había logrado “amarrar al Sol”, y se había decidido: “De todas maneras voy a ser siempre su yerno. No podría hacer otra cosa, voy a hacer”. Cuando estaba pensando esto, la hermana de María Angola había gritado. Repentinamente, había aparecido un monte. Se había quedado atónito y paralizado. Sin saber qué hacer, y dicen que **el Inca se ha petrificado a las alturas de Písaq**. De ahí se ha convertido en una gran peña.”*

Es necesario contrastar esta información con la información histórica. Sin embargo, la idea que Ninamarca “apareció en el tiempo de los Inkas” puede estar asociada a la idea que los Inkas, por el sistema de los mitimaes, establecieron varias comunidades o pueblos marka a través del Imperio Inca. Esto significaría que desplazaron poblaciones desde Cajamarca a diferentes lugares del imperio, entre ellos el Cusco, dando origen a Ninamarca.

3) Conquista y colonia. Y cuando se refiere a la conquista, señalan:

"Ahora sabemos que cuando llegaron los españoles han matado a los indígenas, les han llevado a las minas. Por ejemplo, por allá por Q'ero hay minas que se llaman "Escopitani", otro "Yahuarcancha", y "Minas q'asa"; por esos lugares hay cuevas por más de cien. Actualmente hay huesos humanos como si fueran leños, imagínense la cantidad de humanos que han muerto.

"Había un profesor apellidado Uscachi de K'allacancha, juntamente que él hemos indagado y encontrado todo eso. En la hoya de Pumachaca hay rastros de haberse dedicado a la minería, alguna vez con Uds. vamos a ir y ahí van a ver que en el suelo hay hoyos, son los boquetes de las minas y dentro hay huesos humanos todo desperdigado. Eso hemos visto, entonces hemos concluido que los españoles habían dado muerte a los humanos que vivían por acá, había muchos castigos y abusos".

La presencia de los españoles es percibida como la causa de un proceso trunco, que explica porque Ninamarca, y las comunidades vecinas, no cuentan con recursos suficientes que permitan el bienestar de la población. La evidencia de hallazgos de restos humanos en las minas es utilizada como respaldo de sus afirmaciones.

4) Republica. Estas comunidades eran "astanas" [residencia temporal con fines de pastoreo], después anexos, para convertirse desde Velasco Alvarado en comunidades nuevas.

"Así era papá, yo voy a hablar [corrobora Felipe] desde la época de los antepasados se realizaban las faenas, hemos entrado a la faena de la luz a Paucartambo. Para el subprefecto había que poner ovejas, llevaban incluso dos o tres. De igual manera, para el teniente gobernador y otras autoridades, le llevaban lo mejor. Que puedes decir, si no hacíamos esto todo era a golpes, a patadas te hacían cargar y todavía te hacía detener con la policía si no queríamos obedecer, así era en el tiempo de nuestros padres. Si nos detenían nos hacían trabajar gratis dos o tres días. Así le hacía a mi hermano mayor Víctor, así trabajábamos para construir la obra de la hidroeléctrica de Paucartambo, desde los 15 años de edad ya entrábamos a trabajar. Nuestros padres nos decían: "Uds. los jóvenes vayan a trabajar en las faenas".

5) Hacienda y reforma agraria. La historia de Ninamarca y su vecina Umasbamba, y a la aparición de ambos al momento de la reforma agraria, se resume en lo siguiente: Umasbamba por ser una comunidad de la parte baja tenía las mejores tierras y pastos, por tanto, era más codiciada por el hacendado; en cambio Ninamarca, tenía las peores tierras, carentes de riesgo, aunque el hacendado se creía con derecho de propiedad por el deseo de disponer de los pastizales.

Lo más reciente que recuerdan los ninamarkinos es a los hacendados que ejercían poder sobre ellos, así como el poder despótico local de las autoridades políticas de la provincia cuando las faenas de limpia de calles, la construcción de la central hidroeléctrica de Paucartambo o la

refacción de la iglesia. De otro lado, muchas costumbres han desaparecido, los ninamarkinos perciben que el mundo cambia, por eso hablan de las tres edades del mundo.

Mucho antes de la existencia y aplicación de la reforma agraria, se produjeron conflictos entre hacendados por el deseo de ejercer propiedad sobre Ninamarka. Cuentan que hace muchos años habían peleado entre ellos por estas causas, llegando incluso a darse muerte.

Según refieren los ninamarkinos, al oeste de la comunidad existía un hacendado apellidado Miranda, que era propietario de la entonces hacienda Umasbamba. Inocencio Miranda la había comprado de un tal Mario Díaz. La habían vendido porque era pelado, árido y seco. Los Díaz trabajaban solo en buenas tierras, Inocencio Miranda al comprarlas, también había tomado interés sólo por las buenas tierras, no de la parte alta donde actualmente está Ninamarka, donde poco a poco la gente se ha ido integrando, hasta que por fin se habían convertido en comunidad. Este hacendado quiso ampliar la extensión de su propiedad afectando a Ninamarka.

La comunidad reaccionó defendiéndose de las ambiciones expansionistas del mencionado hacendado, con un alto costo social y económico. Adicionalmente, se han llevado a cabo diversos juicios que han permitido que la comunidad se mantenga como tal hasta hoy en día.

“Primero los hacendados tenían en su poder tres o cuatro sectores como arriendo, interesados por los pastos de la comunidad, se la apropiaron y anexaron. Luis e Ignacio, como autoridades de Ninamarka, se apropiaron de los terrenos de “Ccollpa pampa”, que pertenecían a Umasbamba, para beneficio de Ninamarka. Esos terrenos están formados por zonas fértiles y zonas

con sal. Los de Umasbamba no reclamaron en ese momento, como se esperaba”.

“Ahora los de Umasbamba son los más listos para todo, son despiertos a medida que han empezado a tener hijos. Esos años había solamente cuatro familias. Los de Ninamarka hubieran logrado más cosas. En Umasbamba estaban Pedro Tacuri, Víctor Huamán y Bernabé que es posterior. Agustín Huamán, que también es mi compadre ha venido después, esa gente era fácil de engañar”.

“Los que eran más flojos y los que tenían miedo, cuando Ninamarka estaba por convertirse en Comunidad escapaban a las alturas, allá por Aire Inca Paucar. Actualmente ahí hay rastros de haber hecho construcciones. Los hacendados les habían infundido miedo, seguro que éste les habrá dicho: "quien será el que hable mal de mí y está en contra mía, les voy a dar muerte carajo". Por eso, se han ido. Solamente tres hombres que representaban a sus respectivas familias, habían sido los más interesados que Ninamarka se convierta a una comunidad y claro, ellos se convirtieron en los propietarios de las mejores tierras”.

Ahora bien, dentro de la misma comunidad también había problemas:

“Antes era Juan y su abuelo Sebastián, el abuelo de Tiburcio era el mismo "rey"⁶, y quien le seguía era la abuela María otra "reina". Por eso, a Valentín le han dado más tierras. Mi suegro también había sido pues de Sayllapata, el padre de mi suegro era Fabián. Mi suegro pues ha nacido acá, a su hijo le ha designado un

⁶ Pioneros fundadores de la comunidad de Ninamarka.

terreno rotativo, a Luis, otro. Todos ellos han estado ubicados en terrenos rotativos, designados por su padre: Juan y su hermana María, a ellos le seguía Domingo.

"Todo eso me contaron pues esos hombres fundadores de la comunidad campesina de Ninamarca. Domingo y Laurencio. La gente antigua aparte de tener casi todo en la mente, [ya que era una cultura ágrafa, basado en la tradición oral], tenían esa cualidad de contar la historia de la comunidad. Así que cuando uno se pone a hablar con la gente antigua es muy bonito, nos cuentan a nosotros para todas las generaciones que vienen. Algunos no entendemos de los linderos, yo tampoco tomaba mucho interés".

"A medida que las personas van madurando, teniendo hijos se van interesando por los terrenos porque se preguntan "¿qué van a legar a sus hijos?, en qué van a trabajar?"; éstos cuando todavía son muy jóvenes no toman ningún interés.

Los hombres antiguos hablaban muy bonito sobre la historia de la comunidad, contaban cómo había sido, dónde estaban los terrenos rotativos, dónde los eriazos, en qué lugares hay hitos, todo eso.

Ese año, en Ninamarca, había aparecido una peste⁷. Hemos llegado donde Luis, habían muerto varios, el padre de Mariano, Marcelo, también de "Valenticha" [gentilicio quechua para referirse a Valentín], después la esposa de Toribio, la peste era demasiado. A Luis no le habrá dado pues esa enfermedad. Mi suegro dice que la gente antes vivía diferente, cocinaban donde uno y otro. Ahora nosotros nos observamos de las riquezas que tenemos, nos

⁷ Se refiere a la peste bubónica pero no dice cuáles eran los síntomas.

envidiamos. Antes tenían otra forma de vida eran mejor organizados. En viernes Santo cocinaban donde uno, al año siguiente donde otro”.

Por el lugar existían tres haciendas, que ahora son comunidades vecinas: Pumapaqcha (Ex-Cooperativa Agraria de Producción "Manco Cápac"), Mahuaypampa y Umasbamba. Los de Aire Inca Paucar, era solo una hacienda que comprendía Huatocto y Mikaypata. Desde el momento que han desaparecido las haciendas con la aplicación de la reforma agraria, ahora son diferentes comunidades.

Los cambios que se han dado a través de la historia de la comunidad son evidentes. La imagen de los incas se encuentra mitificada en la mente de los ninamarkinos. Esa imagen es continuamente recreada y se presenta asociada a los vestigios de Chihuanpata y Huatocto, que eran centros ceremoniales, así como a las chullpas pre incas que existen en Ayamocco.

La imagen de los españoles también se presenta asociada a las evidencias de la cantidad de osamentas que se encuentran en las minas coloniales que existen en "minasq'asa" y otros restos de minas abandonadas en la época colonial.

Ninamarca adquiere su reconocimiento como comunidad, en 1947, a través de la Oficina de Asuntos Indígenas. Este reconocimiento fue refrendado en 1972 por el Gobierno de Juan Velasco Alvarado.

1.2.2 AGRICULTURA

La principal actividad productiva a las que se dedican en Ninamarca es la agricultura, y secundariamente la ganadería.

La población de Ninamarca, que en 1947 era menos de 40 habitantes. A fines de 1998, pasaba de los 285. En 50 años se incrementó en siete veces. El incremento del número de habitantes, y el aumento del hato ganadero, han sido factores relevantes en la producción de los cambios en el uso óptimo de los recursos tierra y pastos.

Las tierras de riego son pocas, debido a la carencia del recurso hídrico. Lo que predomina son las tierras de secano o temporal. Los huertos pequeños que existen en los alrededores de la vivienda campesina son insignificantes.

A) *La propiedad de la tierra.* La propiedad de la tierra en Ninamarca paulatinamente se va haciendo privada. Como comunidad reconocida usufructúan la tierra, pero no ejercen la propiedad, de acuerdo a la ley de tierras. Todavía no han tramitado el título de las tierras, pero por los años que la han usufructuado, la consideran como suya y en propiedad, y nadie osará arrebatárselo ni siquiera el mismo Estado.

Los lugares donde se encuentran las viviendas campesinas - de acuerdo a la visión de los ninamarkinos - les pertenecen, pues sus ancestros les han legado. Han nacido ahí y sus progenitores les han dejado, ahí han hecho su casa, la han cercado para destinarlo para huerto o como canchón para sus animales. Este hecho es suficiente para que ellos se sientan propietarios, y con más razón si han realizado mejoras.

Lo más probable es que la tierra en Ninamarca permanezca como tal, porque están amparados en una suerte de derecho consuetudinario. Nadie tiene interés que los terrenos que usufructúan, tengan título de propiedad individual, porque según ellos tampoco hay ninguna necesidad.

Esto no impide que también compren y vendan tierras bajo los siguientes mecanismos:

a) Cuando el trato se realiza entre ninamarkinos:

Se puede acordar intercambio de tierras bajo la modalidad de trueque. Para ello se tienen en cuenta criterios como cercanía a la vivienda, si los terrenos son de secano o de regadío. Los terrenos de riego tienen más valor que los terrenos de secano, luego de evaluar las conveniencias e inconveniencias, acuerdan equivalencias entre ambas partes de mutuo acuerdo. Estos acuerdos pueden ser tan solo de palabra, y si tienen la posibilidad de redactar un documento lo hacen ante el Teniente Gobernador y el Presidente de la Comunidad quienes actúan de testigos.

También puede haber la modalidad de compra-venta, por la cual se acuerda un valor que puede ser monetario o en especies (generalmente ganado vacuno). Al igual que en el caso anterior, pueden mantener un contrato verbal o escrito.

b) Cuando el trato se realiza entre un ninamarkino y alguien que no es de la comunidad:

Se produce cuando existe un nuevo matrimonio y la mujer es ninamarkina. La familia tiene en cuenta que siendo un matrimonio joven necesitan tierras para vivir, por ello, pueden acordar donarle como parte de la dote una cantidad de tierras. También pueden acordar venderle cuando consideran que debe esforzarse el yerno en conseguir su propia tierra para mantener a su familia.

En el caso del área que ocupa la escuela, la directora del Centro Educativo, la ha hecho reconocer ante registros públicos, constituyéndose en un área que ni la misma comunidad puede afectarla. Al respecto se produjeron algunas contradicciones con la directiva de la comunidad encabezado por su presidente.

Los linderos entre parcelas. Los ninamarkinos marcan sus propiedades con arbustos, promontorios de piedras o una pequeña zanja. En el interior de estas propiedades pastan sus animales.

También hay tierras de uso colectivo, cuyo cultivo se hace a través de faenas, y las cosechas son destinadas para los gastos de la directiva comunal.

B) Significado y modalidades de la propiedad productiva.

Durante el primer Gobierno de Alan García Pérez, la comunidad de Ninamarca recibe en calidad de donación un tractor agrícola para utilizarlo en las labores agrícolas como arado y rastra por turnos en las tierras arables, con la posibilidad de prestar servicios a otras comunidades en forma de alquiler y de esa manera generar fondos propios. Pero, este tractor fue usado como propiedad privada por una de las familias de Ninamarca, hasta que finalmente se malogro. La familia que usufructúo el tractor solicitó en Asamblea Comunal a la Junta Directiva que se mande a arreglar el tractor, pero los comuneros no aceptaron porque argumentaron que ellos no tienen que aportar nada porque no lo usaron, debiendo repararlo la familia que lo malogró. En este caso se trata de diferenciar la responsabilidad comunal de la responsabilidad individual.

El ingreso del tractor en la comunidad permitió aliviar los tiempos en los cuales los comuneros realizaban el barbecho, sobre todo en el centro poblado, lo que incluso les animo a practicar una agricultura intensiva del "descanso regulado comunalmente". Asociado a esta modalidad de agricultura se da el uso de abonos químicos, y en algunos

casos abonos naturales. Pero, esta forma de agricultura también tiene sus desventajas, porque aparecieron nematodos como el Gorgojo de los Andes o qaracasaca que se come a la papa y los tubérculos son de baja calidad.

Si bien antes del ingreso del tractor, en la comunidad se practicaba una agricultura extensiva del "descanso regulado comunalmente" - del que nos habla para todos los Andes del sur Daniel Cotlear-, y que en la comunidad de Ninamarca también se da con todas sus peculiaridades. Paulatinamente, la agricultura que se practica en los alrededores de las viviendas, se intensifica. Una agricultura que aparentemente satisface las necesidades básicas de los habitantes de la comunidad, porque se utiliza abono químico, sin prescindir por supuesto de los abonos naturales. Los cultivos en estos terrenos eran: papa, cebada, avena forrajera y tarwi, y los otros tres terrenos "descansaban", es decir, servían como áreas de pastoreo.

El "funcionamiento" de este sistema rotativo de cultivos puede ser en el sentido de las agujas del reloj o en sentido contrario, o puede darse bajo la forma de cultivos opuestos. Se opta por lo más conveniente, y de esta forma evitar la presencia del gorgojo de los Andes, que suele desplazarse a grandes distancias, siguiendo los cultivos. En Ninamarca, por ser una comunidad muy pequeña, cultivan tomando en cuenta los opuestos, una forma de encontrar alternativas en la lucha contra la plaga.

Lo anterior no significa que las tierras de la parte alta se hayan abandonado, sino que las familias que las siguen trabajando, lo hacen por decisión propia. Los ninamarkinos cultivan las suertes cada año porque las tierras son escasas por el crecimiento demográfico de la población y no pueden hacerlas descansar. Esta decisión es de carácter familiar y no comunal.

La agricultura que practican ahora es en cierto desorden. Los que tienen poco terreno en el mismo Ninamarca se ven obligados a volver a

las alturas. Mientras otros optan por utilizar el riego por aspersión en las partes bajas, como se da en las comunidades vecinas.

La parte alta, es una zona pedregosa, donde crece la paja, casi no hay cultivos, los campesinos pueden llevar libremente sus ganados, los pastizales son de uso comunal. Para tener acceso, simplemente hay que ser "comunero empadronado" y estar al día con sus faenas y asambleas, es decir, cumplir con sus obligaciones, hecho suficiente para tener derechos de acceso al uso de pastos naturales.

Estas áreas se podían utilizar como terrenos de cultivo de papas, cuando el sistema tradicional de rotación de cultivos estaba en vigencia.

El incremento del número de habitantes, la aparición del tractor agrícola, la repartición de alimentos y el uso de abono químico en terrenos de uso intensivo, permitió que pueden sembrar aquellos que quisieran hacerlo, pero con riesgo que se pierdan las cosechas del año, porque los otros ya no lo trabajan, ya no se da el descanso regulado comunalmente (D-R-C), si seguimos el esquema planteado por Cotlear, a esta situación podríamos llamarla "descanso regulado individualmente (D-R-I)".

La adopción de tecnologías modernas como son el riego por aspersión y canales de riego está relacionado al hecho de haber visto la implementación de tecnología similar en Mahuaypampa, Lullucha, Mashuay y Umasbamba como una alternativa en la optimización del uso del recurso agua. Viendo estas ventajas comparativas los actores sociales de Ninamarca están convencidos en su adopción.

En cambio, con el sistema rotativo, disminuían estas plagas. En estos terrenos se cultivaba: papa, habas y cebada. De no sembrar cebada, se puede optar por avena para el mercado o tarwi, dependiendo de sus preferencias. Los terrenos restantes "descansaban", es decir, no se cultivaban, pero servían como áreas de pastoreo.

La escasez de tierras está siendo aliviada en alguna medida gracias a la ampliación de frontera agrícola derivada de la presencia del reservorio.

Aún se mantiene la estrategia de cultivar en diferentes zonas, o pisos ecológicos, para asegurar por lo menos una cosecha que les permita sobrevivir en la siguiente campaña agrícola. El cultivo por pisos ecológicos, y la diversificación de cultivos, son una manera eficiente de disminuir los riesgos propios de la agricultura.

La familia compuesta por los esposos e hijos son considerados una unidad. Cada uno de ellos por separado no alcanza a tener el estatus de representación familiar. Es interesante analizar el caso de las viudas sin hijos, que, a pesar de no ser bien vistas, les reconocen como un miembro más de la comunidad con sus derechos y deberes.

Como puede apreciarse, diversas circunstancias, hacen que el comunero deje progresivamente de lado el sistema tradicional de siembras en forma rotativa, para hacerlo tan solo alrededor de sus viviendas dejando de lado en cierta forma las tierras de la parte alta a pocos interesados quienes, al no hacer acto de presencia, los ganados de otras comunidades ingresan a pastar libremente en perjuicio de los ninamarkinos.

Es importante incidir en el rol que juegan los actores sociales que salen temporalmente de la comunidad - a San Jerónimo o a la ciudad del Cusco -, a trabajar como peones en labores agrícolas en los campos de cultivo de los mencionados lugares. Trabajan también en la elaboración de adobes, ahí precisamente observan lo que hacen otros hombres y cómo optimizan esos recursos para mejorar su economía.

Mención aparte merecen algunos actores sociales que han migrado de otras comunidades. Estos casi siempre vienen con nuevas propuestas de mejorar la realidad de la comunidad de su esposa, no tienen reparos de introducir nuevos cambios, ya que los del lugar temen mucho "al

qué dirán” de sus vecinos y parientes, puesto que casi todos son familiares. Pero los otros no tienen reparos de trabajar temprano, en último caso “ser curiosos para todo”. Tipos como estos, que han alcanzado un nivel de escolaridad mínimo (por ejemplo tercero o quinto grado de primaria), tienen generalmente buenas relaciones con los técnicos que trabajan en las diferentes Organismos No Gubernamentales y son los más atrevidos de pedir apoyo o simplemente preguntar sobre alguna inquietud⁸.

C) El Sistema Parcelario. A medida que uno se aleja de la parte central de la comunidad hacia la parte más alta, ésta va asumiendo una connotación más "colectiva"; en cambio en los lugares donde se encuentran las viviendas campesinas, las tierras se vuelven más privadas. Porque la familia campesina la ha mejorado, cercado y sobre todo lo cultiva cada año.

La concentración de la tierra. Para las personas que viven en Ninamarca, el recurso tierra es importantísimo. Acumular tierra es un ansia de cualquier familia campesina porque cada vez es más escasa, principalmente para las generaciones posteriores o Qipa Wiñaykuna (Generaciones posteriores. Es el equivalente quechua de la frase generaciones futuras en español, y es lo opuesto de Ñaupaq Wiñay o generaciones pasadas).

⁸.- El caso de Mario es especial. Con dos familias de su comunidad se ha unido, quienes son sus compadres. En el lugar denominado "Pata pata" colindante con la comunidad de Pumapaqcha, han construido terrazas de absorción juntamente con PRONAMACHS en convenio con CARE PERU y cuya área aproximada son 02 hectáreas. Este tipo de obras el poblador común y corriente de Ninamarca no lo hace ni lo valora, no se atreve por temor al "que dirán" de sus paisanos. Anotamos, que en África, "Pata pata" hace referencia a una danza sensual, y en idioma xhosa y zulú significa: Tocar, sentir (Stevenson, Angus 2010:1300).

Mucho antes, cuando en Ninamarca habían 4 ó 6 familias, estas "se ganchaban" tierras (Ganchaban: coger, apropiarse, hacerse de). De esta manera, poco a poco se han ido posesionando de tierras, de acuerdo al número de miembros de familia, así como a la fuerza y entereza que tenían. En esa época nadie pudo decir nada, lo importante era "meter mano" (en el sentido de coger herramientas y hacer linderos o cercos). Entonces paulatinamente iban acumulando tierras.

Por ser escaso este recurso, la acumulación de tierras es un proceso que va de lo simple a lo complejo:

Unos recurren a la modalidad de trabajar al partir, en condiciones de medianía, porque el propietario no puede invertir, no tiene la capacidad de financiar los gastos de la siembra, entonces se alía con otro que, si puede hacerlo, de esa manera hacen pactos verbales para trabajar y el producto tienen que repartirse en partes iguales, siempre que en el proceso de realizar sus labores inviertan trabajo también por igual. Si las relaciones de trabajo no son equitativas, uno de ellos se puede sentir con mayor derecho porque ha invertido más trabajo, y por tanto le reclama un poco más de la mitad. Muchas veces el dueño del terreno se queda con la tercera parte del producto, mientras su compañero con las otras dos.

Otra forma de acumular tierras es simplemente mediante la compra-venta. Por un lado, los que tienen condiciones de adquirir un terreno, y por el otro, quien por alguna urgencia decide deshacerse de sus tierras, entonces la vende. Los documentos de compra-venta se hacen solamente ante el presidente de la comunidad y el gobernador, firman un papel y el trato está cerrado.

En la comunidad también hay de aquellos que tienen demasiada ambición por la tierra, si no quieren por las buenas, lo hacen por las malas. Comienzan poniéndoles sus ganados a propósito en los terrenos de aquel que no quiere venderlos. Por causa de los daños ocasionados,

comienzan a discutir, van donde las autoridades y hacen la transacción. Esto es más fácil hacerlo, si los que venden tierras, no tienen hijos que les pueda hacer respetar ante los codiciosos.

Por la concentración de tierras, se producen hechos de violencia interfamiliar, como los observados en Setiembre de 1999, motivados por el pretexto del robo de una bolsa de cemento, pero que en realidad ocultaba el móvil de expandir más áreas a la propiedad de una determinada familia, para lo cual esta familia acuso a la otra de cerrarle el camino de acceso a su casa cuando el otro cultivaba su propiedad.

A medida que las generaciones pasan y la población se incrementa, las áreas de buenas tierras disminuyen. Los padres de familia se preguntan:

"qué tierras les han de legar a sus hijos para que estos aseguren su subsistencia"?. "Para salir adelante, uno debe poner empeño en el trabajo".

Efectivamente lo más codiciado es el recurso tierra, y por ende los pastizales para los ganados; pero ahora ya nadie quiere venderla, a no ser que por matrimonio vayan a otras comunidades donde la futura esposa tenga más recursos. Es decir, la exogamia abre posibilidades.

La dispersión y concentración de tierras es muy dinámica, va cambiando de generación en generación. Una familia puede tener el deseo de poseer más tierras mediante diferentes modalidades, como: herencia, compra-venta, donación, abandono.

La familia que tenga deseos de acumular tierra puede ser motivada por la numerosa prole que tiene. En otros casos, tener mucha carga familiar a cualquiera puede sumirlo en la miseria. Por ello dicen:

"Para salir adelante, uno debe poner empeño en el trabajo".

Son apreciados atributos como: levantarse temprano, ayudar a los demás, estar solícito a cualquier hecho social (nacimientos, matrimonios, fiesta patronal de la comunidad), y sobre todo es muy importante dar al prójimo lo que él quisiera que le obsequien, como son: coca, alimentos crudos o cocidos, así como licor.

En 1988, Ninamarca estaba organizada en función de 6 terrenos rotativos⁹. Los nombres de esos terrenos rotativos, denominado por los ninamarkinos "suertes" eran: Ccorpuna, Ccontaypampa, Kinsa pukyu, Ramírez mocco, Umahuasco, Chuchucalla y Ninamarca. Cada uno de estos terrenos era sembrado periódicamente, mientras las otras tierras eran utilizadas para el pastoreo. El proceso de "privatización" avanza, las personas ejercen derecho de propiedad en la modalidad de usufructo. No pueden volver al anterior sistema. La causa principal es la escasez de pastos. Cuando trabajan como actualmente lo hacen, es más favorable para que los ganados pasten en los bordes de las chacras. En el sistema rotativo se producía una depredación extremada, dado el número de ganados que había incrementado.

En una asamblea general llevada a cabo en el mes de mayo de 1999, se ha debatido el caso de las tres familias que tienen bastantes tierras en situación de eriazas, y por tanto aparentemente abandonadas. Por acuerdo de la mayoría debían ser nuevamente redistribuidos entre todos aquellos que no tienen tierras. Finalmente, no se produjo la nueva distribución de tierras que se acordó en asamblea. Por este motivo, los que no tienen tierras, no deseaban participar en los trabajos de apertura de zanjias para el nuevo canal de riego llamado "Ccochapata".

Es importante tener en cuenta que las viudas, sobre todo las que tienen niños pequeños, no poseen fuerza de trabajo suficiente como

⁹. - La organización comunal en torno al uso óptimo de los terrenos rotativos, se fundamenta en el uso racional del recurso tierra y pastizales para los ganados vacunos y ovinos.

para cultivar las tierras que poseen, y bajo el argumento de “estar abandonadas” sus tierras, se les quiere quitar en beneficio de los hijos de las familias más grandes y poderosas de Ninamarka.

Alberto, respecto a la posesión de tierras dice:

“Antes, las fiestas de San Juan hacían con bandas de músicos, el misayuq pasaba su cargo con esas bandas, ahora, estas bandas también han disminuido en número, solamente existen en lugares distantes. La gente de Ninamarka tenía miedo que la comunidad le quite tierras por no hacer el servicio de los cargos ante la comunidad, entonces; de hecho, de donde sea estabas obligado de traer la banda de músicos, sobre todo hacer los cargos para el patrón San Juan”.

Conflictos por la propiedad de la tierra. Las tierras de riego son pocas, debido a la carencia del recurso hídrico. Lo que predomina son las tierras de secano o temporal. Los huertos pequeños que existen en los alrededores de la vivienda campesina son insignificantes. En referencia a este punto, era inevitable que preguntemos a unos de sus líderes más notables, en este caso a Julián, quien nos vierte sus impresiones:

“Esa gente se había cogido las tierras más grandes de acuerdo al sacrificio hecho, recorriendo por detrás de la “cola del caballo”, ocultándose en la oscuridad de la noche habían “andado” estos hombres. Ninamarka, de la comunidad de Umasbamba a la cual pertenecían la habían transformado en ayllu, en comunidad, así es cómo han llegado a tener tierras, de esas cosas las generaciones posteriores no saben nada; con qué sacrificios, cómo eran esas tierras. Como era en el tiempo de Belaúnde, en las condiciones como se transforma la hacienda en comunidad, en esos términos lo están conceptuando, en esos tiempos la organización era buena, había

respeto, bien vestidos, en las fiestas también: "pasa papá" te decían. Ahora no es así, es como si todos hubiéramos nacido de una sola madre, no hay respeto, ni siquiera hay saludo, nos miramos como ganados, como tampoco hay alguien con buen estudio, por las puras estamos con los cabellos peinados; por esas cosas es que la construcción del actual reservorio para agua tampoco se está logrando, tienen muchas faltas a las faenas, dicen: "ahí no tengo terrenos...". Los que no tienen terrenos podrían tenerlos con el tiempo para el que va a las faenas puede haber terrenos, pueden trocar".

También interviene el ex alcalde vara don Mario, quien opina respecto a la división de opiniones existente dentro de la comunidad:

"Que es lo que hay aquí ahora respecto a la organización, con la introducción de otras sectas religiosas es que nosotros estamos en desunión, hasta de las faenas, ellos no quieren hacer nada, piensan que todo se va a hacer "como cuando nuestro señor nos va a dar todo caído del cielo" así nomás ya quieren, no quieren hacer ningún sacrificio, no quieren ni pensar cómo hacer la faena, dicen: "que no tienen tierras", así nomás quieren permanecer echados, cuando dicen que no tenemos tierras, quieren dividir y quieren que permanezcamos así, es cierto? Todo depende de Dios, si va a terminar el tiempo o no [se refiere al fin del mundo tan pregonado por los Maranathas], nosotros no podemos saberlo, en la mañana están hablando "cojudeces", nosotros los pecadores no sabemos: Sólo lo sabe nuestro Señor, no podemos decir "que yo sé" hermanos".

La disposición de las tierras y pastos esta en relación a la existencia del hato ganadero, principalmente las ovejas. La vida de estos animales con relación a la existencia de illas o enqas que existen en el seno de los apus, puesto que estas divinidades son los propietarios de estos animales. Al respecto Fortunato nos comunica sus ideas en los siguientes términos:

“Si arreamos, las ovejas en las madrugadas dicen que aparecen las enqas¹⁰, uno escucha balar ovejitas, aparecen dice en la tierra. Dicen que en la penumbra puedes ver y oírlos, un poco más de día ya no se ven. Dicen que a tu rebaño se acercan y vienen las ovejas míticas, por eso se incrementa el hato de ovejas”.

Cuando acontecen hechos que tienen que ver con la muerte, los hijos suelen reclamar sus derechos que les toca como herencia. En ese caso tierras y bienes que sus padres están dejando. Los más ancianos suelen morir a causa de infecciones bronco pulmonares. Por ser ancianos no se alimentan adecuadamente y los hijos también los van dejando a su suerte, no le ayudan en sus quehaceres. Tampoco sus padres se sienten bien en la casa de su hijo o hija. Por ejemplo, después de la muerte de la madre de Santos, luego de llorar e insultarse entre hermanos, los asistentes comentan sobre los "avisos" o anuncios previos a la muerte de la madre de los mencionados hermanos. Según ellos, la difunta aparece en sueños, una "forma de anunciar su muerte", una despedida. Los familiares y vecinos comentaban que mejor cuando está en vida haya que haberle dado todas las atenciones, cuidarlo, alimentarlo, vestirlo. Argumentan que no es momento de hablar de las tierras, comentan que los hijos mayores no tienen nada que reclamar, ella sabía a quién darla, si aún hay hijos menores, tiene que quedar para ellos.

También ocurre algo parecido cuando estaba sumamente grave la madre de Alberto, cuando observamos que el Regidor mayor, tiene una madre moribunda y vemos la actitud prepotente respecto a su madre. Le reclama tierras que ya no le corresponde, sino a los menores, porque todavía no han llegado a ser "runas". Su madre que esta postrada en su lecho dice:

"No me hace nada las medicinas del Cusco, tampoco las de Centro de Salud",

¹⁰ Representación simbólica de las ovejas, concretizadas en piedrecillas pequeñas parecidas a estos animales.

Otra de sus hijas asegura:

"Ya le he dado todas las medicinas, que tendrá? El hijo mayor Alberto, que quiere reivindicarse con ella le promete: "Mamá te llevaré a Cusco o sino al Centro de Salud de Paucartambo".

Ella responde:

"Que me van a hacer en el Centro de Salud, ya me he hecho curar, ya he gastado más de 10 soles, va a ser lo mismo, me moriré nomás que vamos a hacer..."

En ese momento empiezan las discrepancias entre los herederos de los terrenos. Los enemigos potenciales de Alberto (la hermana y su cuñada), argumentan:

"Cuando estaba en vida todavía su padre ha debido pedir tierras, pero que en efecto ya le había dado incluso".

Su madre se encuentra resentida por el hecho que le han pegado, tanto él como su mujer. Además, que no le asiste en nada a pesar que vive a escasos 10 metros de distancia, no le apoya ni con alimentos ni en medicinas, tampoco le ayudaba en las labores agrícolas a su propia madre.

Tenemos que señalar que la propiedad de la tierra en Ninamarca es legítima por derecho consuetudinario, puesto que hace como 15 años que no practican la agricultura extensiva de rotación de cultivos.

Algunos terrenos marginales que solo servían para apacentar ganados, con el apoyo de PRONAMACHS, lo han incorporado al sistema de tierras cultivables. Los compañeros que han trabajado lo han hecho a cambio de apoyo con alimentos. Los detalles nos cuentan Mario quien es propietario de estas áreas que suman casi cuatro hectáreas:

"El lugar donde han hecho las terrazas de formación lenta se llama "Ninri warkuna, Qispiqispiyuq qhata y, Trojepata", así se llama esa tierra. Seguro que esta pacha santa tierra me quiere a mí, yo le atiendo y yo ando con buena voluntad, acaso esas tierras me ha dado mi suegro? Por eso ayer cuando he tomado con mi suegro le

he planteado: "y por qué soy un poco odiado? "Porque no me das ese terreno que esta por ahí...". Él dijo: "seguro que va a ser así". Yo le seguía argumentando: "Acaso el Marcos te va a ver cuándo te vayas [te mueras]". Al final dijo "cuando haya buena palabra pues habrá nomás", por eso en broma esta mañana le he hecho recordar, que estará diciendo ahora".

Los ninamarkinos se hacen propietarios de la tierra siempre y cuando sean familias reconocidas como casados y hayan hecho servicio a la comunidad, empezando desde haber desempeñado el cargo de vocal, pasando por ser secretario, también presidente de la comunidad y, sobre todo haberse desempeñado como alcalde vara. Seguidamente hayan realizado mejoras en las parcelas que le han sido asignados y sobre todo que respeten a los mayores. Los malcriados tienden a perder las tierras que la comunidad les ha dado. Sin embargo, el hecho de tener bastante parentela le hace más fuerte socialmente y el resto de comuneros, aunque refunfunen tienen que aceptar la realidad de mayor posesión de tierras, a pesar de ser advenedizos.

D) La agricultura en Ninamarka. Ninamarka es una comunidad predominantemente agrícola. Su producción es para consumo familiar.

Los actores sociales de Ninamarka, en un acto que consideran sagrado y reciproco de agradecimiento a la pacha mama, para sembrar colocan previamente hojas de coca.

Por el uso indiscriminado de insecticidas (pesticidas y fungicidas) se ha producido ruptura del equilibrio ecológico y por tanto la producción agrícola de los últimos años no ha sido buena. Principalmente los cultivos de papa y haba no llegan a completar su ciclo vegetativo porque los insectos devoran sus hojas, incidiendo directamente en la calidad y cantidad de la producción.

Ante la presencia de enfermedades y plagas de insectos, el campesinado sigue utilizando en forma inadecuada y peligrosa estos pesticidas e insecticidas, creyendo que con ello van a salvar sus cultivos. En varias ocasiones los ninamarkinos se han contaminado por el uso de estos productos tóxicos, sin que ellos reparen en el peligro que corren y la muerte que les puede producir. Ellos desconocen por completo los efectos que les puede causar en su salud el consumo de estos productos agrícolas contaminados que utilizan diariamente en la preparación de sus alimentos.

Además de la papa, existen otros tubérculos nativos como los ollucos y las ocas. Estos productos agrícolas se las pueden congelar y convertirlos en una especie de "chuño"¹¹; llamado "linli" (ollucos deshidratados) y "oca qhaya" (ocas deshidratadas) respectivamente; son la única forma posible de guardar estos alimentos por tiempo prolongado.

El ciclo agrícola anual. El ciclo anual de la actividad agrícola comienza en el mes de agosto. Las familias saben que, a partir de las fiestas de la Virgen del Carmen, que es a mediados del mes de julio y el día del patrón Santiago, tienen que poner las primeras siembras llamadas "mahuay". Estos cultivos se hacen en pequeñas áreas cercadas y aledaños a la vivienda de los ninamarkinos, en un lugar cercado para prevenir del daño de los animales. Luego de estas siembras, sigue la siembra grande que se hace en los meses de setiembre, octubre y aún diciembre. Estas siembras son cosechadas en los meses de mayo y junio del año siguiente.

En el siguiente gráfico, se describe la secuencia de actividades que se desarrolla de manera mensual en Ninamarca con motivo del ciclo agrícola anual, precisando el periodo en el que se realiza cada una de dichas actividades.

¹¹. – En Lima el chuño lo conocen con el nombre de "papa negra". En Ninamarca se elabora en las épocas de las heladas más fuertes a partir del tres de mayo hasta mediados de Julio en el lugar "chuñuna pata".

Cuadro 3: Calendario agrícola mensualizado en Ninamarca

CULTIVOS	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Siembra temprana llamada "mahuay": Papa, Habas.							X					
Riego de terrenos en el sector Huaynapata								X				
Siembra de terrenos en Huaynapata												
Siembra en los terrenos llamados "suertes"										X	X	X
Primer aporque (amontonamiento de tierra alrededor de la planta)	X											
Segundo aporque		X										
Roturación de terrenos "suertes", próxima campaña agrícola.			X	X								
Corte de maíz, haba y escarbe de papa				X								
Ciega de avena, cebada y trigo.					X							
Trilla de cereales y celebración de fiestas patronales						X	X	X				
Recojo de leña	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

FUENTE: elaboración propia con datos del trabajo de campo.

En los huertos, a falta de agua, se riega con agua entubada destinada exclusivamente para el consumo humano. Aunque está prohibido hacerlo, algunos corren el riesgo porque no hay sanción y sólo tendrán que soportar las críticas de los demás.

En 1998 por primera vez, se ha puesto siembras adelantadas en el lugar llamado "Waynapata", donde se inauguró el reservorio de riego

por aspersión del mismo nombre, que se hiciera realidad con el apoyo del Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación del Suelo (PRONAMACHCS) y la participación comunal mediante el trabajo en faenas.

El producto de estos cultivos se obtiene con el objeto de tener a disposición papas, habas e incluso choclos para los carnavales, que es una fiesta muy importante y que está relacionado con la renovación y ratificación de las nuevas autoridades tradicionales, los Alcalde Vara.

Seguidamente, la siembra grande se hace en el mes de setiembre, octubre y diciembre. Estas siembras son cosechadas en mayo y junio del año siguiente. En los meses de lluvia como son marzo y abril, trabajan en la roturación de los terrenos que estaban en situación de "descanso", cuya siembra se va a realizar en noviembre. El roturado no se puede hacer en otra fecha porque una vez que pasan las lluvias, el suelo se torna muy seco y duro.

En Ninamarca tienen en proyecto ampliar el sistema de agua entubada para implementar el riego por aspersión que viabilizará el incremento de áreas del cultivo de estos tubérculos, principalmente para solucionar el problema del hambre que suele ser más fuerte en los meses de noviembre, diciembre y enero.

Valor simbólico de la papa y los ritos de fertilidad y emparejamiento. El principal cultivo agrícola es la papa, tubérculo que efectivamente "llena la olla" en los hogares campesinos. Este producto es el alimento preferido por los niños y toda la familia campesina, se la come en forma de sancochado, acompañado de mote de habas, maíz y ají.

En la siembra de la papa los ninamarkinos acostumbran primero escoger a un qullana, que es la persona que va a dirigir la siembra a

pedido del dueño del terreno, incluso con arado. Antes de comenzar con el trabajo, los participantes picchan coca y liban licor en pequeñas cantidades. Luego, el qullana divide el trabajo entre todos los aynis, como: Apertura de surcos, colocado de las semillas, abonamiento y tapado de las semillas de papa.

Antes de colocar las semillas, el qullana prepara tres hojas de coca y los entierra en un espacio de la chacra que consideran sagrado, nombrando a la papa como "Phucha Mama"¹² y se inicia con esto la siembra.

En el primer aporque, cuando está floreciendo la papa, los ninamarkinos entierran tres hojas de coca en el lugar donde consideran pertinente y, con ello inician el aporque.

En los días de siembra las semillas asumen nombres sagrados y la papa que es alimento principal también lo tiene. Al respecto Alberto dice:

"Nosotros a la papa lo llamamos "Santo Roma Mama". Lo denominamos de esa manera porque a toda la familia nos alimenta. A los que nos visitan también la papita lo sancochamos y, le invitamos, este tubérculo entra en todo y para todo, es como si estaríamos lactando la leche de nuestra madre a eso se parece. La papa siempre entra al cuy asado, es el alimento que levanta las otras comidas. En el sancochado también se acompaña con ensaladita, con su huevo pasado. Por eso se llama "Santo Roma Mama"

Al maíz, más bien lo llaman "inches" [proviene de maní] pero, como nosotros no trabajamos mucho maíz entonces para nosotros casi no tiene importancia. A la cebada más bien le decimos "Aquya Mama". Eso decimos por el hecho que ella no se mueve, es como la arena, ella permanece en el troje inmóvil y se pone también

¹² Phucha Mama: Madre de los alimentos, madre de la alimentación.

como la arena dura en los costales, casi no se acaba en la despensa y se encuentra seguro”.

Más adelante conversamos con el joven agricultor Santos, quien nos refiere cómo es la siembra de la papa y cómo se realizan los juegos en las cosechas:

“Primero para que coloquen la semilla ponen en el centro de la chacra kintus¹³, que era práctica común de nuestros abuelos. Ponían con una serie de "medicinas", qañiwa, incienso, sebo de animal, cabeza de pera. Todo eso ponen, soplan y dirigen un aliento, de esta manera las papas producen bien. Nosotros también tal como hacían nuestros padres lo hacemos, tratamos de hacer lo mismo. De acuerdo a eso nuestras papitas crecen bien no le da las enfermedades que existen, y de acuerdo a eso la tierra también le ayuda a los cultivos.

Ponemos 12 pares de hojas enteras de coca, en cuatro hoyos. Ponemos o alcanzamos solo una vez, para comenzar la siembra, cada familia hace este ritual en su respectiva chacra, pero otros solamente soplan el aliento. Llamando a la pachamama (tierra) por su nombre, todos los terrenos tienen sus nombres, una vez hecho esto en forma normal empezamos a sembrar. Los dueños marido y mujer ponemos el alcanzo¹⁴, y recién los que nos acompañan también proceden con su trabajo. Una vez que hacemos esto, seguimos con la labor de la siembra.

En el aporque¹⁵ no ponemos nada, solo soplamos el aliento. Más bien ponemos kintus en la siembra, el escarbe o cosecha

¹³ Hojas de coca enteras que sirve para invocar a las divinidades.

¹⁴ Es el kintu que se les da a las divinidades, en este caso a la tierra.

¹⁵ Es el aireamiento de la tierra, amontonamiento de tierra y deshierbe de malezas.

de las papas. Ponemos todo eso para que las cosechas sean abundantes, que las papas sean grandes.

En la cosecha entre todos los trabajadores juegan a tirarse con papas, entre jóvenes de ambos sexos, incluso participan los más viejos. Al comienzo de la cosecha y al término pues jugamos todos, diciendo: "ahora es nuestra última cosecha del año". Y en eso el jugar y enamorarse entre waynas y sipas está también presente. Se tiran con las papas, que se están pudriendo se remangan la pollera, es curioso el juego. Hasta el punto que el rostro, la espalda, el cuerpo y las piernas, así como las entrepiernas están embadurnados con la papa podrida, por eso a la cosecha de la papa vamos con ropa vieja. Algunos que muestran cólera, pues ya no les fastidiamos, pero al final siempre se ríe, si están renegando entonces hay gente que les siguen tirando, no lo respetamos.

En el momento del escarbe de papas realizan un juego denominado "Wanllay"¹⁶, si uno de los jóvenes está de acuerdo en formar pareja la respuesta es una sonrisa y si no está de acuerdo lo expresa tirando con más fuerza la papa. El juego puede ser empezado por varón o mujer. En el juego están presentes los hechos de enamorarse. Entre maqtas y sipas juegan y se enamoran. Si nos visitamos entre gente que vienen de otros lugares con mayor razón¹⁷ juegan los jóvenes, se tiran con las papas, se remangan la pollera y se tiran con las papas que se están pudriendo, es curioso el juego. Hasta el punto que el rostro, la espalda, el cuerpo y las piernas, así como las entrepiernas están embadurnados con la papa

¹⁶ Wanllay: Consiste en tirarse las papas más grandes entre jóvenes varones y mujeres. Lo que es parte de los juegos de formación de pareja entre los participantes, lo que significa que los jóvenes manifiestan simbólicamente que si viven con ellos pueden cultivar papas de ese tamaño.

¹⁷ La preferencia por los extraños es un indicador que el matrimonio tiende a ser exogámica, lo cual indica que es una sociedad en cambio.

podrida. Reitera que por eso a la cosecha de la papa van con ropa vieja, como una oposición a lo nuevo, joven y fértil para poblar la comunidad.

“En eso de tirarse con papas, unos se resienten otros se ríen. Cuando algunos muestran cólera, pues ya no les fastidiamos, pero al final siempre se ríen, si está renegando entonces hay gente que les siguen tirando con papa podrida, no respetamos a nadie. Si yo quiero a una sipas me interesa su aspecto corporal lo simpática que es y, no tienen nada que hacer los bienes que tengan sus padres. Si su cara no te gustara no lo querrías por nada y si es así, pues aunque sea una "waqcha"¹⁸ y que no tenga nada un "q'ara wasa"¹⁹ o "q'ara siki"²⁰, si hay amor siempre han de quererse.

No es el interés por los bienes, antes los viejos pensaban que todo debe girar en torno a la riqueza, pero el wayna y las sipas si no simpatizan no se quieren. Los padres consiguen hacerlos convivir, pero pasado un tiempo aparecen los problemas, se separan si han tenido hijo es peor, les echan la culpa a sus padres.

Antes los padres decidían con quien iba uno a emparejarse. Hay la tendencia que los padres hagan prevalecer sus preferencias por los bienes que tengan sean tierras y ganados. Al final la nueva pareja decide que hacer al respecto. Tienen que planear desaparecer:

“si realmente tienes interés en la sipas y si de por medio quiere hacerte vivir con otra y si no está para tu gusto, entonces te vas con la sipas que más quieres y mejor si no supieras ningún tipo de antecedente, que haya tenido varios "inkas"²¹.

¹⁸ Huérfano que no tiene parientes.

¹⁹ Literalmente hombre de espalda desnuda, carece de bienes muebles e inmuebles.

²⁰ Mujer de posaderas desnudas, tampoco tiene bienes de tipo alguno.

²¹ Amante varón o mujer.

Se les llama así a aquellas sipas que tienen varios enamorados, ningún wayna querría vivir con ellas.

"Nosotros los waynas tenemos sunqu, y nos amamos cuando tenemos yuyay y sunqu. Cuando me enamoro demasiado y en extremo mi sunqu, me ordena y me hace cometer errores. Pero nuestro yuyay también es bueno pues, uno primero piensa en la mujer que ama y dice "esa mujer había sido buena" y al mismo tiempo tu sunqu está queriéndola y desea estar junto a ella, hasta el punto de decir que quiere dormir con ella hasta no separarse y al mismo tiempo el yuyay está trabajando: "esa mujer está bien, estoy viendo cómo va a pastear sus ganados, de la ropa que tiene también está muy bien". Pienso que tanto el yuyay como el sunqu están, ambos por igual para amar a una sipas. Yo pienso que primero pensaría para estar bien o no, y mi sunqu sentiría siempre, todo saldría de mi sunqu y de mi yuyay".

En efecto, algunos desde el momento que han asumido el "yuyay" se reconocen así mismas como personas; en cambio otros no, tardan demasiado tiempo para ser personas a carta cabal. Otros tantos se valoran como tales, en el primer encuentro de pareja. Analizan la situación cómo va a vivir con su pareja. En la etapa del juntarse ahí ya existe una valoración mucho mejor, valoran su propio trabajo, las cosas que adquieren juntos, no son casados todavía, la convivencia dura entre dos o tres años hasta que los *"caracteres y corazones o "sunqus" se correspondan"*. En el matrimonio ambos adquieren mayor decisión y derechos, así como deberes. Cuando la mujer es viuda se autovalora frente a su familia, hay viudas que se consideran a sí mismas como *"padre y madre"* al mismo tiempo, el sacrificio es doble, así se considera ella misma y, este hecho es reconocido incluso por resto de comuneros.

Actúan como estamos refiriendo porque tienen el temor de los efectos que causara la presencia del nuevo miembro de familia; porque efectivamente suele ocurrir que:

“Al momento de juntarse no son aceptados, al contrario, son criticados, la familia ahí recién empieza a reconocer qué tipo de persona y familia es el varón, hay oposición cuando sus padres se enteran las cualidades negativas del joven, en algunas parejas hay problemas en otros no. Cuando tienen al primer hijo que es varón lo alaban, lo valoran mucho más que a la mujer, a pesar que es "wikwi", "waraka", debido que el hijo varón va a ser fuerza de trabajo y según ellos, el hijo mayor es el que hace respetar el hogar, la familia y la madre”.

En el proceso de almacenamiento de las papas lo hacen ambos cónyuges, pero si se trata de sacar papa del almacén, sólo lo puede hacer la mujer, porque consideran que la papa durará más tiempo en el almacén.

No es casual que los ninamarkinos se fijen en las constelaciones que denominan “qanyas” o “qutus”, el “ojo de llama” y a la vía láctea “mayu”, como señala nuestro informante:

“Miramos las constelaciones o los “qutus²²”, eso es para saber cuándo sembrar. Si los primeros qutus alumbran bien, hay que adelantar la siembra, si el segundo o el tercero, de esa forma sabemos, o puede ser que el primero salga todo tenue entonces no. Si es que el del medio alumbra brillante entonces es para el medio, en último caso si es que el ultimo alumbra bien entonces los cultivos tienen que ser para el ultimo o sea el tercero, eso observamos la misma noche del 24 de junio; esas cosas ya no son como antes tampoco. Antes esas constelaciones salían muy bonitas en medio de un cielo todo limpio, ahora la constelación también está saliendo opaco todo tenue, ya no se puede observar sale igual que los otros.

²² Grupos de estrellas.

Lo anterior hace recordar que en diferentes medios se dan a conocer cambios en el clima, hay lluvias intensas, en lugares donde antes no crecía trigo ahora si crece y desarrolla, las áreas de cultivo de maíz también han aumentado porque el clima es ahora más templado, y no tan frio como hace diez años atrás.

Eso es pues para saber cuándo debemos sembrar si estas siembras vamos a adelantar, atrasar o es para el intermedio, en los tres tienes que fijarte.

La constelación "ojo de llama" está relacionado a un hombre que está arreando una llama, el hombre está yendo hilando, eso es para fijarnos el amanecer, nuestro Dios lo ha determinado, si es la una, dos o tres de la madrugada, a veces amanece mucho después, para eso. En el cielo también hay lo que nosotros conocemos con el nombre de "papa qanya", "uqa qanya", también hay Satanás que está siguiéndole es el sapo.

El mayu²³ lo conocemos siempre con el nombre de río, está volteándose hacia este lado y está amaneciendo así, no es cierto?, el hombre que está yendo al lado de este río, poco a poco se va volteando el río, el río seguro que es del mundo, como estamos hablando Dios nuestro señor lo ha creado pues, seguro que ese río es pues como el río Vilcanota, de ahí vienen las lluvias.

Por otro lado Roberto nos habla algo referente a los animales disecados que llevan colgados en la espalda los danzantes qapaq qullas²⁴:

²³ VIA LACTEA

²⁴ Collabinos ricos

(Objetos simbólicos que propician la lluvia y esto hace que crezca pasto que será consumido por las ovejas). Las vicuñas o llamas no natos, disecados, que suelen llevar colgados los danzantes de la danza qapaq qullas, se denominan "chaska machus" (viejas estrellas).

Valor económico de la papa y otros productos. Los productos agrícolas obtenidos por el campesinado de Ninamarca de acuerdo a las reglas de la oferta y la demanda, tienen poco valor comercial. Si una unidad doméstica familiar encabezado por el padre de familia decidiera llevar la papa al Cusco para venderlos directamente a los consumidores, no lo puede hacer; por el *"tiempo que se pierde"* permaneciendo en el mercado ofreciendo el producto; además de correr el riesgo que los mismos comerciantes *"les quitan los productos"*, casi en forma de asalto, ofreciéndoles precios irrisorios.

Ellos, en el mercado del Cusco, no pueden tampoco distinguir quien es consumidor y quienes los comerciantes que desean revender su producto. Por esta razón, tienen como "mejor alternativa" el dejarla a los comerciantes que tienen puesto de venta conocido. Pero éstos, cuando los productores les cobran casi siempre dicen: "para tu vuelta", "más lueguito..." "mañana", etc., al final, el pago es por partes, y el resto o diferencia, el productor campesino tiene que ir cobrando poco a poco. Se cansa y prácticamente regala la parte que todavía le debe el comerciante: Este le juega prácticamente al cansancio, para no pagarle más.

Fortunato joven agricultor de Ninamarca nos ilustra referente a la agricultura y los precios que se dan en el mercado:

"El riego por aspersión también va a ser en vano, solo va a ser bueno para comer, pero para vender no, los precios son muy bajos. La cebada también en la actualidad está entre cinco o cuatro

soles la arroba, así lo venden. Las cosas de tienda cuestan mucho. Por más que lleves un saco de tus productos, el bultito que vas a traer no es pues grande, sino pequeño, si el azúcar está a dos soles el kilo. Incluso por acá a la misma comunidad un kilo de azúcar está trayéndolo para cambiar con una arroba de papa. Si es que llevamos a otro pueblo ahí también apenas alcanzamos a un kilo y medio, raras veces a dos kilos. Es muy triste la vida del campesino.”

Más adelante, el mismo poblador sostiene:

“Por ejemplo, en el mes de octubre a noviembre sembramos la avena y cosechamos en junio o Julio, así que eso pues estamos sacando casi en un año y ni siquiera tiene buen precio. No se sabe si este año va a tener buen precio o no, dicen que por el lado de Puno ha madurado la avena, cuando los comerciantes compran avena lo llevan para ese lado, como este año ha habido poca helada tal vez por eso. Actualmente, la papa por acá abajo de Paucartambo se encuentra ya para el primer aporque, no va a tener precio tampoco.”

Aunque Alberto dice otra cosa:

“Si es que uno trabaja bien acá en Ninamarca también pues hay resultados, tienes que trabajarlo en su debido tiempo, también debes tener semillas disponibles, los abonos, las herramientas, el par de bueyes para el arado, fácilmente trabajas, si no tienes eso entonces con la fuerza humana nada más, es más difícil.”

La cebada corre parecida suerte. En Huancarani el precio de una arroba (11.5 kilos) de este cereal se equipará con 2 kilos de arroz. A veces es conveniente trabajar avena forrajera, este producto suele llegar a 1.5 soles el kilo, mucho mejor que la cebada. Pero si se satura en el mercado también bajan de precio. Como refieren nuestros informantes solo

los proyectos u Organismos No Gubernamentales (ONG) lo adquieren con regular precio.

Los otros productos como son ocas, ollucos e izaño, así como el tarwi sirven casi exclusivamente para el consumo de la unidad doméstica, en los mercados señalados más arriba no la compran como la papa, excepto otras familias de diferentes comunidades.

Cabe puntualizar que en lugares donde jamás cultivaban plantas de maíz, aparece estas. Ante esto, ellos se limitan a decir: "*los tiempos están cambiando*", indicando que la tierra tendrá un fin apocalíptico. El maíz es muy apetecido por los ninamarkinos. Solo lo cultivan en pequeñas áreas, en la quebrada de Ccascara, que se encuentra más abajo del reservorio de agua para riego llamada "Huaynapata".

1.2.3 GANADERIA

La escasez de pastos hace que la comunidad no tenga mucho ganado vacuno. El incremento del número de habitantes y del hatu ganadero de ovinos, vacunos, así como equinos, ha hecho que las pasturas de la parte alta ya no sean suficientes para el ganado. No hay canales de riego, solo "*ojos*" de agua o manantes que son utilizados como abrevaderos para los animales, excepto la caída de lluvias en determinados meses del año, de diciembre a abril.

A continuación, se muestra las actividades pecuarias que se realizan mes a mes en Ninamarca, donde se muestra la relación de la actividad pecuaria con la época seca y de lluvia, así como las actividades económicas relacionadas con esta actividad ganadera.

Cuadro 4: Calendario pecuario mensualizado en Ninamarca

ACTIVIDADES	EN	FE	MA	AB	MA	JU	JU	AG	SE	OC	NO	DI	OBSERVACIONES
	E	B	R	R	Y	N	L	O	T	T	V	C	
Pastoreo en época de secas						---	---	---	---	---	---	---	
Pastoreo en época de lluvias	---	---	---	---	---	---							Hay que llevarlos al lugar a diario
Esquila ovejas		--	---										
Venta de Vacunos						---	---						Una vez que estén gordos
Venta Ovinos						---	---	---					
Cría de caballos													No se vende, mueren sirviendo
Beneficio cerdos							---	---	---	---	---		
Beneficio animales menores	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	

FUENTE: Elaboración propia en base a trabajo de campo.

A) Valor de la ganadería. Compartiendo puntos de vista con los comuneros de Ninamarca, consideran que poseer ganado y de los

buenos es importante para su economía, pero la escasez de pastos ha hecho que haya ganados criollos que apenas logran mantenerse vivos, principalmente en la época de sequía, peor en el mes de noviembre que no hay lluvias ni pastos. En esta situación, se han dado casos que los ganados de por sí caen para no levantarse más, a consecuencia de falta de fuerzas de estos animales.

Tampoco es bueno incorporar ganado mejorado, ello implicará tener condiciones y bases técnicas adecuadas sobre todo relacionado a infraestructura que los campesinos desconocen. Por ejemplo, todo cuanto respecta a la alimentación, crianza y tratamiento de las enfermedades de estos animales; razón por la cual es preferible tener ganado criollo que se ha adaptado muy bien en la zona.

Los comuneros más decididos piensan:

"¿cómo puede mejorar la alimentación de nuestros ganados?".

Deciden aproximarse lo más posible a las praderas naturales, para lo cual tienen que construir una choza, en un determinado lugar llamado "astana"²⁵. Esto permite que los ganados acorten distancias, en lugar de recorrer más de una hora o una hora y media desde la vivienda campesina. Con esta modalidad se disminuye el tiempo del traslado. Esto tiene otro objeto, abonar el área donde pernoctarán los ganados que al año siguiente será destinado para sembrar papa en áreas pequeñas pero cercadas cuyos productos son las famosas papas "mahuay" y que suelen ser de muy buena calidad.

²⁵.- Residencia temporal en los meses de enero, febrero y marzo que es para acortar la distancia en el desplazamiento del ganado desde el corral de los animales hasta los pastizales. También facilita el traslado de guano de corral a los lugares donde se realizarán las siembras.

Esta práctica se da anualmente. En las comunidades llamadas "provincias altas", tienen más desarrollada esta técnica. El corral temporal que el año anterior ha servido como tal, donde obviamente hay bastante bosta y boñiga de vacas y ovejas, permite que la tierra se haya fertilizado adecuadamente, para producir tubérculos de calidad.

B) Valor cultural de los ganados. Así como las comunidades tienen sus respectivos santos patronos, también los ganados vacunos tienen al Santo Patrón que les protege, que en este caso es San Marcos, el Santo patrono de Ninamarca lo es de las ovejas, como nuestros entrevistados lo sostienen:

“(San Juan y ovejas) El patrón San Juan es considerado como el "dueño" de las ovejas. Este día es especial, las familias encabezadas por la madre de familia, preparan comidas especiales, es considerado como un día "grande", estas comidas consisten en caldo de gallina, acompañado de papas enteras, chuño y arroz. El segundo plato puede ser ajiacos de ollucos picados en cuadraditos acompañado de arvejas, arroz graneado y encima de todo ello con pedazos de carne de cuy asado o de gallina y una tortilla.”

Y más adelante, refiriéndose a los mismos actos de propiciación de estos animales, la informante señala:

“Los ritos de propiciación, lo hacemos con mucha devoción, no es hacer brujería sino saludamos a la tierra, alcanzamos lo que podemos brindarle, para que las ovejas anden bien. Cada una de las tierras tiene su propio nombre. Este acto hay que hacerlo con toda fe y cariño. Por eso a los “perros silvestres” [zorros], la tierra y los apus los hacen a un lado, de manera que no puedan capturar a las ovejas y, no ocurran desgracias. Las ovejas en su rebaño se encuentran del todo intactas, de esa manera la misma tierra los

protege. Así como nosotros los humanos, la tierra y los apus también eran personajes, entonces ellos protegen ahora a esos animales. Incluso lo que estoy hablando en este momento están escuchando y de hecho constatando si estoy hablando bien o no”.

Los ritos que tienen que ver con los actos que anulan su incremento, también alcanzan pagos o platos rituales:

“Para los zorros ponen bloqueos o cierres. Eso se hace con un "paqu"²⁶, pero nosotros como curanderos sahumamos, hacemos los samis [parabienes con aliento] a los apus, la tierra. Los paqus llaman a las divinidades y dicen "¿quiénes son aquellos que tienen perros?". Nosotros no hacemos eso, no somos paqus, lo único que ponemos son hojas enteras de coca llamada k'intus²⁷ para la tierra, sabemos los nombres de esas tierras y de esa manera escogemos esas hojas, nada más”.

Como hemos observado, según los informantes no es lícito denominar a los lobos por su verdadero nombre, en español zorro y en quechua “atuq”.

“Más bien hay que llamarlo pascual, lari, ñiñuku o compadre; dependiendo del lugar que uno se encuentre. Parece que son los perros de las divinidades andinas, es preferible llamarlos por su nombre sagrado mítico. De esa manera se mantiene el orden y el respeto entre los hombres los animales y todas las divinidades”.

C) Rendimiento económico del ganado. La ganadería ha sido una actividad complementaria a la agricultura. Las familias que se dedican a la labranza, una vez cosechados los productos dejan los restos que sirven como forraje. También hay pasturas en los alrededores o linderos

²⁶ Hechicero de las comunidades alto andinas, generalmente está asociado a la maldad que hacen a sus adversarios.

²⁷ Hojas de coca enteras que se ofrece a la tierra simbólicamente que puede ser enterrada o incinerada. Estos actos rituales se realizan en agosto y en los carnavales.

de los cultivos, por ejemplo, los rastrojos de avena o cebada recientemente cegada, sirven para la alimentación de estos animales, los mismos que escasean en los meses de octubre y noviembre.

En el mes de abril o mayo de cada año, los ganados están disponibles para su venta. Para estar en condiciones de ser vendido, mínimamente tienen que pasar cuatro años. La familia que desea vender, lo hace en la feria dominical de Combapata (Canchis) y lo trasladan generalmente en camión; a veces puede ocurrir que los mismos manaderos (mal llamado ganaderos o comerciantes de ganado), se presentan en las casas y preguntan si tienen ganados para vender. Estos generalmente vienen a engañarles, mostrándoles billetes en cantidad, pero de baja denominación.

El precio de los ganados no es como los ninamarkinos esperan que sea; son muy bajos en comparación a los costos de los productos industrializados que se ofertan en el mercado dominical. El precio de un buen toro de cuatro años está entre 600 a 700 nuevos soles. Está generalizada la costumbre que cuando uno vende un ganado, debe comprar en reposición una ternera, un becerro o un torete, porque si no hay otro en representación del que fue vendido, de acuerdo a sus creencias, va a disminuir o desaparecer el número del hato.

Los ovinos en forma de carcasa son comercializados en la feria dominical de Huancarani, es adquirida por las comerciantes que vienen de la ciudad del Cusco. El precio que compran estos comerciantes es de 3.5 y 4 nuevos soles el kilo. Claramente se ve cómo los intermediarios son quienes se benefician con la diferencia, el campesino lleva la peor parte; además que estos comerciantes llevan la carne a los consumidores en la ciudad de Cusco o el distrito de San Jerónimo incrementándoles en precio y con peso disminuido en perjuicio de los consumidores ciudadanos y los productores del campo.

La amplia descripción de la comunidad que se ha presentado se basa en la necesidad de conocer el contexto en el cual es formado el niño para la vida adulta porque el permanecer como residente en la comunidad durante la adultez es la opción más importante entre los ninamarkinos.

CAPITULO III: SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA Y LOS CICLOS DE VIDA

3.1 SISTEMAS DE VIDA Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN DE LA FAMILIA - HOGAR

A) *La pareja*

Es común que las mujeres, por el tipo de matrimonio existente, sean llevadas por el pretendiente a la casa de su padre, porque si no es así estará infringiendo uno de las normas o tradiciones observadas por la cultura a la cual pertenecen, y por lo tanto serán criticados. En la actualidad en algunas comunidades ya están siendo aceptado que la mujer también pueda presentar a su futuro esposo a la casa de sus padres; pero los suegros y más que todos los familiares le hacen sufrir, diciendo a su hija que debe llevar a su marido donde sea peor porque no tiene nada, les dicen, por ejemplo:” *q’ara wasa maqt’a*” (espalda pelada).

De lo anterior se desprende que para los ninamarkinos a la mujer “lógicamente” no hay que educarla en la escuela, sino destinarla a las labores reproductivas biológicas y sociales que le competen como mujer en la formación de su propio hogar. Su esposo tiene que procurarle de todo lo necesario para que esa nueva familia pueda vivir y desenvolverse.

La mujer vive en la casa de sus suegros, generalmente las hijas son criticadas en caso que regresan con su pareja de cualquier sitio y dicen: “*qari pusantin chayamuwasqa*” (había vuelto trayéndose a un hombre) y hacen saber a todos “si pasa cualquier cosa, ellos (los padres) no se responsabilizan de sus problemas. La madre el posteriormente criticara a su vez la actitud de la hija de su consuegra, resaltando la actitud del hijo amado: “mi hijo anda suelto”.

Mucho antes, los padres se encargaban de conseguir pareja, cuando no había ningún compromiso entre los novios se denominaba el “*hanku tapukuy*” (pedido de mano en “crudo”) y si es que había compromisos previos, el hijo llevaba a su casa y presentaba a sus padres y a partir de ahí empezaba a ayudar en la casa, como sucede en la comunidad de Ninamarca.

Si los hijos por decisión propia escogían a su pareja al margen de la voluntad de sus padres, estos no le daban la herencia correspondiente, o al menos los amenazaban con desheredarlos, porque se está uniendo con una cualquiera que no tiene ninguna dote.

De modo similar, el padre “sabe” que su nuera viene casi sin nada a la casa paterna; es decir, el intercambio de mujeres se hace teniendo en cuenta relaciones igualitarias y reciprocas. El tipo de matrimonio en la comunidad de Ninamarca es patrilocal, con ligeras variaciones matrilocales pero que al final termina en el tipo neo-virilocal.

En el proceso de socialización primaria, las hijas mujeres van asumiendo roles inherentes a su sexo, ellas son las que se quedan más

continuamente y junto a su madre. Los roles por sexo están claramente definidos.

Aparentemente en el hombre y la mujer andina está permitido que tenga su primer hijo de soltería; es decir, aquella que ha tenido el primer hijo está aprobado socialmente y es de consenso entre todos que "*ellos pueden tener descendencia*". Considerado también como la primera experiencia; por tanto, puede casarse. Este hijo "*no es problema*" como puede serlo en otros contextos culturales, ya que va a servir como apoyo de los padres, cuando estos sean ancianos, es decir, generalmente los hijos de soltería son entregados a los abuelos.

Los matrimonios ninamarkinos en la generalidad de los casos cuentan con un promedio de más de 6 hijos. Antes en la década de los 60 y 70, las familias tenían hasta 12 hijos, lo relacionan con los 12 apóstoles de los cuales se sentían orgullosos. Por ejemplo, en Santo Tomas de Chumbivilcas se dice que entre todos tienen "*más de una mujer*" (la esposa y la amante) todos aceptan este hecho, el chumbivilcano se siente orgulloso; al contrario, aquel que solo tiene uno, no es digno de un "*gorilazo*" macho. Entre risas expresan estas ideas en las fiestas patronales, en las corridas o en las peleas rituales que se producen en navidad. Aquí por lo agreste e inhóspito de la geografía, por el hecho que para subsistir tienen que trabajar duro desplazándose a grandes distancias y por tener que defenderse del abigeato, desean tener también preferentemente hijos varones que pueda defender a la familia que se siente amenazada por sus enemigos.

Es normal que en las comunidades de esta provincia una familia tenga 7 u 8 hijos varones y que a temprana edad ya sepan montar a caballo, degollar ovejas e incluso acompañar en las correrías de abigeato. Frente a este hecho, donde la justicia es corrupta, las familias necesitan tener varios hijos, para que les hagan respetar cuando sean ancianos. Aquí aparentemente no importa que los hijos sean "*q'aqas*" (bastardos), hijos no legítimos, lo importante es que sean varones.

Si uno tiene la “mala suerte” de tener solo hijas (que también serán llevadas a lugares desconocidos y solo sabe Dios por quien) entonces *“es lógico que pueda buscar otra mujer con la que quizá pueda tener hijos varones”*, relación que puede terminar en el rompimiento del primer compromiso de pareja o puede mantenerse *“tal como esta”*, pero en forma oculta. Al final si se hace público *“no hay problema si todos están en esa situación”*

De modo similar en Ninamarca, las mujeres que no tienen hijos, lloran su desventura, hacen el intento de ganar el cariño de sus sobrinos, pero no lo logran, estas mujeres se encuentran a su suerte.

Por los paradigmas que se cultivan en las comunidades como Ninamarca, el hijo *“phiwi”* (primerizo) aparentemente tiene todos los privilegios, porque se tiene la creencia que ellos serán los que trabajen cuando los padres estén ancianos y que finalmente cuiden a los miembros de la familia vivos cuando aquellos mueran, *“haga respetar la casa”*.²⁸

En cambio, las mujercitas (como volvemos a decir), *“donde todavía lo llevarán”*, para bien o para mal; lo que debe destacar aquí es que a la hija mujer no se le presta la debida atención, porque ellas han nacido para ser *“llevadas”* protegidos por la fuerza del esposo y los familiares de él, una vez que ella se ha instalado en la nueva casa.

A los hijos intermedios les denominan *“chawpiwawakuna”*, son aceptados por los padres sean del sexo que sean, pero preferible que sean varones, porque implica que estos también traerán nueras, que le servirán a sus padres, en la preparación de la comida para las labores agrícolas, en los hilados y tejidos que pueda hacer sobre todo mostrar sus habilidades. La tendencia es endogámica, solo así los padres saben qué tipo de bienes

²⁸ Sostenemos esto porque en Chumbivilcas y las comunidades de su ámbito, aun se practica el matrimonio por rapto. A las jóvenes casaderas se les ve casi siempre acompañadas por sus hermanos, padre o familiares para no ser presa fácil de los jóvenes enamorados que desean tener parejas, pero para lograr su propósito raptan a la muchacha.

tienen, y cuanto pueden expandirse las tierras, incrementar el hato de ganados, pueden decir en algún momento: *“mis tierras o mis ganados”*.

Seguidamente aquí puede aparecer otro hijo pero que puede ser *“suq’a”*, gentil o *“machusqa”* (de los gentiles o poseído por los viejos antiguos, poseído por estos personajes míticos. Esto ocurre generalmente cuando la mujer ha ido a lugares prohibidos y en un sueño accidental se ha introducido el gentil en ella, o que en sueños ella ha tenido relaciones sexuales con el machu, por tanto, va a dar un niño que lo posee el suq’a. Estos niños se caracterizan porque son flacos, tienen los dientes blanquecinos, gustan de comidas deliciosas y comen de a poquitos. Los ojos los tienen hundidos, brazos delgados, tampoco pueden crecer como lo hacen los demás niños; todas estas características descritas son atribuidas a estos personajes.

Para salvar a este niño hay que hacerla curar con los curanderos *“hasta por tres veces”*. Primero se llama el *“animo”* que se ha separado del cuerpo, hacer que vuelva al cuerpo del enfermo. Otra forma de curarse es enterrarlos en heces de ganado vacuno recientemente degollado o también bañarlos en un alto concentrado de grasas animales. Según ellos estas *“medicinas”* curan y anulan el *“suq’a”* que tienen los enfermos. El *“suq’a también coge a los adultos que aparece en los carnavales, en el cenit en la penumbra de las madrugadas: Salen a bailar en las “qhaswas”* en el que participan los solteros(as). El gentil aparece generalmente como varon y se introduce en la fiesta y enamora a las mujeres, llegando a poseerlas. Si las mujeres se dan cuenta, disimuladamente le amarran de la cintura una pita para identificarlos, pero cuando amanece desaparece y solo el hilo sigue para desaparecer en la roca.

También cuentan que varias mujeres se han embarazado para los machus o gentiles. Estos seres aparecen en las noches oscuras tomando la apariencia de sus maridos, incluso con la misma voz, el aspecto general, incluso la ropa cuando el esposo está ausente.

Estos seres temen mucho a las velas, por eso hay que estar con la vela prendida para identificar quien entra dentro de la casa. Si es que una está en la oscuridad fácilmente se introduce, fingiendo la voz de su marido. Una vez que han tenido relaciones sexuales, conversan sus problemas cuando el día está clareando. Más o menos a las cuatro de la mañana sale de la casa alegando que tiene que ir al trabajo. De esa manera la mujer no le reconoce y queda embarazada para el machu.

Refieren que a los machus les gusta el guiso de quinua, cuando se retira recomienda que les prepare este alimento, pero sin sal: cuando vuelva saborea el guiso, no permite que su ocasional esposa se levante a calentarla y servirle, en la oscuridad come a gusto la comida.

El hijo de estos gentiles nace flaquito, la mitad del cuerpo gordo y la otra mitad delgado. Unos de los brazos y piernas son flacos y los otros son gordos. En otros casos nacen solamente con un ojo, nariz aplastada boca grande, dientes grandes. Después de permanecer con vida algunas horas de haber nacido, llegan a morir (testimonio de Rafaela Lanconi de Huamanchrpa Santiago Cusco).

Finalmente tenemos a los últimos hijos denominados “*chanaku*”, llamado por ellos a manera de chiste “*qunchu puchu*”, *ñuñu puchu*” (la última semilla o los que lactan la última leche materna). Generalmente estos niños son los más queridos, los más “*vivos*” (hábiles) e inteligentes, los que le acompañaran a sus padres hasta la vejez, si es que cualquiera de sus nietos, no elige venir a vivir con ellos. Los bienes que tienen los padres son legados a este último, porque tal vez ya no tiene los privilegios que han tenido los primeros y por tanto los que necesita más apoyo.

El carácter de los niños en Ninamarca, es heterogéneo como en cualquier sociedad, todo depende de sus padres. Hay padres que pelean mucho, los niños crecen asustados, traumatizados; proceden de un hogar en el

que hay muchos conflictos. En cambio, hay familias que no tienen problemas de ese tipo, entonces se tiene niños de buen carácter, algo que es inherente a su edad y personalidad, son alegres emocionalmente bien equilibrados. Es muy notorio, son muy inquietos, hacen las cosas con rapidez y dicen que es “*chaqchucha*”, que significa que son muy vivos. Al final todos los niños son diferentes, su carácter y su manera de ser, su personalidad, depende el medio en el que se han desarrollado.

Los mitos, cuentos, las creencias les cuentan sus padres, los parientes, así como a sus abuelos. Estos últimos son los más experimentados, les cuentan historias y hechos que cuando ellos eran jóvenes, han oído o visto. Frente a ellos los niños escuchan estupefactos, imaginando hechos de épocas pretéritas.

Los niños acompañan a sus padres en las actividades agropecuarias y casi siempre ayudan en el aporque; los más tiernos van a pastorear los ganados. Recoger leña para preparar los alimentos de la familia y pasto para los cuyes mientras los más pequeños permanecen en la espalda de su madre.

Como todos los padres de familia, tienen aspiraciones para sus hijos; quieren lo mejor para sus hijos. Pero en Ninamarca de acuerdo a sus posibilidades quieren que sean los mejores agricultores, que tengan buenas tierras de cultivo y abundante pasto para sus ganados; y “*si tienen suerte tal vez pueden llegar a ser profesores o policías para que a sus padres les hagan respetar*”.

Los papas quieren que sus hijos sean varones; en cambio algunas madres desean que sean mujeres que les ayuden en los quehaceres domésticos, pero más prefieren que sean varones porque “*las mujeres sufren mucho*”, indican que sus sufrimientos como mujeres “*termine en ellas, pero ya no en sus hijas*”; y que mejor que tengan hijos varones que hagan respetar a la familia.

La cantidad y calidad de tierras y bienes (casa, artefactos, etc.) les dan a los hijos varones. Por ejemplo, la distribución de los bienes como herencia es como sigue: Las tierras que han heredado sus madres les corresponde solamente a las hijas y los del padre son distribuidas a los hijos varones. Entonces, las mujeres siempre han estado en desventaja frente a los varones desde siempre, y las tierras adquiridas dentro del matrimonio son repartidas entre todos los hijos, pero siempre en menor cantidad a las mujeres.

En el tipo de matrimonio y residencia aprobado socialmente, las nueras tienden a ser idealizadas, pero también criticadas principalmente por la futura suegra. Esta suele aborrecerla en extremo hasta el punto de influir a veces terminantemente en la elección que haya hecho su hijo. Estas críticas se agudizan mucho más porque la nuera casi no tiene bienes que le haya legado sus padres, razón suficiente para que se encuentre al servicio de los padres de él.

Efectivamente el matrimonio andino se mueve bajo paradigmas que ellos lo han ido manteniendo, algunas de ellas podemos resumirlas en los siguientes: la mujer debe saber ordeñar las vacas, saber moler ají que es de preferencia del componente de la familia, levantarse temprano y sobre todo ser activa, etc.

Las suegras a propósito suelen dar a la nuera papas menudas que son las más difíciles de pelar llamadas "*qachun waqachi*"²⁹ y un cuchillo artesanal y motoso (llamado en broma "*suegra qatikachana*" (cuchillo que sirve para corretear a la suegra).

Saber elaborar queso, preparar buena chicha, saber hacer finos hilados para ponchos y "*llicllas*" (mantillas). Las suegras suelen

²⁹ Estas papas tienen formas caprichosas, por el número de brotes (ojos) hacen que sea difícil pelarlas. Además, que ellas deben hacer que las cáscaras, estén bien delgadas. Lo ideal es que la nuera debe pelarlas sin hacer perder la forma original de la papa, caso contrario serán criticadas e insultadas de "*waylakas*".

entregar una porción de lana de oveja “*phichun*” (lana tosca); pero si le da de la lana suave también debe hilarla muy fino.

Una vez que ya convive con su esposo, ella tiene que tejerle un poncho, una chalina o un birrete de lana de oveja. Aunque el esposo mande hacer tejer la bayeta (aunque en algunas comunidades lo hacen también las mujeres) para la confección de la pollera de su esposa e hijos (comunidad de Patacancha, Urubamba y en Marcaconga Acomayo), actitud que es tomada como una buena prueba para la mujer que aspira tener nuevo hogar.

B) *El matrimonio*

La fiesta o celebración matrimonial o “El matrimonio” duran 8 días: El primer día, pasan los gastos de los novios. El segundo día son los gastos de la familia del varón. El tercer día, los gastos de la familia de la mujer. El cuarto día, los gastos del “*hatun padrino*” (padrino principal) del varón. El quinto día, los gastos del “*ara padrino*” (padrino de arras) que es de la mujer. El sexto día, los novios atienden a los padrinos. El séptimo día, los novios atienden a las cocineras, dispensera y sacan cuentas de los dineros que se han acumulado. El octavo día hacen las t’inkas de todos los dones acumulados durante los 8 días.

Dicen que la mujer debe tener una “*misa lliclla*” (manta pequeña para mesa) y el varon debe tener dos ponchos “*wawqintin*” (par de hermanos) que deben ser del mismo tamaño y colores y que el varón los lleva en ambos hombros.

Como podemos ver la mujer en estas condiciones se encuentra en desventaja frente a su marido, que por el contrario tiene que ser un poco mayor, haber ido a la escuela y completando por lo menos la primaria. Hay que señalar que ellos también son observados por los suegros. Si es

trabajador, si sus padres observan una buena moral, son buenos. Al final, el varon se garantiza con su fuerza de trabajo.

Hijo primogénito de Mario y Regina, éstos quisieron lo mejor para él, incluso la primaria estudió en la ciudad de Sicuani. Estaba cursando el segundo año en un colegio en Cuzco, ya no quiso continuar y amenazó que, si sus padres seguían exigiendo que estudie, iba a desaparecer de su casa.

Según Leandro, con Benedicta su actual esposa, desde 1993 son enamorados y se conocen muy bien y el 20 de setiembre de 1999 se realizó el matrimonio civil y religioso: "*sus corazones ya se han compenetrado*" y también hay comprensión.

El padrino será un pastor de la iglesia en una ceremonia religiosa Maranatha: "*Se convertirán en una sola carne. A partir de ello ya no es posible ni factible ninguna queja de ninguna de las partes, mucho menos pensar en el divorcio.*"

La madre de Leandro, doña Regina dice que no han ido a pedir la mano. Cierta vez vinieron a reclamar por Benedicta, pero como ésta no estaba les dijo: "*acaso ella caga oro o plata, para que lo tengamos?*".

Es el caso de un emparejamiento más o menos rápido. La madre de Leandro dice: "*si están viviendo recién cinco meses, sin embargo, ya tienen hijo y que incluso ya tiene un mes de edad*". Don Mario dice que por ahí en el camino se habían encontrado con Ciprian su consuegro y ahí conversaron: "*dice que nuestros hijos están en esta situación. Pues así es la vida y como ya son mayores de edad, tendrá que ser así*".

Hasta ahora, que es a mediados de agosto, don Mario y doña Regina no han ido a pedir la mano de Benedicta, ha quedado ir, sin embargo, consideran que no será posible. Entre marido y mujer se preguntan: "*que cosas llevaríamos, si les visitáramos?*", si el consuegro toma

solo gaseosas y más que todo Ciprian ha recomendado que al pedido de mano vayan solo ellos y nadie más. Esto es así, según dicen los esposos, con el propósito de adoctrinarlos principalmente a Mario, padre de Leandro.

Respecto a la residencia, Mario dice que no podrá cambiar en sus concepciones porque el hijo mayor tiene que vivir junto a sus padres, tiene que verles, cuidar a sus hermanos menores. Es decir, el varón tiene que llevar a la novia a la casa de sus padres y no como planteó Ciprian que vayan al suyo.

Ahora Leandro va a las faenas representando a su suegro, aparentemente se siente un poco molesto para sus padres no van a la casa de sus suegros a pedir la mano. Ahora el problema es que Mario no quiere ir a la ceremonia de matrimonio religioso de los Maranathas en el que tanto los padres de la chica y de Leandro tienen que estar presentes.

A la vez que Mario no está de acuerdo tampoco que su hijo Leandro se haya juntado con los Maranathas, cuyas actitudes reprueba él y su esposa, así como también el resto de los católicos.

Leandro dice que tiene que casarse pronto porque los otros vecinos y familiares murmuran sobre la nueva pareja que han formado. Es como dice él: *"la boca de la gente es peor que cuchillo y navaja"*.

Los rumores dicen que el hijo que ha nacido no es de él sino de otro. Entonces los padres de la chica sugieren que se casen lo más pronto posible a fin que el varón no abandone a la chica, es decir, la hija de Ciprian corre el riesgo de ser abandonada. El padre de la chica siempre quiso que su hija: *"tiene que salir de su casa, pero casada"*.

Cuando los niños nacen de siete o de seis meses la gente dice que los padres son: *"miray casta"* (casta prolífica) y si los espacios de intervalo entre hijo e hijo son cortos dicen *"sispa wiksa"* (intervalo corto) y si el intervalo es muy espaciado dicen: *"karu wiksa"*.

La gente crea chismes y fácilmente acomoda las cosas a su libre albedrío y el hecho que digan que el hijo que ha nacido no es de Leandro es un indicio de que la gente crea esos rumores.

Leandro obnubilado por el amor sabe que no tiene que atenerse a las palabras de un beodo como es su padre. En cambio, sí hay que escuchar los consejos de su suegro don Ciprian que es Maranatha. Ahora hacen la casa para que ahí pasen el matrimonio.

El hijo está en permanente contradicción con su padre, éste que tiene la experiencia de los años (41 años) y el hijo que tiene 24, cree que la nueva generación debe desplazar los pensamientos y las formas de actuar tradicionales. Es decir, él se ha hecho convencer con la hija que también es Maranatha caso contrario será abandonado por ella.

Mucho antes, la hija de Ciprian, Benedicta estaba enamorada con su actual esposo, el hijo de Mario. Ciprian, no quiso que se junte con el hijo del "loco" de Mario, por nada aprobaban esta relación, pero ahora que ya tienen su hijo tienen que aceptar la unión en el matrimonio.

Cuando hay casos de hijos bastardos, utilizan la denominación quechua "q' aqa", también se encuentra dentro de la categoría "phiwi" que quiere decir "primerizo", esta última es aceptada por ambos padres, y que la misma comunidad lo aprueba. Suele ocurrir que cuando el hijo q'aqa (que también es "phiwi") se va a la casa de los abuelos maternos, el primer hijo(a) que tengan con el esposo "oficial" se convertirán siendo los phiwis, como si el q'aqa no haya existido.

Hechos como los expuestos anteriormente, la gente murmura, cuentan, lamentan o en última instancia se ríen, son hechos que no pueden ni deben decir en espacios públicos ni siquiera interfamiliares, saben cuándo callarlo. Sin embargo, si se trata de enemigos, entonces resaltan los insultos más atroces, relacionados a los hijos q'aqa, los phiwis, etc. Todo esto depende del tipo de relaciones sociales que mantienen principalmente en

cuanto concierne a la prestación de servicios que permiten la supervivencia de las familias. Se tienen algunas bromas o insultos en doble sentido:

- “jovenzuelo que viene como nuera a la casa de sus padres de ella” (q’ari qhachum maqt’a).
- “otro se había adelantado, todavía un varoncito y tú no pudiste hacerlo” (huyuqma ñawparusqa, qharicharaqtaq qamtap mana atinkichu)
- “oye como esta nuestra mujer e hijo, si no puedes criarlo mejor mándamelo, hijo y madre me los criaré no sabías que ese hijo que has reconocido es mío?,” (¿Yaw imaynan kachkan warminchik wawanchik, sichus mana uywayta atinki chayqa ñuqa uywakapusaq, manachu yacharanki chay wawaq ñuqap kasqanta?)

Estos son hechos muy excepcionales. La mayoría de las mujeres tienen el segundo compromiso cuando sus hijos ya son hirqis (niños de 3 a 4 años de edad. Hay también familias que pueden tener hijos con defectos físicos, pero que los crían y tienen profundo amor porque saben que es de ambos.

C) El hogar

4.9.1 Phiwi, chawpikuna y chanaku

En la comunidad de Ninamarca, desde el momento que unas sipas y un wayna deciden vivir juntos forman una pareja. Al formar pareja, casi siempre al primer año de vida conyugal, tienen su primer hijo.

A los hijos “phiwi” (primerizos, sean estos varones o mujeres) les dan otros adjetivos como, por ejemplo, a los varones les dicen “warak’a” (que significa “honda”) según la creencia estos hijos van a hacer que todo lo

que se tenga en el troje (almacén familiar) se gaste más rápidamente de lo que uno pensara. Simboliza el gasto irracional de los recursos, sean estos alimenticios o incluso dinero. Según ellos, los varones no saben controlar, razón por la cual les dicen “taqma maki” (manos torpes para el troje). Otro significado que le dan cuando nace un varón es que la nueva familia puede tener fracasos e incluso pueden separarse. En cambio, a la primera mujer (que también puede ser “phiwi” (primeriza) le denominan “taqi, que significa que ellas, al contrario de los varones “warak’a”, cuidarán de los recursos, se mantendrán los productos, serán ahorrativas, traerá buena suerte a la nueva familia, al final significa unidad. Las familias pueden simpatizar por una u otra opción, depende de las circunstancias que les ha tocado vivir, de las demás familias de su entorno, sus vecinos, etc.

Ambos hijos “phiwi” son considerados como “sus hijos” lo más queridos, los mejor vestidos, los que van a ser cuidados, y alimentados; pero siempre haciendo una distinción de sexos: “el varoncito donde sea cae parado”, representa fuerza de trabajo “la mujercita las “china saqras” que va a traer problemas” (las hembras-diablesas son los traerán según ellos más problemas) y por lo tanto requiere cuidado. Otros dirán que al contrario “ahora los varones son lo que son más problemáticos, cuando hacen renegar a sus padres”.

Cuando todavía son niños, las madres a los niños varones suelen darles la leche de pecho hasta los dos años o un poco más. En la infancia también tienen el privilegio de ser alimentados mejor que las niñas. En algunas comunidades donde tienen la posibilidad de cazar osos o pumas (como es en Paroccocha, Paruro), con la grasa de estos animales suelen untarles en los brazos y piernas de sus hijos y de esa manera sean fuertes para realizar el trabajo físico.

Los matrimonios andinos en la generalidad de los casos cuentan con un promedio de más de 4 hijos. Antes en la década de los 60 y 70, las familias tenían hasta 12 hijos, lo relacionaban con los 12 apóstoles de

los cuales se sentían orgullosos. Por ejemplo, en Santo Tomas Chumbivilcas se dice entre todos tienen “más de una mujer” (la esposa y la amante) todos aceptan este hecho, el chumbivilcano se siente orgulloso que ello sea así, al contrario, aquel que solo tiene uno no es digno de un “gorilazo” que es macho. Entre risas lo expresan en las fiestas patronales, en las corridas o en las peleas rituales que se producen en Navidad. Aquí por lo agreste e inhóspito de la geografía, por el hecho que para supervivir tienen que trabajar duro desplazándose a grandes distancias, y por tener que defenderse del abigeato, desean tener también preferentemente hijos varones que puedan defender a la familia que se siente amenazada por sus enemigos.

Es normal que en las comunidades de esta provincia una familia tenga 7 u 8 hijos varones y que a temprana edad ya sepan montar a caballo, degollar ovejas e incluso acompañar en las correrías de cuatrero. Frente a este hecho, donde la justicia es corrupta, las familias necesitan tener varios hijos, para que les haga respetar cuando sean ancianos. Aquí aparentemente no importa que los hijos sean “q’aqas” (es un insulto) o “ayudados por otros”, lo importante es que sean varones. Si uno tiene la mala suerte de tener solo hijas, entonces “es lógico que pueda buscar otra mujer con la que quizá pueda tener hijos varones”, relación que puede terminar en el rompimiento del primer compromiso de pareja o puede mantenerse “tal como está”, pero en forma oculta; al final si se hace público “no hay problema si todos están en esa situación”.

Por los paradigmas que se cultivan en las comunidades de los Andes del Sur del Perú, el hijo “phiwi” (primerizo) aparentemente tiene todos los privilegios, porque se tiene la creencia que ellos serán los que trabajen cuando los padres sean ancianos y que finalmente cuide también cuando muera, “haga respetar la casa”, en cambio las mujercitas (como volvemos a decir), “donde todavía lo llevarán”, “para bien o para mal”; lo que debe destacar aquí es que a la hija mujer no se le presta la debida atención,

porque ellas han nacido para ser “llevadas”, protegidos por la fuerza del esposo, y los familiares de una vez que ella se ha instalado en la nueva casa.

A los hijos intermedios les denominan “chawpikuna”, son aceptados por los padres sean del sexo que sean, pero preferible que sean varones, porque implica que estos también traerán nueras, que le servirán a sus padres, en la preparación de la comida para las labores agrícolas, en los tejidos que pueda hacer.

Seguidamente aquí puede aparecer otro hijo pero que puede ser “suq’a, gentil o “machusqa” (de los gentiles o poseído por los viejos antiguos, poseído por estos personajes míticos). Esto ocurre ³⁰generalmente cuando la mujer ha ido a lugares prohibidos y en un sueño accidental se ha introducido el gentil en ella, o que en sueños ella ha tenido relaciones sexuales con el “machu”, por tanto va a dar un niño que lo posee el “suq’a”. Estos niños se caracterizan porque se encuentran flaquitos, tienen los dientes blanquecinos, gustan de comidas deliciosas y comen de a poquitos. Los ojos los tiene hundidos, brazos delgados, tampoco pueden crecer como lo hacen los demás niños; todas estas características descritas son atribuidas a estos personajes.

Valentina cuenta:

A los cinco meses de edad, Yoel quería comida, demasiado intentaba alcanzar al plato: “*Pay nishuta platuman tirapakamun*”

No le doy de comer a los cinco meses porque me dicen que si le da el “*ayaurihu*” va a defecar apestoso. Esto me dicen las mamitas

³⁰ Sostenemos esto porque en Chumbivilcas y las comunidades de su ámbito, aun se practica el matrimonio por rapto. A las jóvenes casaderas se les ve casi siempre acompañadas por sus hermanos, padres o familiares para no ser presa fácil de los jóvenes enamorados que desean tener pareja.

antiguas, mi mamita. Por eso no le doy de comer a esa edad. Además, me dicen que sería comelón: “*Rakrapu*”. Por todo eso no le doy de comer.

En la noche se despierta desde las tres de la mañana y hace bulla: “*bulla kayushan*”, “*akaw, akaw*” diciendo. Duerme de rato en rato, ya no todo el día.

Yoel (a los seis meses), ya se percata, ya se da cuenta de la comida. Ya conoce la mamadera. Sabe mañosearse cuando no le doy en su momento, en su hora la comida. Ya puede sentarse con ayuda en el suelo. Para que no se caiga, en el suelo hago un hueco y allí le hago sentar. Si le da sueño me empieza a jalar de mis cabellos. Duerme, profundamente, cuando le amarro firmemente sus manos.

A mi hijo ya le salió uno de sus dientes “*Hachachampis llusiramunña*”. En el primer momento le di de comer el caldo del “almuerzo”³¹ si le diera el espeso se atoraría: “*Sankhuwanqa chakarachikunman*”. Le di en tres ocasiones arroz con papa estrujada. Mis hijas le dan mate de salvia, de mula wakatay. No le doy quaker porque no alcanza mi plata para comprar. De vez en cuando le doy.

Si mi hijo llora mucho le doy de lactar. Si hay tiempo y me voy a quedar en mi casa, le doy su sopa en la mañana. Si tengo que salir con rapidez de la casa para hacer la chacra, apurada yo nomás como y ya no le hago comer a mi hijo.

Ya se puso todas las vacunas, le pusieron en las nalgas y en el hombro. A los nueve meses le tengo que volver a llevar para otra vacuna que le falta. Mi wawa empezó a comer desde los seis meses.

Su papá le puso dos nombres, dijo que Edgar será si es que se queda como campesino y Yoel será si es que va a vivir donde los mistis:

³¹ Sopa que prepara para comer en la mañana antes de irse a trabajar

“*Yuwilcha qanqa sichus mistipi tiyanqa*”; los mistis no le recibirían con un nombre que proviene del campo.

También fue él quien converso para que le echaran la primera agüita. Su padrino era de Catscca, con él le llevaron a Huancarani. Ahí al bebe le pusieron una flor como todavía no puede agarrar con su mano le pusieron en el pecho ajustando con la faja y el padrino lo cargo.

El pastor que manda a todos dijo: “*Tu ya no vas a perderte en el mundo de la muerte, estarás destinado para ir al cielo. Este bebe va a florecer más para ser rico ya no va a estar en el infierno*”, “*Qanqa kanki, mañana wañuq pachapi chinkankichu hanak pachapaq kapunki. Kay wawaqa aswantaraq t'ikaringa qapaq kanampaq, amaña inphirnupi qanqachu, nispa nikun pasturqa*”.

Otros le echan con agua bendita. La flor blanca significa no tener culpas nuestro corazón se tornaría blanco, sin culpa. La flor roja significaría tener culpa. Un allin cura dice “*vamos a bendecir esta wawa*”

Tener un compadre de aquí no sirve, lo llevan a la casa y peor entran a tener culpas, porque se puede llegar a discutir de cualquier cosita. Por eso es mejor tener compadre de lejos. Así de vez en cuando se le ve y se le recibe con cariño.

Yoel ya sabe comer papa, ya es práctico al reírse, ya se sienta bien solito. Él solo quiere tomar llevándose la mamadera a la boca. Él solo alcanza a la comida para comer y si no puede se echa. Ya aprendió a decir “*tha, tha, thu, thu*”; es chistoso. Hace como el tractor, ya sabe llamar con sus manos, bate las manos. Sus manos, siempre, está chupándose. También, en la noche a las tres de la mañana, empieza a conversar más que antes: “*Akaw, akaw*”, “*aha, aha*”, diciendo conversa. Seguro le da hambre y empieza jalarme de mi pecho “*yaw, yaw*”, diciendo. Así un día se vino al suelo, entonces recién apurada, preocupada lo levante. Es demasiado inteligente.

Su cuerpo ya está bien, ya no se le puede dejar solo; quiere correr entonces se cae y golpea. Un día casi se volteo junto con la olla. Sus pies todavía no están listos para que camine, no están duros, fuertes: “*yuyu, yuyurallaq*”, y no se puede sostener.

Cualquier cosa esta tocando con suavidad, ya puede manejar sus manos. Ya no quiere permanecer echado, tomando fuerza se levanta. Cualquier cosa, los platos así está tirando, es gracioso travieso.

Ya no me deja dormir, no me deja trabajar. Con mucho esfuerzo está aprendiendo a ponerse en cuatro pies. La taza está mordiendo, el biberón está chupando. Ya tiene sus dos dientes ya le salió, ya se ve. No hay que verlo porque si lo ves crecería a un lado, sería chueco.

Se arrastra con su estómago, ya se pone en cuatro pies y se para. Ya quiere alcanzar a los juguetes. Esta difícil de cuidar, de un momento a otro se golpea. Se golpea a cada rato. Eso es lo que hay que cuidar.

Su boca ya reventó: “*Simin t’ uharunña*”. Ya habla: papa, papa, mamay, diciendo. Ya me reconoce, tanto que ya no me deja para nada, me sigue. Si le dejo se muere: “*Saḳikṭiy wañunraq*.” Si digo que me voy, como sea me está alcanzando: “*Pasasaq niḳṭiyqa imaynatapas haywapakamushan*.”

Su cuerpo ya puede normal sentarse, se sienta solo: “*Sapallanña tiyarapun*.” Le doy papa en un plato, y come, y al mirarte con su mano palmea el suelo. Está comiendo la papa y al mismo tiempo se está jalando la oreja. Mis pelos, también me jala y me saca mechones: “*Chukchayta pilashawanña, t’ampa, t’ ampata urquruwan*.”

Cuando le fajo, grita más y saca sus manos: “*Walṭhaḳṭiyṭipis astawan qaparispa makinta urqurapun*.” Tiene el sueño ligero: “*Nishu ninri patapi puñun*,” En el agua, cuando le baño, juega, da palmadas.

Ya reconoce bien a su padre, también, con otra persona no se hace hablar: *“Huk runawan mana rimayachikunchu.”* Santos le habló y empezó a llorar, se calmó cuando su papa le alzo en sus brazos. Su *“sunqu”* se alegra bonito con mis demás hijos y de mi espalda cuando le cargo gritando con alegría asoma donde sus hermanos: *“sunquchan kusikun sumaqta irqiykunawan. Wahay, wahay, nispa qipiymantapas muyurullantaq.”* Ya no me deja hacer nada. Araña demasiado a su papá también, lo tiene lleno de heridas. En el Cusco estábamos comiendo en la pensión, y al mirar a un *“Misti”* empezó a gritar, a llorar: *“Mistita qhawariyuspa qaparin, waqayun.”* Seguro al ver al Misti lo miro y dijo que miedo un kuku, seguro que no le vio como a su padre, como sería: *“Atakaw, kukuchi nispacha mistita rikun. Manacha papan hinatachu qhawayun, imaynaya kakun.”*

En el examen, conoce el botón, cuando la señorita le muestra lo agarra, lo alcanzo a otro bebe de nueve meses que recién está aprendiendo a sostener su cuello. La enfermera al ver esto a la madre del bebe mayor le llamo la atención, le dijo que para que pario para criarlo desnutrido: *“Imapaqmi wacharanki “desnutrido” uywunaykipaq.”* Le insulto demasiado. Esa mujer es de Viscochoni.

La enfermera le preguntaba a esa mujer si quería matar a su hijo: *“Sipiytachu munanki.”* Y la madre del niño respondió que era así siempre que dependía de la casta y se rio: *“Shayna kastan, nispa nin, ahay nispa nin.”* La enfermera le dijo que *“ahay”* diciendo te voy a hacer a ti: *“Ahay nispan ruwarusayki.”* Y le seguí diciendo que clase de mujer era, que clase de madre era: *“Ima klasi muhirmi kanki, ima klasi madre kanki.”* Y, no tiene más que dos hijos.

Yoel come atún, cuye. Y si va al cusco come uva bien. Come la pulpa, su dulce y escupe la cascara: *“Uwata mihun misk ‘i, misk ‘inta, allinta mihun, qaranta tuhamun.”* También, como naranja, plátano, la manzana todavía no puede comer.

La juventud de Valentina

Cuando estaba joven mi mamá me dijo a mí y a mi hermana que cuando tengamos quince o dieciséis años nos vendría la menstruación cada mes y, que desde ese momento íbamos a tener vergüenza: “*chunka suqta, chunka pisqayuq, killa yawarniykichis purinqa, niwaqku, chaypiña p’ inqakunkichis.*” Y de verdad, al ver mi sangre me avergoncé ya no quería dormir con mi mamá porque antes con ella dormíamos entrecruzando nuestros pies: “*chalacha, nispa puñurayku chakipuracha.*”

Mi madre nos dijo que la sangre a partir de ese momento siempre iba a llegarnos. También, nos indicó que no deberíamos hacernos alcanzar con un varón, que le tiráramos con los espinos grandes. En esas ocasiones en que se dejan alcanzar por un varón salen embarazadas. Por eso nosotras así hacíamos. Yo no permitía que un varón me alcanzara. Me baja la sangre solo tres días, a mí no me duele la barriga.

De joven mi sangre me bajaba poquito, ahora también, poquito me baja; “*pisichallata milk’achallata*”, como a mi hermana mayor. De noche si me baja más y para eso tiendo mi pollera vieja. De día siempre me baja poquito. Cuando menstruo, me escapo de mi esposo me voy a dormir donde mi madre, me oculto. Él también me dice seguro te llego tu regla, entonces no me toca.

“*Manaya, qhariyuq kanapaqpis allinta pinsana.*” Entonces mirando si eres honrada, mirando todo el varón te busca. Si llegas a ser una “rabona” nadie te haría caso, te vería para ser su esposa: “*Rawunaman chayawaq, mana pipis kasukukusunkimanchu*”. Si el varón te visita, te casas;

caminas bien, con corrección, legal sin equivocarte con el yuyay andas:
“Allinta purinki, chaninta yuyaywan.” ³²

De acuerdo a como anda la warmi, los ahijados, también de sí mismos vienen. Algunas ya no andan todas lisas, otras como si fueran p ‘asñas andan lisas; eso se fijan. Por eso algunos dicen acaso a esa warmi yo saludaría, mejor saludaría a mi perro: *“Wakinqa ninku chaytachu ñuqa napayukuymán aswantacha allquyta napayukuymán, nispa ninku.”* ³³

Si ya tienes muchos hijos tu mami le dice a tus demás hermanos que tienen que saludarte porque ya tienen bastantes hijos: *“Kuraqniykichis napayunaykichis ashkha wawayuqña.”* Además, una warmi es casada por civil e iglesia, entonces los demás dicen que tienen que respetarnos, saludarnos: *“Warmiqa siwil (...) iklesia kasarú rispitanaykichis, napayunaykichis, nispa ninku.”*

El varón es respetado, si es joven también siempre es respetado, siempre es respetado. No así una mujer, a una sipas no le respetan.

Una allin sipas tiene que ser honrada, con buenas espaldas, espaldona, rellena, gordita. Con el brillo en los ojos como la estrella, de rostro lozano, bonito. Se para recta sin jorobarse, su espalda visible, sus nalgas grandes redondas rellenas como el muslo. Una sipas honrada es aquella que no se ríe, buena: *“sumaq”*, los varones tampoco le bromean.

El wayna³⁴ anda con respeto saludando. No está manoseando a las mujeres ni la están fastidiando. Ni a la mujer lisa le contesta; le dice que a él no le gusta esa mujer. Un joven honrado, anda como un machu

³² Para estar con un varón, para vivir con un varón hay que pensar bien.

³³ Mañosa, que le gusta estar con muchos varones.

³⁴ Joven

runa con su rostro molesto, entonces nadie les habla: “*unradu wayna machu runa hina phiña uyawan purinku, manaya pipis rimayunkuchu.*”

El varón, si una sipas le molesta piensa que seguro su sexo le provoca y se levanta, por eso viene a mí; a buscarme. Y piensa peor si una mujer conversa con uno y otro. Además, si un varón te levanta; cuando ya vives con él te dice: “Cuando nadie te quería, tú nomas me seguiste”, eso hacen algunos varones: “*Mana qhari uqariktin, mana pipis munaqtin, qanllama qatiqamuwashanki, nispas nin mayninpi qharikunaqa.*”

Una mujer nunca puede acercarse a un varón por sí sola, tiene que esperar a que la pretendan, si esto ocurre la mujer tiene que decir: soy pobre, no se hacer nada, ¿me harás vestir?, ¿me harás comer?: “*Waqchan kani, mulq'un kani, muqun kani, p'achachiwankichu, nispa nina warmiqa.*”

El varón responde, si voy a hacer, yo te voy a hacer vestir: “*ari, ari, ruwasqmi nuqan p'achachisayki.*” Y la mujer le dice seguro que es para siempre, para crecer toda la vida, cuidado que me hagas llorar, todavía no me toques: “*Wiñaypaqchu, paktataq waqachiwankiman, amaraq llamiyuwaychu.*” Cuidado que me digas oye pobre, sin nada como tu rodilla, hija de un harapiento y me hagas llorar: “*Yaw muqu pubri, thanakuq wawan, nispataq waqachiwankiman.*”

Ante esto el varón dice que si te va a criar: “*Uywasayki*”. La mujer le recalca; me vas a criar para crecer toda la vida, solo nuestra tumba nos separara: “*Wiñaypaq uywawanki sipulturanchismi t'aqapuwasunchis.*”

Pienso que cuando yo muera, con quien sea puede vivir, no a mi vista; no, si tengo que ver: “*Ñupa wañuktiya piwanpis tiyanman manaya nuqa rikusqaytachu.*”

El wayna si tú eres como para querer: “*Paypa munayninman*” te pretende, Veo si ese wayna es como para mí, decimos si este varón: “*qharichu kashanman*” y pensando así aceptas al pretendiente. Si un wayna

no es como para mí, le digo que se aleje que no es para mí: “*Mana ñuqapaq qaktinga anchhuriya mana, ñuqapaq kanki, nispa.*”

A mi muchas veces me querían engañar, me decían uno y otros que viviría con el: *Nuqawan tiyashun, niwaqku*. Decía que no, que viviría para aquel que mi corazón salte: “*p’itamunqacha sunquy, sunquycha munanqa, nispa niq kani*”. Por eso mi mama me decía que solo por mi cuerpo los jóvenes me proponían vivir. Cuando me fastidiaban les tiraba con “ch’anki” ³⁵ sin miedo.

Me molestaban de otros sitios, de Aire, de Ñawinpukyu. Me hablaban de lejitos, por eso les pegaba con las espinas: “*Karumanta rimayawaqku, chaya kishkawan waqtaq kani.*” Para eso nomas eran: “*Chaypaqpuchulla,*” Entonces no me hablaban. No aceptaba porque mi corazón no se estiraba hacia ellos:” *Manaya sunqu aysakunchu.*”

Para esto mi esposo tenía corazón: “*kay qusaypaq hinata sunquy chutakun*”. Mi mamá me decía que por nada debería de escuchar o hacer caso si solo un joven me hablaba, que debería de atenderle si su padre y madre me hablaban en nombre de su hijo. Me recalaba que no debía escuchar a un varón que me hablara solo, porque está contigo hasta hacerte encontrar hijo y después te abandona.

Así le hicieron a Elisa mi mayor. Fuimos a pastear y pastamos en aquella quebrada. Y ella estaría esperando a su amante:” *Inkkantacha suyaran riki*”, como sería. Me dijo que tenía sed y me mando a que le fuera a traer agua al río; fui y de abajo vi como Modesto se le acercó y no sé qué cosa hicieron dentro de las espinas. Modesto le había dicho que para que vivan juntos y Elisa le había creído y le confió su cuerpo.

Elisa apareció embarazada y al mismo tiempo Modesto había estado con Francisca: Ambas dieron a luz casi el mismo día. Hoy día, no es

³⁵ espino grande

cierto, estaría “desembarazando” mi hermana y Francisca mañana, así fue. Hicimos llamar a Modesto, no vino, sus padres no vinieron. Solo vino su papá y con el entraron a Paucartambo. Ahí su padre le engaño a mi papa, y le había dicho que aceptara el reconocimiento de aquel como abuelo que era. Por eso está Anita esta solo con la firma de su abuelo.

Desde esa fecha yo tome experiencia y sabía tirar con espinas a los varones cuando pretendían acercarse a mí después de esos sucesos de mi hermana, no aprendió: “*Mana wananchu*”, y nuevamente apareció embarazada. Y como su barriga crecía mi mama le pregunto, y ella no hablaba por nada en silencio se quedaba. Como su barriga crecía ella decía que así era por lo que comía, que así siempre era ella: “*Hinapuniya kakuni, mihuktiyya chhayna wiñan.*”

Fuimos a pastar con ella y con mi hermana menor y le toque sus mamas en el lugar donde pastábamos. Al tocarle, de sus mamas salió leche. Entonces le avise a mi mamá. Ella le pego fuerte, que muera, diciendo: “*Wañuchunpas, nispa*”, hasta hacerla hablar. Y, a tanto golpe, habló, dijo que era Santos quien le había alcanzado al lugar donde pastaba los animales y que allí se embarazó.

Al desembarazar sufrió mucho todo el día: “*Ñak'arin ahayniraqta p 'unchawninta*”. Él bebe nació ya en la noche, fue varón. De dos semanas se murió. Nació de pie, y su cuerpo no estaba bien, tenía un abultamiento en las nalgas y en su pie. Mi mamá no atendió a Elisa y ni al bebe ella dijo que mueran: “*Mantay hina qhawayun wañuchunpas, nispa*”. Hicieron llamar a Santos y el no vino por nada, no quería venir. Santos después de cuatro años vivió con Timotea.

A mi mamá no le guste que converse con las mestizas porque me dice que paro sentada, seguro hablo de la vida de la gente, no quiere por nada que pase sentada; es ignorante total: “*Mantay niwan lak' rallaylla,*

runaq widanmantachu rimanki, manapuni tiyanayta munachu, pasaq iknurantipuni.”

Me dice que cualquier cosa hay que hacer, que ando sentada y avisando a las mestizas y que éstas hablan sobre lo que uno le converso, y que ella no hablaría, que les diría que la dejen en paz y que no debía hablar con las chancharetas, y me arrea: *“Imatapas ruwana lak arayashanki mistisakinawan, willankichis paykunallataq rimarunku, dihaway allinta niyman, chancharitakuna, nispa qatiyuyman.”*

Mi amiga es Timotea con ella congenio: *“sunquta tupachini”*. Después con la esposa de Basilio.

D) Embarazo y Nacimiento

Una temática importante de abordar para entender de manera integral el advenimiento de un nuevo ser en el seno de una familia Ninamarkina es describir y analizar ¿cómo las futuras madres viven su embarazo y todo lo que implica este aspecto de su vida?

1) *Cómo se vive el embarazo.* En Ninamarka las mujeres dicen que no todas tienen los mismos síntomas del embarazo. Estos dependen del cuerpo de cada una. Así existen mujeres ninamarkinas que no sienten ningún tipo de molestia ante su embarazo, realizan sus actividades cotidianas: cocinar, recoger leña, cuidar a los otros hijos sin ningún fastidio, es decir, sin muestra de cansancio o de desgano.

Otras mujeres ninamarkinas, al mes o a los tres meses de embarazo, sienten náuseas. Estas náuseas les vienen según ellas “de la

nada”. Otras sienten un asco específico, como por ejemplo por el consomé de cebada o por los aderezos. Arguyen que no soportan su olor.

Estos ascos o nauseas desaparecen al cuarto mes, de tal manera que ya no les causa las molestias cuando deben de cocinar los almuerzos con aderezos o consomés³⁶.

Durante el tiempo de las náuseas y los ascos, las mujeres ninamarkinas suelen comer muy poco por el temor a vomitar, pero existen otras mujeres que durante todo el embarazo se vuelven inapetentes: No desean comer, ellas argumentan que sienten su estómago lleno. Y estas mujeres inapetentes reciben llamadas de atención de sus madres porque el futuro infante crecerá demasiado en el vientre de la madre si esta no come. Y al momento de desembarazar no lo podrá hacer porque el niño está muy grande. Por ello, las madres exigen a sus hijas embarazadas que coman sus alimentos para que pueda desembarazar con facilidad: “*Mihuy mana hinaqa wawa puqunqa, mana unququyta atinkichu*”³⁷

Existe otro grupo de mujeres que se tornan “comelonas”. No se satisfacen con nada, pueden comer todo el día y seguir sintiendo hambre. Ellas dicen que en la chacra y en el lugar donde pastan no pueden comer todo lo que quieren y por eso les gusta estar en la casa, porque ahí pueden prepararse los alimentos que deseen. Este grupo de mujeres pasa momentos difíciles cuando su embarazo se desarrolla en el tiempo de siembra y maduración de los frutos porque en esa época no hay alimentos disponibles como en la época de cosecha.

Otras mujeres tienen antojos de comidas específicas, como, por ejemplo, lechón, chicharrones, ajiaco de nabos, pan, queso, uvas, etc., y exigen a sus esposos que les compren o brinden este potaje o fruto. Para

³⁶ Consome: se refiere a las típicas laguas que las ninamarquinas preparan a base de cebada o trigo molido, chuño.

³⁷ “Come, sino el bebe va a desarrollar demasiado y no vas a poder dar a luz”.

ello se movilizan hasta la feria dominical de Huancarani y ahí el esposo deberá comprarles la comida que la esposa se antojó. Las mujeres se dan cuenta de estos antojos y lo ven como un problema de gasto económica y dice por qué seré tan golosa, en cada embarazo le hago gastar mucho a mi esposo: *“hillullana kani, nishutapuni gastachini qusayta, imaimanata mihunayawan”*

Si es que ellas no son satisfechas con los alimentos que les provoca, no descansarán hasta conseguirlo, porque dicen que siguen sintiendo hambre y necesidad de ese alimento. Por el contrario, hay otras mujeres que no tienen ningún tipo de antojo, ellas argumentan que eso es mañosería, como las mestizas.

Aparte de estos síntomas que tienen las mujeres ninamarkinas durante su embarazo, muchas de ellas se sienten sin fuerzas, sin ánimos para hacer las cosas, y constantemente tienen sueño. Ellas dicen: *“qhiwi kashani”*³⁸

Las mujeres ninamarkinas se percatan de su embarazo cuando su regla desaparece, o cuando el bebe se mueve en el estómago, o cuando la pollera no les cierra. La desaparición de la regla no siempre es evaluada como presencia de embarazo porque ellas dicen que tal vez ese mes les toco descansar y por eso no menstrúan.

2) Preparativos antes del nacimiento del wawa. Los padres ninamarkinos generalmente, cuando ya se acerca el “desembarazo”, en la feria dominical de Huancarani compran chompas pequeñas, gorros y pañales blancos, si es que su economía les permite. Si no tienen mucho dinero preparan los pañales de chompas viejas y de polleras viejas de bayeta. Los lavan y los guardan, listos para cuando nazca el niño.

³⁸ Estar sin ganas, estar sin fuerza.

Lo que la mayoría de las familias Ninamarkinas siempre compra son las chompas pequeñas. También tejen la faja para fajar al bebe. Si es que los padres no se preocupan en el nacimiento de su primer hijo, son los abuelos los que alistan las ropas para el futuro bebe.

El primer hijo utilizará generalmente todo nuevo, y lo que deje será para uso de los hermanos que vengan después. Se comprará nueva ropa si es que nace un niño de sexo opuesto. Por ejemplo, si es una niña, se prestará atención a la compra de polleras pequeñas para vestirla con eso cuando ya pueda caminar bien, aproximadamente a los cuatro años de edad.

3) La importancia de tener hijos. Timotea me cuenta que ella se da cuenta de que está embarazada cuando se siente “*qhiwi, qhiwi*”, desganada para hacer cualquier cosa y sólo le da sueño. Dice que a los tres meses ya se mueve el varón y fuerte incluso hace mover las polleras en cambio la mujer desde los seis, siete meses se mueve. El varón se mueve hasta que nace fuerte. La mujer se mueve con suavidad hasta el día que nace. Porque con la inyección anticonceptiva no se puede dar cuenta de su embarazo con la regla sino con los síntomas. Antes cuando era irqi ella hablaba común porque a su cuñada le observaba y sabía decirle oye que está moviendo tu falda. Sabía moverse así todavía: “*Se jala hacia delante la falda*”

Ahora está contenta con su hijo pero que le hubiera gustado tener su hijo más tarde, porque muy seguido es difícil de cuidar, claro que cuidaría si sólo tuviera esa ocupación, pero que tiene que hacer las otras cosas, los animales, la comida, la chacra. Para este niño no alistó ropa, sino que acomodó el de su hijo Moisés. Para él, sí alistarón, compraron chompitas pequeñas para bebé en el mercado de Huancarani. Ella quería que nazca este bebe porque quería tener un hijo, su primera hija murió a las dos semanas de nacida porque se enfermó y como era su primera hija no

sabía criar, no se daba cuenta si estaba enferma o no. Por eso quería mucho tener a Moisés. Ahora después de Raúl si va tener una hija más que sea mujercita, pero de cinco años, antes no. Quiere sólo tres hijos porque si fueran más no podrían ni educar, y además ahora las chacras ya no valen, sólo el estudio. Ella dice que le hará estudiar para que ya no trabajen en la chacra.

Valentina dice:

Para mi primera hija alistamos cosas, pero desde mi segundo hijo Rusbell no. Para mis hijos que vinieron después definitivamente no alistamos nada porque pensamos que tal vez se puede morir como el primero. Para la primera alistamos pañales y faja. Los pañales los hice de mi pollera vieja de bayeta y cortando una chompa, lo cocía bien, los lavaba y luego los guardaba para que pudiera con eso abrigar al bebe.

Definitivamente, yo no desteto porque aún el bebe está lactando y ya estoy embarazada, por eso no hay calostro en mis mamas. Solía dar de lactar a los dos bebes por lo menos hasta que el recién nacido tenga nueve meses. Solito el bebe mayor (el primero) se da cuenta y se avergüenza de lactar. Al mayor le dices que está lactando siendo tan grande “*qué feo*”, y te dice que tu tetita es rica: “*Atataw paya p’asña ñuñushanki, mamay misk’i titichayki, nispa nisunki*”.

Reniego mucho, digo para qué estoy con un varón para estar así con los hijos. Me jalaba de los pelos, no quería tener más hijos, me peleaba con mi marido. Quería tener sólo dos hijos.

Para mi hijo mayor Rusbell cuando era bebe le compré un plato pequeño, le compraba desde que tenía seis meses en Huancarani, para que coma en eso. En ocultas compraba sonaja, carro, trompo. Mi esposo no quiere comprar. Y como para eso mi hijo se hizo robar.

4) Wawa qhispiymanta³⁹: Acerca de cómo nacen los niños. El proceso del nacimiento de un niño es un evento que la pareja de cónyuges afronta con la ayuda de los padres y/o parientes que actúan como parteros. Así, la llegada del primer hijo constituye un espacio y tiempo de aprendizaje en la práctica, es decir, los cónyuges aprenden desde su vivencia sobre el surgimiento de un nuevo ser a la vida.

Los distintos momentos del parto y postparto se pueden clasificar como sigue: Dolores previos al parto, llegada del bebe, corte del cordón umbilical, expulsión de la placenta, el baño del bebe, los remedios aplicados a la parturienta después del parto, el fajado, el descanso de ocho días, la comida, las hierbas que se deben tomar y las que se deben preparar para aplicarse en el cuerpo antes del último fajado.

Las historias recopiladas que se presentan a continuación, se consiguieron luego de entablar una relación de continuidad en las visitas a los hogares de los protagonistas, ganando así confianza, porque el tema enunciado, en la concepción de ellos pertenece al ámbito privado y, por lo tanto, no se debe conversar con extraños al respecto.

A continuación, se presentan las versiones de cada protagonista, que permitirán tener una mayor claridad sobre el nacimiento de un bebe y lo que ocurre luego del parto.

1. Francisca⁴⁰

³⁹ . Acerca de cómo nacen los niños.

⁴⁰ . Es hija primogénita de cinco hijos. Forma parte de una familia de 5 miembros: su esposo, sus dos hijas mujeres y tres varones.

Francisca cuenta que en su primer parto le atendieron su marido, su madre y su padre. Ella dio luz parada. La niña al venir a la vida fue recibida por su madre, quien la bañó con agua caliente y fajó. Su padre cortó el cordón umbilical con tijeras y lo que restaba lo amarró a su pie izquierdo para que su marris⁴¹ no se regrese y pueda terminar de salir.

Su marris fue frotada en agua y luego fue quemada en un hapu⁴² y sus cenizas lo guardan porque es remedio. El agua en el que lavaron la placenta se echa en un hueco abierto en la tierra y luego se tapa porque consideran que es feo que se vea la sangre regada por el suelo públicamente.

A Francisca, después de que salió su marris, le frotaron con alcohol desde el abdomen hasta la cintura. En la primera parte del abdomen debajo de los senos se coloca un ovillo de lana del tamaño de una pelota de tenis, encima se envuelve con una bayeta y se faja, cada vez que la faja se afloja se ajusta más y así hasta que llegue el día en que tenga que fajarse con hierbas.

Al final, luego de que transcurrió casi una semana del nacimiento del bebé, Francisca cuenta que se hizo fajar con hierbas especiales: “*yura k’irikunawan walthachikunk’*”⁴³. Muelen hierbas de ch’iri ch’iri, altia y yawar ch’unqa crudas sin hacer hervir. A la combinación molida se echa un poco de alcohol y esté preparado se unta en todo el cuerpo, se envuelve con una bayeta y la fajan. Las hierbas se secan en el cuerpo y de sí solas se caen poco a poco.

Francisca se levantó a los ocho días y se bañó con agua hervida de romero y “salvia”. Luego se enjuagó. Ella al enjugarse suele hacerlo con ace o jaboncillo. Sólo camina, pero no toca agua fría, por lo

⁴¹ . La placenta. En otros lugares le denominan parris, que viene de par, y se le considera parte del bebé.

⁴² . Variedad de homo para cocinar tubérculos. Para mayores detalles ver el documento sobre la elaboración de comidas.

⁴³ Con hierbas para curar heridas.

menos, durante dos semanas dado el agotamiento de la mujer por el parto y la necesidad de recuperar sus fuerzas.

A su primera hija empezó a darle de lactar después de tres días, no lloraba. Sus demás hijos empezaron a lactar después de un día.

2. Basilio⁴⁴

El nacimiento de su primer hijo lo atendió él con su suegra. Él no sabía sobre cómo nace un niño. Pero, “*sí me imaginaba porque vi alguna vez.*”

Cuando le empezó a dar los dolores a su esposa, él empezó a darle remedios: “*Hampichakunata haywan*”. Le alcanzó mate de q'itu q'itu, mihurana y madreSelva. “*Con estos mates se ´apura´ el nacimiento*”. Su abuela recibió al niño en sus brazos y luego se lo pasó a él, para poder cortar el cordón umbilical. Su niño fue bañado después de una hora.

Para que salga el marris⁴⁵ Basilio volvió a darle a su esposa el mate de hierbas para que con facilidad y rapidez salga la placenta. Pero, siempre -antes- se amarró el cordón umbilical, sobrante del corte, al pie izquierdo de su esposa con una pita hilada hacia el lado izquierdo.

Basilio lavó la placenta y luego la quemó en el fogón: “*qunchaq q'ipachanman churani*”. El agua lo echó en un hueco, previamente hecho en el suelo, y lo cubrió con tierra.

⁴⁴ . Es de la comunidad de Qututuqlla, hijo primogénito, su madre murió antes de que cumpla los seis años. Es yerno en Ninamarca y vive con su esposa y su nieta que también es la primogénita de su última hija que tiene 31 años.

⁴⁵ . Otro término para denominar la placenta.

A su esposa la bañó con alcohol y la frotó, con una buena manta le fajó con dos fajas. Con una desde el abdomen hasta llegar a las caderas, de las caderas con otra. En el abdomen debajo de los senos, por el medio, le colocó un ovillo del tamaño de la pelota de frontón.

A los ocho días de que su esposa dio luz la fajó con hierba de madre ch'illka. Se tuesta la hierba y se echa alcohol y éste preparado se pasa por todo el cuerpo antes de proceder al fajado que se hace desde la cintura hasta las caderas.

La comida durante la semana es a base de chuño chancado con un poco de arroz, carne de cordero y/o gallina, comino y hierbabuena. Esta sopa se toma durante toda la semana sin sal, en la mañana y en la tarde. Después de los ocho días se empieza a comer sal poco a poco, si comes mucha sal te saldría mucha sangre. Si comes papa te sanarías del parto con enfermedad, es decir, con ventosidad⁴⁶. La papa se come poco a poco.

En el transcurso de la semana le dio a su esposa para que tome “*el hueso*” (raíz) de la ortiga para que lave toda la sangre de su interior. Asimismo, tomó mate de chocolate y quaker. Este mate tomó hasta que ella así lo quiso. “*Si no se toma puedes tener ausencia de fuerza.*”

Agua fría tocó su esposa, después de dos semanas. Su hijo lactó luego de un día. Antes de que lacte Basilio llevó a su hijo a bautizar en Paucartambo. Allí mismo les busca padrinos. “Todos mis hijos se bautizaron antes de lactar.”

Para empezar a andar por la casa su esposa se bañó con romero y cebo de vaca.

⁴⁶ Ventosidad: Tener aire en el estómago, llenarse de gases.

3. Cecilia⁴⁷

En su primer parto le atendió su madre con su esposo. Su madre cortó el cordón umbilical con tijeras, mientras su marido agarraba al niño. También, fue ella quien bañó al recién nacido y lo envolvió con sus pañales. Su marido lavó su marris y luego lo quemó en una lata vieja y sus cenizas lo guardaron porque sirve para curar las enfermedades de “*uraña*”. El agua que queda de lavar la placenta se entierra en un hueco porque si no se vería feo la sangre.

A ella no le amarraron el cordón umbilical en el pie izquierdo porque de ella su marris sale inmediatamente. Una vez que el niño nació, lo pusieron a la cama por ocho días.

Ella para fajarse se untó todo el cuerpo con hierbas de ruq’a, machu ru’qa, añapanku, ruk’i, llawlli y machu raki raki. Estas hierbas lo molieron y le echaron un poco de agua hervida de las mismas hierbas, pero sin moler. Se fajó desde el abdomen hasta las caderas, con un sólo “*chumpi*”. Es una faja especial que se tejió ella para fajarse después de desembarazar.

A ella le cesa su sangramiento después de tres días. Para que se limpie toda su sangre toma mate de ortiga. No toma chocolate ni café porque dice que esas cosas provocan mayor sangramiento.

Para dar a luz a este hijo (se llama Roger) sufrió mucho porque no podía nacer. Su madre le daba mates y su marido estaba a su lado ayudando de acuerdo a las indicaciones que su suegra le daba. Por fin después de tomar los mates “desembarazó”.

⁴⁷ . Es la tercera hija de seis hermanos y tuvo su compromiso a los 14 años con su esposo de 15 años. Tienen por el momento cinco niños.

Su primer hijo lactó después de dos días, mientras sólo tomaba mate en biberón. Su madre, diario le daba mate de ortiga y almuerzo de chuño con hierbabuena, zanahoria, comino y carne de cordero. La sopa sin sal.

A ella le dijeron que siempre se sufre con el primer hijo, pero que en los demás ya no se sufre. Y así es, con su hija Sonia, la tercera, no sufrió, sola desembarazó. Cuando ya estaba fuera de su vientre ella llamó a su esposo para que termine de atenderla. “Tengo miedo a la gente”.

4. Juana⁴⁸

Al nacer

su primer hijo, le atendieron su cuñado, la esposa de éste y su esposo. En los demás hijos le atendió sólo su esposo. “*Tengo miedo, no me gusta que estén presentes otras personas ni mis hijos, los corro fuera de la casa y me cierro la puerta.*” Sólo su quinta hija, que tiene doce años, se queda.

Los dolores le sorprendieron (dolores en el estómago) hacia el atardecer y en la noche se presentaron los parteros. “*Mi Roberto nació hacia las doce de la noche.*” Para que pueda dar a luz le hicieron sahumar con hierbas y tomar chocolate, a sugerencia de su cuñado, ya que, “*mi esposo, en esas fechas, no sabía atender un parto.*”

Su cuñado cortó el cordón umbilical con una teja y su esposa bañó y fajó al niño. “*El agua con que se baña al bebe se ‘kapa’, se le pone una piedra blanca -recogida del lecho del río- calentada en la brasa.*” Se

⁴⁸ . Es de la parte baja de Paucartambo, fue como nuera a Ninamarca. Tiene siete hijos vivos y dos muertos.

hace esto con el agua del río o manante⁴⁹. El primer baño del bebe siempre es con agua del río hervida y entibiada.

El cordón que quedó del lado de la placenta se lo amarraron en su pie izquierdo con una pita hilada hacia la izquierda, hasta que se salga aquella. Luego su cuñado lo lavó en una olla -no útil para cocinar-, lo atizó en una lata y las cenizas que quedaron lo guardaron porque *“sirve para curar la uraña.”* El agua lo echó en un hueco y tapó con tierra. *“Si no se entierra el agua de la placenta te puede dar viento o dolor de estómago.”*

Luego de que nació el bebe, y la placenta fue expulsada, la echaron en la cama. Allí le frotaron el cuerpo con alcohol y le fajaron desde el abdomen hasta las caderas y parte de los muslos. *“Cuando tenía que salir a orinar me arremangaba la faja.”* Antes de los ocho días volvieron a fajarla con hierbas.

Para que la marris se sane bien *“bien bonito”* molieron las hierbas de ch'iri ch'iri, aldia, sultaki sulta, puku pukuchu, matiqlu, yawar ch'unqa y tulluma, y con eso le embadurnaron todo su cuerpo, encima le pusieron con papel y luego le fajaron bien ajustado con la faja. Con este remedio estuvo durante tres días, después la desataron. *“Sino haces esto, tu marris se sana “removido”, al envejecer no sirves para nada, sin ningún motivo te enfermas, adelgazas, “suqsuyanku”⁵⁰(te amontonas) y te mueres. La faja te pones durante un mes.”*

Después de dar a luz cada día tomaba chocolate sólo o con quaker. No tomó nada de hierbas. Su alimentación mañana y tarde era sopa de chuño chancado con un poco de quaker, comino, hierbabuena y carne de cordero.

⁴⁹ . El agua del caño es de manante.

⁵⁰ Suqsuyanku: Postrado, sin actividad.

A los ocho días para levantarse se bañó con agua de romero. Caminaba por su casa, pero no salía a la calle. No tocó agua fría durante tres semanas.

5. María⁵¹

Primero a María le agarró dolor, para que nazca su quinto bebe, en el estómago el día viernes 16 de Julio y todo el día estuvo resistiendo. De noche le dio más dolores, ya no cocinó y sólo su hija mayor Ángela hizo mate para que sus demás hijos cenar.

Su hija nació en la madrugada, su marido llegó antes de que ella desembarace, a las 10 de la noche de Paucartambo, después de ver la guerrilla entre Qhapaq Chunchus y Qhapaq Qullas de la fiesta de la Virgen de Paucartambo.

Su suegra al verla mal le hizo sahumar con hierba de “qhata llik’a”. Le dieron chocolate para que nazca el bebe rápido. *“No me gusta que la gente esté a mi alrededor, me da vergüenza.”*

Le atendieron su marido, su suegra y su suegro. La segunda recibió al bebe, lo bañó con agua caliente y jaboncillo y lo fajó; amarró lo que restó del cordón umbilical a su pie izquierdo para que su marris no se regrese y termine de salir, esto ocurrió luego de un largo rato, ella esperaba echada en la cama. El tercero cortó el cordón umbilical con tijeras, luego él mismo lavó la placenta, lo quemó en el fogón y el agua con sangre lo enterró en un hueco. Si no se entierra puede dar dolor de estómago.

⁵¹ . Es de Wankaqucha, de la parte baja de Paucartambo; su madre murió antes de que ella tuviera uso de razón y creció en manos de su hermana. Se estableció en Ninamarca como nuera y tiene cinco niños.

Luego de que nació el niño a María le fajaron frotándole con alcohol desde el abdomen hasta las caderas. La segunda vez le fajaron con un preparado de ch'iri ch'iri, yawar ch'unqa, aldia, bálsamo de árnica, romero y cebo de vaca. "Tomaba en la mañana y tarde, mate de las hierbas de pacha lluqi, ch'iri ch'iri, aldia y muyli qura; y otro de mullak'a y chili chili."

Se bañaba con romero el rato que ella quería después de tres días. "*El romero te compone el cuerpo, porque cuando uno desembaraza está descompuesto.*" Para levantarse de una vez, se bañó con hierbas de "*markhu, Santa María, romero y yawar ch'unqa*".

Ella da de lactar a sus hijos de acuerdo a su llanto, si lloran mucho les atiende inmediatamente. Aunque la primera vez le hizo doler su pezón y se hizo heridas, se sanó solo y se fue acostumbrando según pasaba el tiempo.

La comida es sopa de chuño chancado con un poco de arroz, comino, hierbabuena, zanahoria con carne de gallina y cordero sin sal. Este alimento se come en la mañana y en la tarde. Si hay dinero se compra quaker y se toma en el desayuno.

Ella dice que en otras mujeres al mismo tiempo que sale el bebe lo hace la placenta. Por ejemplo, así sabe desembarazar una de las maranathas, como los animales y por eso critica a su nuera, dice que mucho problema provoca cuando va a desembarazar.

6. Plácida y Valentín⁵²

"Para atender el nacimiento de mi primer hijo recibí la ayuda de mi suegra⁵³". Cortó el cordón umbilical de su hijo su "*abuelita*" y también, lo

⁵² . Es una pareja que tiene cinco niños, ella y él son primogénitos entre sus hermanos.

bañó. “*No lo hice Yo, porque tenía mucho miedo; el cuerpo de un recién nacido es como un “yuyu”, parece que se va a resbalar. Es como la lana que de un momento a otro se va a despedazar.*”

Valentín lavó su marris, lo hizo quemar en un pedazo de lata que no se usa para cocinar y “*las cenizas lo pones en la puerta de tu casa.*” Se dice que es un remedio para “*kusisimi*”⁵⁴, para que haga retornar los deseos negativos que le vaticinan. Por ejemplo, si le dicen: “*Supay qipinman*”⁵⁵, él debe tomar las cenizas de la marris, si el deseo es para su esposa ella debe tomar y si el mal es para sus animales, a éstos le hacen tomar. El agua en que se lavó la placenta se echa en un hueco y se tapa con tierra.

El cordón umbilical que sobra se amarra en el pie izquierdo, en el dedo gordo (dice es un secreto) para que salga rápido la placenta. Luego se les amarra con “*chumpi sunquwan*”⁵⁶ para que la marris no corree en su interior. “*La envolvimos con una jerga de bayeta desde el abdomen hasta las piernas.*”

Una vez que nació el niño, “*le di a mi esposa chocolate con un poco de alcohol.*” Así permaneció. “*Al día siguiente, matamos una oveja*”; y su esposa tomó almuerzo de chuño chancado con carne de cordero, hierbabuena negra y cominos, sin sal.

Plácida dice que si ponen ajos la leche se seca. La cebolla fresca también, hace secar la leche. Ella guardó cama una semana. Tomó mate de khisa. Asimismo, remedios para la madre: “*Aldia, sutuma y madre selva*” mezclado en mate.

⁵³ . Se usa este término para identificar mejor la relación ya que en Ninamarca la madre de la esposa lo es también del esposo de manera simbólica.

⁵⁴ . Aquellas bocas que te desean el mal.

⁵⁵ . ¡Que el diablo le lleve!

⁵⁶ . Faja especial para estas ocasiones.

“Después de desembarazar me amarraron con un chumpi la frente para que no se pierda mi ýuyay⁵⁷, para que vuelva a “calzarse” mi cabeza (mi pensamiento), dicen que todo se parte.” Si no se amarrara como otras mujeres, entonces se tornaría “lonla”, sin razón sin memoria, *“por eso no se acuerdan dónde han puesto algunas cosas.”*

Valentín dice que cada día hay que fajar, al día por lo menos tres a cuatro veces, porque la sangre sigue saliendo. Para levantarse, Plácida cuenta que muelen hierbas de *“sanu sanu, ch’iri ch’iri, romero, aldía y yawar ch’unqa”* con cebo de vaca, alcohol y árnica. Todo esto molido se pone en una lata al fuego hasta que tenga la consistencia de una mazamorra. Con este remedio se frota todo el cuerpo para que se sane bien. Valentín agrega que la fajan como a un bebé todo el cuerpo y la hizo dormir hasta el día siguiente.

Para levantarme me bañé con agua de romero hervida y toqué agua fría después de dos semanas. Si tocas antes de este tiempo, te *“lleva”* el reumatismo y las manos te duelen.”

Su primer hijo lactó al tercer día, dormía todo el día, pero, siempre cambiado de sus orines y fajado. Sus demás hijos lactaron luego de un día. *“Si se les da biberón dicen que les duele el estómago.”*

3.2 CRIANZA DE LOS NIÑOS/AS EN NINAMARCA

Las familias de Ninamarca se dedican, principalmente, a las labores agrícolas y, secundariamente, a la crianza de animales mayores y menores, y al tejido. La mayor parte de las tierras que disponen son eriazas y en proceso de erosión por su uso intensivo, por esto los productos que

⁵⁷ . Razón, memoria.

obtienen en cada campaña agrícola son insuficientes para cubrir sus necesidades básicas de alimentación.

Su dieta alimentaria está compuesta por papa, oca, ñu, trigo, cebada, quinua, habas, alverjas, y tarwi. Cabe aclarar que los cereales están siendo reemplazados por el arroz que reciben de los programas sociales. De lo dicho se observa que existe una carencia fuerte en cuanto se refiere al consumo de verduras y frutas, y otros alimentos, lo que se explicita en los índices de crecimiento y peso de los niños. Es en este contexto que se ubica la crianza de infantes de 0 a 12 meses de vida.

En el ayllu de Ninamarca la crianza de los infantes responde a prácticas sedimentadas en el tiempo y reproducidas cotidianamente como formas sociales de vida. Estas prácticas son internalizadas en los procesos de socialización primaria y secundaria en la sociedad Ninamarkina como una forma específica de criar un infante para su desarrollo “correcto” y desenvolvimiento como “runa”.

Así, en la vida cotidiana de Ninamarca se observa que los infantes son expuestos a prácticas específicas de crianza que implican el baño, el vestido, el fajado y la alimentación. Actividades que están a cargo, casi exclusivo, de la mujer, desempeñando su rol como madre. En lo que sigue se delinea las prácticas a los que son expuestos los infantes, de 0 a 12 meses de edad, en los cuidados que sus madres les dan.

A) El nacimiento de un runa. El nacimiento de los niños no es igual, porque la constitución de las madres también es diferente. El nacimiento de los niños en algunos casos es relativamente fácil, en cambio en otros sumamente difícil, hasta el punto que a veces llega a morir la madre o los bebés.

Parece que las mujeres que hacen ejercicios de caminata regulares son las que dan a luz fácilmente, en comparación de aquellas que

tienen una vida sedentaria como en las ciudades. Pero en el medio rural también hay mujeres que carecen de ganados, entonces no hay necesidad de ir a pastorearlos y por tanto no hacen ejercicios. Tienen problemas en el momento del parto y que afecta al niño.

En el ayllu de Ninamarca, la venida de un nuevo ser al mundo es un acontecimiento en el que participan el progenitor, los suegros de éste y sus padres. La participación de la parentela femenina o masculina depende del nivel de empatía que existe entre la nuera, el yerno y los suegros.

La futura madre al sentir los dolores en la cintura y en el estómago sabe que ya está por nacer su “wawa”. Ella se encierra, sola, en una habitación porque “no le gusta que nadie le vea”, se pone de cuclillas sobre un cuero e inicia sus labores de partos hasta que su hijo logre salir de su vientre. Una vez, que esto ocurre llama a su esposo, padres o suegros para, que le asistan con el resto de las labores del nacimiento.

Lo primero que hacen es tomar al neonato e informar si es varón o mujer luego cortan el cordón umbilical que une aún al recién nacido con su madre, con tijeras o con teja; lo arropan para más adelante bañarlo con agua caliente y jaboncillo. El cordón umbilical unido a la madre, es atado en el dedo gordo del pie izquierdo de ésta, con el propósito de que la placenta salga de su vientre.

En algunos casos el esposo sostiene la cabeza de su esposa con sus manos o con un pañuelo para que “no pierda el conocimiento”, si se desmaya puede “no recuperarse” y “convertirse en sonsa”, es decir no darse cuenta de lo que hace. Al mismo tiempo, le brindan, a aquella, infusiones de hierbas que tengan la propiedad de ser cálidas. Una vez que la placenta fue expulsada del vientre, frotan el cuerpo de la parturienta con alcohol, bálsamo y árnica y, por lo general, le untan el cuerpo con hierbas molidas y la fajan

con “*chumpi*” desde la cintura hasta parte de los muslos. Así fajada es recostada en su cama.

Las prácticas de cuidado en el momento del nacimiento del neonato, al parecer, no son tan importantes como los que recibe la madre. Basta con que éste, éste a salvo y cuente con el suficiente calor cuando lo arropan. Los cuidados para con él serán después, durante su crecimiento y desarrollo, en que se constituirá en el centro de atención de la madre.

“En el momento que ha nacido el niño, buscan a un padrino que se llama “ununchaq padrino” pero poco a poco esto están olvidando, antes era muy frecuente. Una vez que pasaba uno o dos días había que tomar al padrino de agua, ahora están olvidándolo, es por la aparición de los hermanos maranathas.

“Una vez que el niño nace lo bañamos inmediatamente, de uno de dos horas, porque tienen que atender a su madre hasta que salga la placenta. De algunas mujeres la placenta sale de 15 minutos o de media hora incluso más, eso tenemos que esperar, después procedemos a bañar al niño. El recién nacido no lacta inmediatamente, algunos niños no nacen bien, creo que algunos son débiles, estos creo que empiezan a exigir inmediatamente la leche de su madre, por más que están saliendo después de nueve meses. Otros los que han nacido bien gordos no quieren leche, sino lactan después de dos o tres días se limitan a dormir nada más, a medida que le exprimen leche poco a poco en la boca, recién saborea y comienza a lactar.”

Otros niños lactan de un día y otros de un día y medio, otros de cinco horas.

B) El baño de un(a) wawa. El primer baño del neonato será en agua hervida, entibiada lentamente por el frío del medio ambiente, hasta que su cuerpo resista la temperatura del agua. Este baño se da, si el parto es de día, inmediatamente y; si es de noche, se espera el amanecer. Los baños subsiguientes se realizarán con una mezcla de agua caliente y fría.

La abuela materna o paterna, para bañar al bebe, se sienta en el suelo y lo coloca en la tina de baño, sosteniéndole de la cabeza y el cuello con una de las manos y, con la otra lo frota con una combinación de jaboncillo y agua; presta especial atención sobre los pliegos e hendiduras del cuerpo para evitar cualquier escaldadura de la piel y heridas posteriores. Su cabeza y su cara no escapan del baño. Aquella, al término del baño, cubre al bebe con una manta y lo sostiene en su regazo.

El baño a cargo de la abuela será responsabilidad de ella durante los primeros 15 días de vida de su nieto(a) hasta que la madre esté en la posibilidad de levantarse y tocar agua. Ya que ella debe, según las prácticas de post-parto, guardar reposo obligado como mínimo ocho días. Al cabo de los que se levantará y podrá andar por la casa y sus alrededores, pero, aún no puede tocar agua fría. En suma, la mayoría de las madres asumen el baño del infante luego de 15 días del parto.

Los baños del bebe son frecuentes hasta los tres meses, por lo menos una vez al día o interdiario. Después de los tres meses los baños se espacian a cada dos o tres días. A los seis meses, el baño es dos veces o una vez por semana, esto ocurre hasta los doce meses de vida del infante. Los baños por lo general, son con jaboncillo; se utiliza hierbas si se detecta que el bebe tiene “calentura” en el cuerpo. Es más, los bebes que tienen calenturas corporales constantes son bañados, más frecuentemente, que aquellos que no lo tienen.

Todas las madres al asumir el baño de sus wawas lo hacen de la misma manera que su madre o suegra. Estas prácticas forman parte del rol que tienen que cumplir como madres, lo que implica el cumplimiento de ciertas obligaciones y responsabilidades en la crianza de un infante. Por ello, si una madre no baña a su wawa de acuerdo a los requerimientos de su cuerpo y limpieza será calificada como una madre que no sabe cuidar a un infante y, por tanto, mala madre.

“A los bebitos hay que bañarlos diario, pero cada día hay que bañarlos solo una vez, en caso que lo bañaran dos o tres veces al día, los sobacos y las entrepiernas les aparecen llagas. Bañan bonito una vez, le secan y una vez hecho esto lo fajan, y para fajarlo nuevamente tienen que limpiarlo nomas ya, pero ya no bañarlo. Cuando se ensucian demasiado pues hay que lavar con sus mismos orines las partes por donde orina y así nuevamente lo fajan.”

C) Vestir y fajar un (a) wawa. Como ya se dijo, la abuela o la progenitora, luego del baño, colocan al bebe sobre su regazo e inician la tarea de vestirlo. En las primeras semanas no lo visten con ropón chompa, sino que cubren con “aka wara”⁵⁸ su espalda y con los extremos envuelven sus brazos y manos, procurando mantenerlos rectos y junto al cuerpo y, hecho esto, le visten con otro aka wara, de manera que queda cubierto todo su tronco y sus extremidades superiores. Usará una chompa generalmente, al mes.

Seguidamente, desde la cintura del infante, con un “pañal” le cubren las nalgas y las entrepiernas y con un retazo de tela suave le protegen el ombligo. Con el siguiente pañal lo envuelven, enderezando en sentido horizontal, las piernas y tezando con firmeza. El tercer pañal cubre

⁵⁸Pañal, son retazos de chompas viejas que ya no utilizan.

todo el cuerpo, desde los hombros hasta los pies, él bebe queda envuelto, en sus pañales, como un fardo. La cabeza del bebe es abrigada con un gorro, especialmente tejido para esta ocasión. Dentro del gorro ponen un pedazo de lana para que *“le caliente la cabeza y lo proteja del frío y no se enferme”*. Los Ninamarkinos piensan que *“las enfermedades pueden entrar por el frío en la cabeza”*. Encima del gorro le colocan el *chuk’u*, pañal que cubre toda la cabeza y el cuello y, trenzando lo unen con el tercer pañal. Finalmente, lo envuelven con la faja desde los hombros hasta los pies. Vestido así, el niño puede lactar y dormir.

El *chuk’u* será un accesorio que él bebe utilizará como mínimo un mes y máximo hasta tres meses de vida. Este pañal, desde el punto de vista de los padres, es para que *“el cuello con la cabeza se mantenga rectos y no se zafen de su lugar”*, es decir sino le pusieran este accesorio el cuello y su cabeza como *“pesa se iría a otro lado y su cuello se torcería y él bebe quedaría deforme”*.

La madre para cumplir con sus obligaciones dentro de casa o fuera de ella cargará a su *wawa*, *“walthasqa”* en la espalda con una manta en sentido vertical. Y para evitar que el cuerpo del bebé se desplace de la manta por su propio peso y se caiga, carga una *“sikina”*, es decir otra manta con unos cuantos pañales y sus tejidos. El infante permanecerá así, hasta que se despierte y, nuevamente, su madre le dará de lactar y le cambiará el pañal número uno y dos de las extremidades inferiores.

Al cambiar los pañales, la mamá seca los pliegues de las entrepiernas y limpia las heces con uno de los extremos del pañal y coloca inmediatamente otro. Es común que la madre, si están en la chacra o en el pastoreo, haga secar el pañal de orín encima de su sombrero para volver a usarlo de nuevo. Si se encuentra en la casa suele lavar el pañal con agua y jabón o detergente.

Los padres ninamarkinos opinan que el fajado es bueno para el recién nacido para ayudar a “*madurar*” sus músculos y huesos ya que, al nacer todo su cuerpo es “*yuyu*”, es débil, frágil, se puede fracturar alguna parte. Y, no permitiría que “*sus bracitos o sus piernitas se cansen*”. Además, los bebés al estar fajados están “*quietos y no corren el riesgo de sufrir algún percance que dañe su cuerpo*”.

Fuera de la casa, el bebé permanece fajado por lo menos hasta los seis meses, tiempo en que ya podrá ser cuidado con medio cuerpo fajado, quedando su tronco y extremidades superiores libres. En la casa, desde el mes, el bebé es desfajado y puesto en la cama, cubierto provisionalmente con sus pañales. En la cama el bebé “*t’anka*”, es decir puede mover sus pies, brazos, manos, etc. Así se puede observar cómo se lleva una de las manos en forma de puño a la boca y chuparlo como un chupete. El bebé *t’anka* por un cuarto de hora, máximo media hora, luego vuelve a ser fajado, esto para evitar que se enfríe y resfrié, ya que los vestidos que lleva están, básicamente, formados por pañales, lo que no permite que éste mucho tiempo sin fajar.

Al mes de vida el infante ya viste chompas, que son grandes para su tamaño y, entonces, puede permanecer mucho más tiempo en la casa, con medio cuerpo fajado y jugar con sus manos. Sus hermanos jugaron con él, hablándole y ofreciéndole objetos para que los agarre. A los tres meses el bebé ya no está al cuidado exclusivo de la madre, también, se ocupan de él sus hermanas mayores. Ellas lo cargan cuando está fajado y alimentado; lo pasean por los alrededores de la casa para hacerlo dormir o tranquilizarlo, si llora mucho. En ocasiones, lo cargan en sus brazos.

A partir de los ocho o nueve meses el bebé viste “*phalis*”⁵⁹ o un pañal a manera de *phali*, en el día, y de noche siempre será fajado para que duerma. Con el *phali* tanto el orín como sus deposiciones caen al suelo.

⁵⁹ Especie de faldin con un corte horizontal que permite cubrir al infante desde la cintura hasta las rodillas.

Justo por esta edad ya puede gatear. Primero se arrastra con la barriga para luego sostenerse en cuatro pies y gatear. Al año se sostiene sobre sus dos pies, y otros ya pueden dar pasos.

Las prácticas de vestir y fajar a un(a) wawa, descrito en los párrafos anteriores, tiene un sentido para las madres desde su condición de ser mujeres runas y opinan que al fajar al infante: “pueden evitar cualquier problema en el cuidado de su cuerpo, ya que su cabeza, cuello, manos, caderas y pies no sufrirán daños y asimismo, lo protegerán del frío, el viento, la lluvia o el calor”.

D) Lactancia y ablactancia. El infante desde el momento en que viene al mundo ninamarquino lacta de acuerdo a sus requerimientos, la madre no establece un horario fijo. Aquel lacta las veces que sienta necesidad y esto lo expresa a través del llanto. Su alimentación sólo con leche materna se mantiene hasta los cinco meses

Así, un (a) wawa, al quinto mes, recibe sus primeras cucharadas de sopa. Las madres, opinan que, él bebe “se antoja” al verles comer. Ellas le ofrecen una o dos cucharas del caldo del “almuerzo” que preparan en la mañana para compartir con toda la familia y en la cena suelen darle la misma sopa. Es una sopa que se prepara en todas las familias ninamarkinas, los ingredientes son: Papa, arroz y/o combinación de trigo y cebada molida y, en algunos casos, cebolla. Suele agregarse habas en la temporada de lluvias. No elaboran ninguna comida aparte o especial para el infante.

Si la familia recibe la dotación del desayuno de siete harinas del vaso de leche, las madres los alimentan con una, dos o tres cucharadas máximo de este alimento. Ellas argumentan: “*de acuerdo a su tamaño hay que darle de comer, como es wawa su barriga es chiquita*”. Las madres no

insisten en que el infante coma abundantemente, están satisfechas con que les reciba dos a tres cucharas de los alimentos que les ofrecen.

A los seis meses les dan sólidos con caldo, la papa es uno de los primeros alimentos que reciben. De acuerdo al aumento de edad, seis, siete u ocho, meses, las madres los alimentan cada vez más con arroz, sustituyendo alimentos como la chaquepa, harina de trigo y cebada, chuño, lizas, etc. Si el infante cumplió un año, le ofrecen todo lo que suelen comer en la casa, no solo almuerzo, sino también, granos cocidos como papa, oca, al año, habas y algunas familias incluyen el maíz.

Los niños a partir de los siete meses en adelante, se alimentan con granos tiernos como las habas, alverjas y maíz; en la temporada de lluvias, en los meses de febrero, marzo y abril. En esta temporada, también, comen hojas de “yuyu”⁶⁰ combinadas con papas estrujadas. Las zanahorias, col y cebolla son hortalizas que probarán cuando se realice alguna fiesta familiar o comunal.

La carne es un alimento que, el infante, probará cuando sus padres festejen una ocasión importante como, por ejemplo, un cumpleaños, la conclusión del techado de una casa, la celebración del día de los muertos y vivos (Todos los Santos, que se celebra el primero y dos de noviembre), carnavales y la fiesta de San Juan, que es la Fiesta principal en Ninamarca. Son ocasiones en que se come carne de carnero, chancho, gallina o cuye. La mayoría de veces, le ofrecen un trozo de pulpa pequeño para que pueda saborear. Las primeras veces, él bebe lo que hace es chuparlo y muy pocas veces lo come. Después del año es que puede masticarlo bien y deglutirlo.

El infante, al recibir en su dieta alimentaria otros alimentos, aparte de la leche materna, casi siempre, a partir del octavo mes, empieza a adelgazar, no solo por la calidad nutritiva de los alimentos que recibe, sino por las enfermedades diarreicas que le da; ya que al gatear se lleva a la

⁶⁰ verdura rica en hierro que crece en los cultivos.

boca todo lo que encuentra a su paso. La calidad de los alimentos y las diarreas provocan que el infante pierda peso y tamaño, es decir, sufre un proceso de estancamiento en su desarrollo. Por ejemplo, un niño si ya solía gatear se deja de hacerlo y logra sólo sentarse y; si ya balbuceaba algunas expresiones lingüísticas, deja de hacerlo.

Es evidente, que la lactancia materna en Ninamarca es exclusiva durante los primeros cinco meses de vida de un infante y a partir de éste mes las madres los inician en la degustación de otros alimentos que la familia suele comer cotidianamente. Y, que estas prácticas alimenticias guardan una estrecha relación con los cultivos que ellos pueden producir y obtener a través del trueque, compra-venta o asistencia alimentaria del Estado.

En algunos casos, las madres a los varones suelen darles la leche de pecho hasta los 4 o 5 años, y en el caso de las niñas entre 1 o 2 años o un poco más.

E) Expresiones de afecto. Un infante recibe, aparte de los cuidados de su cuerpo, limpieza y alimentación, expresiones y actitudes de cariño. Así, si ya está bien fajado el padre o la madre en la mañana o hacia el atardecer lo hace bailar cantando una melodía, lo cargan y lo mecen en sus piernas, le conversan tocando los costados de su boca o la quijada, juegan con sus manos, con sus pies, etc.

La madre, sobre todo, le dice palabras de cariño cuando le baña, le cambia los pañales o lo entretiene. Por ejemplo: “*wawachay*” (Mi bebito/a), “*lliki simicha*” (Boquita rota, se refiere al excesivo llanto del bebe), “*munay makicha*” (Tienes bonitas manos) “*saqmanta ch'unqashan*” (Esta chapando sus puños) “*Guiselita*,” “*imata rimapakamunki*” (¿Que cosas hablas?).

Los hermanos cargan al wawa, lo hacen bailar, los menores de cinco años le dan besos en su cara, en su boca y si llora mucho reclaman a su madre: "...*ama waqichiychu*" juegan ofreciéndole objetos para que los agarre con la mano, le sostienen de sus manos para hacerlo bailar, lo mecen en una manta, lo pasean por la casa, etc.

Las expresiones de cariño y afecto son prácticas que ocurren en el ámbito privado, en la intimidad de la unidad familiar. Es por esto, que en las reuniones públicas – asambleas, faenas, fiestas, difícilmente, se podrá asistir a tratos efectivos entre padres e hijos.

Como podemos ver las prácticas en los cuidados del infante de 0 a 12 meses de vida, en la comunidad de Ninamarca, involucra a la madre, sin ella el infante no podría sobrevivir y ser lo que es –un bebe runa- y, aquella ser una madre runa.

Se puede afirmar que, en la vida cotidiana, la crianza de un infante, implica prácticas que manifiestan la direccionalidad y el sentido que los miembros de la comunidad de Ninamarca dan al desarrollo biológico, fisiológico, psicológico y social de sus hijos. Direccionalidad determinada y aprobada socialmente.

La especial atención que recibe el cuerpo del infante en el primer año de vida es para asegurar su crecimiento en las mejores condiciones, ya que este "*manipulara*" el mundo con su cuerpo, es decir, se relacionara con el mundo con las partes de su cuerpo. Pero, esta preocupación por el cuerpo no deja escapar los cuidados en los otros aspectos del infante, porque, por un lado, buscan asegurar el desarrollo de éste, es decir, la formación de su personalidad como runa y, por el otro, garantizar la continuidad de la existencia social de la comunidad.

Asimismo, las prácticas de crianza explicitan como los padres y los hermanos son los intermediarios entre el infante y el ambiente natural y humano ninamarkino, por tanto, él bebé aprende e interpreta el mundo con

la activa interferencia de aquellos. En suma, las prácticas nos muestran una manera específica de ser niño runa.

Finalmente, las prácticas de crianza están ligadas a los quehaceres de las mujeres. El baño, la alimentación, cambio de pañales, fajado, etc. Son obligaciones y responsabilidades de aquella. Es un rol que se deriva de su condición de mujer runa y como tal desempeñará su rol en determinadas circunstancias. Por ello, en sus prácticas cotidianas debe cargar a su hijo en la espalda. Para responder a sus necesidades pragmáticas de los que tiene que hacer.

La mujer runa al cargar en su espalda a su hijo tiene mayor libertad de movimiento de su cuerpo y podrá ocuparse de sus otras responsabilidades y obligaciones, como el cuidado de sus otros hijos, la preparación de los alimentos, el trabajo en las labores agrícolas, encargarse de los animales mayores y menores, del tejido, etc.

F) *Wiñaymanta*⁶¹ : *Acerca del Crecimiento.* El proceso de crecimiento de un recién nacido pasa por diferentes momentos. Cada momento implica la adquisición de ciertas habilidades y un proceso de independización hasta convertirse en jóvenes casaderos y varones y mujeres con hijos.

A continuación, se presenta el pensamiento que sobre el crecimiento tienen algunos ninamarkinos:

1. *Francisco y Regina*

⁶¹ . Acerca del crecimiento.

En palabras de Francisco, un bebe hasta el mes de nacido es “*sullu wawa*”⁶² y para que no le pase nada, porque se puede torcer o hacer algo, le fajamos. Pasado el mes sigue siendo un “*nuñuq wawa*”⁶³ hasta después de que gatea. Sus músculos ya se sostienen, al mes de nacer. Cuando ya sabe caminar es “*puriq wawa*”⁶⁴ y “*phuchu wawa*”⁶⁵

Regina dice: ¿Qué va a saber él sobre bebes? (refiriéndose a su esposo), cuando recién nace es un “*lathi wawa*” porque “*mana imatapas riparakunchu, sunsuchalla*”⁶⁶. De un mes de edad, ya es un bebe que habla, sonríe, reconoce. Ya interactúa con las personas. A los ocho meses se sentará y podrá gatear. Al año puede caminar y cuando logra hacerlo se le quita el pecho, se le deja de dar de lactar y se llama “*hanuk`asqa wawa*”⁶⁷. Luego es *phuchu wawa*, que todavía no se da cuenta “*mana yuyayniyuq*”.

Francisco en una entrevista individual opina: Cuando recién nace es “*lathicha*”⁶⁸, no se da cuenta. Su cuerpo es como el *añu*⁶⁹. Es “*sulluncha*”⁷⁰ porque su cuerpo no se retiene: “*yuyuchallaraq*”⁷¹, es suave y delicado, tanto como su interior y exterior es “*yuyu*” (tierno).

62 . Bebe con el cuerpo resbaloso y gelatinoso.

63 . Bebe lactante.

64 . Bebe que camina.

65 . Bebe que ya no lacta y puede caminar, comer solo, pero, aún necesita el apoyo de una persona mayor para vestirse, ir a la chacra, etc.

66 . No se percata, no se da cuenta de nada, es sonsito.

67 . Bebe que ya no lacta del pecho de su madre.

68 . Bebe tierno.

69 . Es un tubérculo de los Andes (Mashua o nashua).

70 . Analogía que se hace del recién nacido con la consistencia de un cuerpo abortado.

71 . Es como el yuyu.

Es siempre un bebe. Al mes es “*phalli wawacha*”⁷², su yuyay ya es mayor y bien. Su cuerpo, también, ya se puede tocar. Ya tiene el cuerpo de “runa”, sus manos ya se pueden estirar.

“*Lluqaq wawa*”⁷³ por el suelo se arrastra, gatea. Luego se para a las justas: “*Tankin*”, sólo se para. Cuando recién está queriendo ponerse de pie le decimos: “cha, cha”. Al pararse bien, sostenerse bien da pasos con sus dos pies: “*Mayu chimpachaña*”⁷⁴. A medida que va dando pasos aprende a caminar hasta conseguirlo. Ya caminan desde el año y seis meses. Una vez que ya aprendió a andar ya corretea.

Cuando recién nace no se da cuenta. Del mes se da cuenta cuando le hablan en voz alta, ya te habla, de rato en rato mira. De dos meses ya puede ver totalmente, observa: “*Urpín*”⁷⁵. Luego ya habla bien: “*lurushañña*”⁷⁶, “*thawtin*”⁷⁷, después logra habla con claridad. Finalmente, es *phuchu*, desde los dos años cualquier cosa sin entender pide explicaciones, las exige.

2. Roberto y Miguelina

Cuando recién nace un niño es “*musquychallaraq*” porque no reconoce a nadie, esto es hasta que cumpla un mes. De “*lathicha*”, recién empieza a darse cuenta por lo que está “*qullacha*”⁷⁸. Se limpia, se

⁷² . Bebe que ya puede moverse por sí solo.

⁷³ . Bebe que puede arrastrarse, gatear.

⁷⁴ . Ya puede cruzar el río.

⁷⁵ . Analogía con el pájaro, que sostenido sobre una rama observa.

⁷⁶ . Habla como un loro.

⁷⁷ . Gesticula palabras que no se entienden completamente.

⁷⁸ . Se refiere a aquello que aún no ha conseguido madurar.

descascará bonito, por eso es lathicha, se limpia blanquito, nieve. Los pelos de su cara se pierden, toditito se limpia.

“*Phalicha*” es porque el bebe es bonito de color nieve. Ya se ríe y se da cuenta bien. Persigue con sus ojos, con vivacidad, a los runas. Con vivacidad persigue a las personas, a sus juguetes. A su madre, también, ya reconoce y a los demás los reconoce bien.

“*Thallacha*”⁷⁹ es porque ya se echa en el suelo y permanece allí. “*Lluqaq*” es un bebe que gatea. El solo trata de alcanzar a los senos de su mamá, hasta conseguirlo. A su madre y a su padre les da alcance. Ya puede hablar: “*papay, mamay*”⁸⁰. Su comida, también, ya come solo, le hago acertar con sus manitos.

“*Tankiycha*”⁸¹, se para solito, aprende a caminar y es “*mayu chimpacha*”⁸²; ya da alcance a su papá y a su mamá. Para que coma, también, ya alcanza su plato o platitos. Solo da alcance a sus juguetes. Ya no se orina en el lugar donde se sienta, ya lo hace parándose. Orina parándose sobre el umbral de la puerta, hacia afuera. El por sí solo se pone a corretear a donde sea, ya no es necesario llevarle agarrándole de la mano.

“*Phawakachak*”⁸³ (*kurchibillus*), por demás cualquier cosa está levantando, travieso cualquier cosa ya está haciendo. Solo el (ella), sin ayuda de nadie, está bajando su pan de un lugar alto en donde está guardado. Al perro y a los pollos arrea. Ya habla bastante y bien, cualquier cosa ya intenta hablar en demasía. De el solo(a) quiere jugar con bebes (muñecas) ya está cargándoles, ya puede solo(a) cargarse un bebe (de trapo). Ya se da cuenta bien: “*allin yuyaychayuqña karun*”.

⁷⁹ . Echarse en el suelo

⁸⁰ . Papá, mamá.

⁸¹ . Pararse, sostenerse sobre los pies.

⁸² . Que puede cruzar el río.

⁸³ . Bebe que ya puede corretear.

“*Hanuk`a hirq*”, cuando está llegando a los dos años se le cesa de dar leche materna toma mate de habas, de leche. Para dejar de lactar el niño no quiere ya separarse de su madre, en la noche llora. Su padre lo hace dormir. Dos o tres noches llora, después se olvida de la teta de su madre.

“*Phuchu*”, ya no majaderea, se vuelve madura, como una “*payacha*”, sólo hay que preocuparse de su comida y de su mate. Después de esto le llamamos de su nombre de pila.

“*Payacha*” a partir de los tres años a las mujercitas, ya se les puede ordenar que hagan cosas. “*Machucha*”⁸⁴ a los varoncitos. Luego les llamamos de una vez por su nombre.

“*Wachacha*”, ya hace: Trae agua, trae los platos. “*Phasñacha*”, se le dice así porque ya es grande. Ya puede hilar, tejer; también, cocinar y pelar la papa. Ya sabe todo de ella sola. Presentación (tiene 9 años) no es p`asña porque es pequeña todavía, no puede tejer aún.

“*Llawi maqt`a*” (15 años), se le dice así porque ya no es un niño, ya anda bien cambiado, bien peinado el cabello de el solo, sin que nadie le diga. Su cuerpo está completo sólo hasta la mitad, le falta madurar, crecer de tamaño y tener fuerza. Ya puede encontrar (tener, fecundar) hijos, ya puede. “*Wayna*” ya completa, se llena todo su cuerpo, “*guardasqaña*”.

“*Sipas*” (16 años): es “*paya*”⁸⁵, ya no es una niña. Es más que un “*llawi maqtacha*”, es “*p`asñapuni*”, “*sipas*”; su cuerpo ya está completo, empieza a engordar. De ella sola, cualquier cosa se hace. Su ropa, también, de ella misma se hace. Hace su tejido mirando a sus contemporáneas. De ella sola, de su cabeza teje. Si ve cualquier cosa: faldas, etc. se compra de acuerdo a las cosas que le gusta.

⁸⁴ Machucha: Pequeño Viejo. Y se refiere al hecho que ya esta madurando y agarrando yuyay.

⁸⁵ Paya: Persona que alcanzo la madurez completa.

Las jóvenes se “*enferman*” “*killay purishan*”⁸⁶ a los doce, trece años. Las que se enferman a los quince años tienen pocos hijos. A los quince, dieciséis años ya podría encontrarse o toparse el joven con una joven. A los dieciocho, diecinueve, veintitrés ya viven juntos. Antes (antiguamente) podían vivir juntos a partir de los veinte años en adelante.

Se dice “*hankunmanta tiyapun*”⁸⁷ porque viven con alguien con quien no sostuvieron conversaciones. Estos casos se refieren a aquellas parejas que decidieron vivir después de mantener algunas conversaciones y sin conocer bien a la familia de cada uno. Mi hija Visitación a los dos años ya hablaba con toda claridad. En cambio, Rufina no.

“*Machu*”, *yanqa machullaraq*⁸⁸, a los “padres” mayores se les dice machula⁸⁹. “*Paya*” son las mujeres mayores. Pueden todavía trabajar. “*Yuyaq*” son los viejos, no puede trabajar ya las chacras, ni trabajar nada, permanecen solamente en la casa.

3. Juana

Cuando recién nace se le dice “*lat'*” wawa hasta los seis meses porque es “*llawt'icha*”⁹⁰, se les dice “*qipucha*”⁹¹, “*puka uya*”⁹². En el interior de su gorro se le pone lana para que no le entre el frío. El suk'u que se le coloca en el cuello es para esta parte de su cuerpo no se cuelgue,

⁸⁶ . La menstruación.

⁸⁷ . Vivir cuando la situación no está cocida sino cruda.

⁸⁸ No es viejo todavía.

⁸⁹ Abuelo. Sinónimo de machu.

⁹⁰ Tierno

⁹¹ Paquete amarradito

⁹² Cara roja o colorada

debe de llevar esto hasta el año. Si no se le pone el suk'u su cuello puede dar vuelta y su ojo se puede volver bisco. Además, si no se le pone el suk'u son feos con mucho cuello. Con el suk'u el cuello se para tieso cuando le cargas. Si no estuviera con el suk'u, a otro lado se iría: "*liwirun*", se cuelga.

De tres a seis meses se le dice *phallich*, es "*phallpachana*"⁹³. De seis meses es un niño que gatea: "*lluqhakcha*". Ya sabe gatear, *lathin*, *lathin*⁹⁴, diciendo. Palmotea el suelo. "*Llat'ashan*": gatea por el suelo. Primero "*suchun*": Se arrastra con rodillas y todo su cuerpo, después ya gatea: "*T'alak, t'alak, t'alak*", diciendo. Luego en cuatro pies da pasos: "*Thaskin*". Después se levanta, se para: "*tankin*". Empieza a caminar agarrándose de la pared.

Al año empieza a dar pasos, solemos decir: "*mayuta chimpanqaña waway*"⁹⁵. Si logra dar un paso y luego dos y más decimos: "*yasta mayuta chimpanrunña*"⁹⁶. Cuando esto ocurre, también, decimos: "*mayuta pasarunña*". Si empieza a caminar rápido, casi corriendo decimos: "*wata tirsiyuq*", también, empiezan a hablar bien y bastante.

Se les llama *phuchus*, ya están destetados. Caminan, ya comen bien y solos. Para ordenar ya están bien y ya saben hacer solos sus deposiciones: "*akamanta ch'ustisqaña*"⁹⁷. Son *t'irus* ya se dan cuenta de todo, ya tienen bastante pensamiento, razón; esto es cuando tienen dos y más años.

⁹³ Ya se le puede sostener sin temor de que su cuerpo sufra algún daño.

⁹⁴ Es una onomatopeya

⁹⁵ . Mi bebe ya va a cruzar el río.

⁹⁶ . Por fin ya cruzó el río.

⁹⁷ . liberado, quitado de sus heces.

Luego ya van a la escuela son: “*wasi gastuchas*”⁹⁸. Cuando tienen 10 años se les dice payachas o machuchas. A los doce años son *llawi maqtas* o *llawi p’asña/wachacha*.

Son *sipas* o *p’asñas* de 16 a 18 años. Ya tienen enamorado, ya les están respetando, ya mantienen conversaciones con alguien y si hay alguien con quien conversa ya nadie le bromea ni le molesta. Después se ponen a vivir, y cuando ya vive con un varón es “*warmiña*”⁹⁹, ya es respetada, ya es “*kuraq warmi*”¹⁰⁰.

Luego de eso viene el casamiento, y los hijos para la pareja: “la mujer con su hijo, el varón con su hijo” lo que significa que el varón y la mujer tienen responsabilidad con sus hijos y ya no son dependientes de sus padres.

Cuando recién nace siempre es: “*Runa wawachapuni*”¹⁰¹, desde su nombre. A los varones solemos llamar: “*Hak’u papacha, suyt’u papacha, papa llank’aq*”¹⁰²; a las mujeres: “*Awaq, phuskaq, wayk’ukcha*”¹⁰³.

4. Simona

En opinión de ella el varón es “*millay*” feo, flojo; no obedece. En cambio, la mujercita, por ejemplo, del tamaño de Segundina (tiene ocho

⁹⁸ . Gasto de la casa.

⁹⁹ Ya mujer

¹⁰⁰ Mujer mayor.

¹⁰¹ . Es un bebe runa.

¹⁰² . Papa arenosa, alargada, trabajador de la papa.

¹⁰³ . Tejedora, hiladora, cocinera.

años) ya está haciendo, los varones no se hacen caso. Segundina ya está atajando a las ovejas, ya obedece. El varón no toma conciencia “*mana riparanchu*”: no se da cuenta.

Segundina ya puede hacer mandados, “*yuyaychayuqña*”: Ya tiene uso de razón. Este mí bebe¹⁰⁴ es “*mana yuyayniyuq*”: No tiene uso de razón, hay que hacerle crecer todavía, no se da cuenta. El tamaño de Cirilo (tiene 7 años) todavía “*manaraq allin yuyaniyuqchu*”: no tiene todavía bien desarrollado el uso de su razón, sólo el juego les interesa. Ahora, también, están jugando con mis hijos.

Segundina ya está bien para hacer los mandados. Marcusa (12 años) “*yuyayniyuqña*”: Ya tiene uso de razón, ya se da cuenta. De ella sola cualquier cosa hace. Ella ya lava su ropa, su cabeza. Ya se da cuenta lo que está sucio. En cambio, Segundina todavía no se da cuenta de eso. Pero Marcusa vive al cuidado, criada por sus padres: “*maman, papan uywasqayá*”¹⁰⁵

Cuando tienen veinte años son waynas, sipas. De si solos, por ellos mismos piensan y desean tener sus ovejas, trabajar la chacra. De ellos mismo para que puedan tener su propio dinero para que se compren sus ropas, para que puedan adquirir lo que desean, cualquier cosa. Quieren vivir separados de sus padres.

5. Plácida

¹⁰⁴ . Tiene año y medio.

¹⁰⁵ . Aun vive bajo la crianza de sus padres.

Cuando el bebe recién nace, despierta hablando. Grita, hablando alto, entonces, ese niño tiene “yuyayniyuq”¹⁰⁶. [Pero su yuyay no está desarrollado] pero tiene yuyayniyuq, no se da cuenta, ni se despierta [porque pasa la mayor parte del tiempo dormido]. “Yuyaychakun”¹⁰⁷, después de una semana; al mes se ríe, sigue tu mano. Sus ojos mirando te siguen.

El que recién nace y mira de un lado a otro, grita bien fuerte, tiene yuyayniyuq. Desde el momento que nace: “yuyaychayukña”¹⁰⁸. Cuando recién nace siempre les decimos “wawacha”¹⁰⁹

Si ya tiene su nombre le digo de su nombre. Cuando le “ununchan”¹¹⁰ tiene su nombre. Para hacer el *ununchay*¹¹¹ pido favor a alguien que conozco y cuando echa el agua al bebe se convierte en mi compadre. Se ununcha de noche o de día.

Se necesita una flor de Rosas, *Grabi*¹¹², Margarita, si es que hay; que haya cualquier flor, puede ser blanco, rojo, cualquier color, con tal que sea flor. Se pone la flor en el agua y con eso bendice desde su frente, allí le pone la cruz. Se le ununcha de dos, tres días, a veces, de una semana. Se le ununcha para el nombre del bebé. Escogemos el nombre nosotros los padres.

Para el que ununcha, cuando me levanto recién le llevo cualquier cosita. Como todavía no me levanto de la cama le invito “almuerzo”: Sopa con carne sin sal, la sopa que yo tomo.

¹⁰⁶ . Tener la capacidad de darse cuenta, ser más inteligente.

¹⁰⁷ . Empieza a darse cuenta.

¹⁰⁸ . Tiene razón inteligencia.

¹⁰⁹ . Bebida.

¹¹⁰ . Le echan su agua.

¹¹¹ Es sinonimo de ununchan

¹¹² Clavel

Cuando se le ununcha es “*lat’icha*”, es “*qhullacharaq*” hasta los cinco meses. Se les faja y así nomás están echados. “*Laq’acha*” ya se voltea, camina por el suelo con su barriga (se arrastra). Su yuyay ya tiene, ya es con buen yuyay. Cuando se le dice *laq’acha* se escucha. “*Hamp’atucha*” le digo cuando anda en sus cuatro pies (gatea).

“*Tankichaña*”, se puede parar, “*tankinñan*”: “*uytun, uytun*” diciendo, bonito llevan sus piecitos. Después empieza a caminar y es “*puriq*”¹¹³. “*Hanuk’achaña*”: Cuando se les desteta, es phuchucha que camina, se sienta, come, se orina solito. Su caquita se avisa. Le enseño. “*Willakunki, aqachata, mana hinaqa maqasayki*”¹¹⁴.

De Runi¹¹⁵ su yuyaynin: Recién “*yuyaychakushan*”¹¹⁶, recién está caminando, hablando, su yuyay, su pensamiento está bien, pero no puede hacer nada de sí solo. Luzmila¹¹⁷ habla correctamente, ella ya recuerda cualquier cosa que se habla, además tiene ya todas las palabras: “*hunt’asqa simiyuq*”. Cualquier cosa ya recuerda, cualquier cosa que se hable, ya se recuerda: “*yuyanchakuña*”. De Luzmila su yuyay no es igual con el de *Runi*¹¹⁸.

De Rina¹¹⁹ su yuyaynin: Cualquier cosa que se hace ya recuerda, ya se da cuenta también, de los insultos o de las llamadas de atención. Cualquier cosa que le ordenas ya obedece. Cualquier cosa que hace, travesuras, ya tiene miedo. Ella atiende cualquier cosa que se tenga que hacer, tareas, quehaceres. Ella sola, también, se peina. Ella se da

¹¹³ . Ya camina.

¹¹⁴ . Te va a avisar la caca, sino te pego.

¹¹⁵ . Tiene año y medio de edad.

¹¹⁶ Recien esta adquiriendo yuyay

¹¹⁷ . Tiene 3 años.

¹¹⁸ Runi: Adaptación del nombre Ronny

¹¹⁹ . Tiene 5 años.

cuenta, ya se percata de cualquier quehacer. Ya se da cuenta de su ropa, también, de lo que se falta a la escuela.

De Rubén¹²⁰ su yuyay es más. “*Qhari yuyayniyuq*”: Con yuyay de varón. Él se fija de juguetes para varón. Después se da cuenta de las cosas que faltan desde su yuyay de varón. Su yuyay tiene para juguetes de varón. Piensa, también, de quehaceres de varón. Se da cuenta de su ropa, de hacer casa también, piensa.

Viendo las chacras de otros dice a su padre: “*Así nos haríamos, así como hacen ellos*” (Puede referirse a estilos de sembrar, criar otros cultivos, etc.). Se da cuenta de su estómago, de lo que tiene que comer. Se da cuenta de todo. A quien escuchará que se están insultando, eso también, ya agarra en su yuyay, en su memoria. Y luego, viene a preguntar: “*Papá así hay que hablar?, ¿Mamá así se habla?*”; me pregunta.

José¹²¹ tiene más yuyay que Rubén. Sobre cualquier cosa piensa, como nosotros todo. Todo como mayor. Ya piensa sobre sus menores. Y piensa en sus estudios, ya quiere hacer negocio por querer ganar plata. Ya quiere entrar hacia la zona de Paucartambo. Ya se da cuenta de si hay o no plata.

Piensa sobre los animales que se crían, quiere que se tenga ovejas y no quiere que éstas mueran, porque si no murieran tendría para vender. Así dice que tendría para comprarse jabón y ace¹²². Todo piensa, quiere que las cosas haya para todos.

Marcusa¹²³ ya, también, pensaría de otra manera. Cada “*runa*” tiene su yuyay, su pensamiento. Cómo pensará Marcusa de acuerdo

¹²⁰ . Tiene 7 años.

¹²¹ . Tiene 9 años.

¹²² Ace: Nombre comercial de un detergente.

¹²³ . Tiene 12 años.

a ello piensa. Ella es mayor que José, y por eso es “*aswan yuyaysapaña*”: Tiene más yuyay”.

“*Llawi maqtachaqa*”¹²⁴ se recuerda, su yuyay es más. Piensa todo, todito: Cómo eran de niños, ahora cómo está, qué cosas están necesitando, etc. Ya piensa sobre los bailes, hace negocio. Ya quieren agarrar, tener plata. Les entra pensamientos de toda clase a ellos.

“*Wachacha*”, su yuyay se refiere a: “*Voy a tener marido, ¿cómo va a ser?*” ya hace sus hilados, tejidos. Poniendo el entramado del tejido con sus contemporáneas hace, se dicen: “*házmelo*”¹²⁵. Piden: “*cómpramelo*”¹²⁶. Piensan de su estómago, de sus alimentos de lo que tienen que comer. Piensa sobre el dinero, sobre los bailes en carnavales.

“*Wayna*”¹²⁷ yuyay: Quiere vivir sólo. Las cosas que hace su padre ya no le interesan, ya no hace caso a esos quehaceres. El sólo piensa: “*voy hacer casa?, las chacras tendré que trabajar bien si vamos a ser dos*”. Ya quiere ir a trabajar a otros sitios para tener plata. Si su madre no quiere que salga a trabajar, se pierde¹²⁸.

“*Sipas*”¹²⁹ también piensa sobre hacerse ropa, quiere criar animales. Piensa: “*Voy a vivir bien o no, dónde voy a ir*”, así seguro piensa.

“*Qhari wawayuq*”¹³⁰, piensa de acuerdo a los hijos que tenemos. ¿Dónde va a trabajar, si les alcanza sus chacras o no, si quiere estar bien? Quiere animales, desde la madrugada anda para pastearlos.

¹²⁴ . 15 a 17 años.

¹²⁵ Se refiere a que inician su labor del tejido.

¹²⁶ Piden a sus padres que les compre alguna falda o alguna chompa.

¹²⁷ . Joven de género masculino.

¹²⁸ Se va de la casa sin autorización

¹²⁹ . Joven de género femenino.

¹³⁰ . Varón con hijo.

Quiere tener compadre, quiere tener harta plata. Quiere que sus hijos tengan un buen yuyay.

“*Warmi wawayuq*”¹³¹, ella también piensa siempre como el varón. Ambos conversan con un sólo pensamiento, con un sólo corazón hablan sobre los niños, cómo están de sus ropas, de su higiene. Su pensamiento es más sobre sus hijos. Piensan sobre si es mejor si están limpios o sucios los niños, de esas cosas piensa.

“*Machukuna*”¹³², ya no piensa, su yuyay ya es poco. El machu de acuerdo a lo que antes pensaba y hacía, da sus orientaciones: “Antes era así, así hice”, dice.

Los yuyak tienen su yuyay al máximo cuando están sanos. Cuando hablan cosas sin sentido: “*variyan*”, están reduciendo su capacidad de raciocinio. Es decir, está perdiendo el yuyay.

Resumiendo lo expresado por los informantes, presentamos a continuación, las principales ideas expresadas con respecto al nacimiento y el primer año de vida de los niños y niñas en Ninamarca:

131 . Mujer con hijos.

132 . Los ancianos.

Cuadro 5.- El primer año de vida.

	1-2 Horas	1-2 Días	1-3 Meses	3 – 6 Meses	6-12 Meses
Nacimiento					
Baño	Con agua hervida tibia		Baño diario e interdinario.	Baño cada 2 -3 días.	Baño 1 – 2 veces/semana.
Fajar y Vestir	Chuk' u para que el cuello con la cabeza se mantenga recta.			Fajado a ayuda "madurar" a músculos y huesos.	Viste phalis de día. De noche es fajado para dormir.
Lactancia materna	De 1 – 5 meses es lactancia materna exclusiva. A partir del quinto mes le dan sopa y comida de la casa. No elaboran comida especial para niños.				A los 6 meses, le dan de comer solidos (a base de papa) con caldo. A los 7 meses, granos tiernos (habas, alverjas, maíz).
Cuidados	Exclusivos de la madre.				
Social	Buscan "ununchaq padrino".	Buscan "Padrino del Agua".			Se ocupan de él la madre y hermanas mayores.
Enfermedades					
Crecimiento	Musquychallaraq: reconoce a nadie. Laticha: No se da cuenta. Lathi wawa: No se percata de nada, es sonso. Sullu wawa: Bebe con cuerpo resbaloso y gelatinoso. Yuyu: Tierno.	No	Phalli wawacha, Phalicha: Su yuyay ya es mayor ("Habla", sonrie, reconoce, interactúa con personas). Tiene cuerpo de ruña.	Nuñuq wawa: Se sienta y gatea.	A los 8 meses: Diarreas. Puriq wawa: Bebe que camina. Puchu wawa: Bebe que no lacta pero ya camina. Todavía no se da cuenta. Hanuk'asqa wawa: Camina y se le quita el pecho.

3.3 **SOCIALIZACION Y ENCULTURACION DE LOS NIÑOS**

A continuación, se describe ¿Cómo se desarrolla el proceso de socialización de los niños en la comunidad de Ninamarca?, destacando que en todo momento está presente la vida afectiva y cognitiva que son inseparables.

3.3.1 Wawa¹³³, Hirqui¹³⁴ , Pasña¹³⁵ y Makta¹³⁶

En Ninamarca, el desarrollo del ciclo vital del ser humano, desde el nacimiento hasta la primera infancia, pasa por diferentes sub etapas y que en quechua tiene su terminología propia.

Así tenemos lo que se denomina el “*qhulla wawa*” (recién nacido o bebe tierno), que es recibida por primera vez y atendida por la partera, quien suele ser su madrina (como en Huilloc y Patacancha Urubamba). Seguidamente pasa lo que es el “*ñuñuq wawa*” (niño que lacta). Depende de su madre, que él bebe viva exclusivamente de la leche materna y finalmente la fase del “*phuchu o hanuk o asqa wawa*” (niño destetado, quien se ha independizado de la leche materna y comienza a ingerir alimentos sólidos.

¹³³ . Niño o bebé.

¹³⁴ . Edad en que es más mencionada es de 6-7 años. Puede prolongarse hasta 13 1 14 años.

¹³⁵ . Adolescente que inicia actividad sexual.

¹³⁶ . Es visible aparición de vellos en el cuerpo y cambio de voz.

En la infancia los varones también tienen el privilegio de ser mejor alimentados que las niñas. A estas no les alimentan como debiera ser, dicen: *“qué esfuerzo van a hacer?”*. En algunas comunidades donde tienen la posibilidad de cazar osos o pumas (como es en Paroccocha, Paruro), con la grasa de estos animales, suelen untarles en los brazos y piernas de sus hijos y de esa manera sean fuertes para realizar el trabajo físico.

Seguidamente pasan a la etapa del hirqui, luego al *“allin hirqi”*.

En Ninamarca, a los hijos *“phiwi”* (primer hijo, sean estos varones o mujeres) les dan otros adjetivos como, por ejemplo, a los varones les dicen *“warak’a”* (que significa honda) según la creencia estos hijos son fríos. Van a hacer que todo lo que se tenga en el troje (almacén familiar) se gaste más rápidamente de lo que uno piensa. Simboliza el gasto irracional de los recursos, sean estos alimenticios o incluso dinero. Según ellos, los varones no saben controlar, razón por la cual les dicen *“taqma maki”* (manos torpes para el troje). Otro significado que le dan cuando nace un varon es que la nueva familia puede tener fracasos e incluso pueden separarse. En cambio, a la primera mujer (que también puede ser *“phiwi”* (primeriza) le denominan *“taqi”* y *“q’uñi”* (almacén caliente) que significa que ellas, al contrario de los varones *“warak’a”* cuidarán de los recursos, se mantendrán los productos, serán ahorrativas, traerá buena suerte a la nueva familia, al final significa unidad. Las familias pueden simpatizar por una u otra opción, depende de las circunstancias que les ha tocado vivir, de las demás familias de su entorno, sus vecinos, etc.

Ambos hijos *“phiwi”* son considerados como “sus hijos”, los más queridos, los que van a vestir mejor, los que van a ser cuidados y alimentados adecuadamente, pero siempre haciendo una distinción de sexos. A los varones les dan juguetes como cornetines, soldados, tiros (canicas), etc.; por ejemplo, dicen: *“el varoncito donde sea cae parado”*, representa fuerza de trabajo. *“La mujercita las “china saqras” (hembras diablasas son las que traerán más problemas) y por lo tanto requiere*

cuidado". Otros dirán que al contrario *"ahora los varones son los que son más problemáticos, cuando hacen renegar a sus padres"*.

Si el primer hijo de soltería permanece en el seno del nuevo hogar ya formado, a este hijo lo conocen con el nombre de *"q'aqa"* (bastardo), considerado como insulto. El marido puede aceptar, aborrecerlo y luego rechazarlo, pero si ha pasado a las manos de los abuelos maternos (suegros del marido) no hay problema. La nueva familia vivirá feliz, aunque con algunos recuerdos no gratos, donde es criticada la mujer. Estos problemas se originan a partir de las bromas de doble sentido que les van dirigiendo los vecinos, los parientes cercanos, amigos y aun enemigos.

La Infancia en Ninamarka. La opinión que tienen los maestros de los niños, es pésima. Los maestros les insultan en cada momento de *"ociosos y tontos"*, que sus padres no les educan, siguen siendo igual que ellos. Como complemento de lo anterior los maestros a los padres, también les critican por lo que se emborrachan, que no les alimentan adecuadamente a sus hijos y por eso no aprenden.

En cambio, los padres sostienen: *"que los maestros faltan muy continuamente, no enseñan bien, ganan dinero por las puras y nadie les hace nada por todo ello"*. Y en caso que algún padre de familia reclame, entonces toman represalias con su hijo, un acto de venganza. Los maestros no toman en consideración el medio donde se desarrollan los niños a falta de conocimiento de la cultura andina. Esto en razón que los maestros no son de la comunidad, viven en la ciudad y deben desplazarse a Ninamarka para realizar su trabajo docente, lo que los aleja de su familia. Además, las condiciones de trabajo de los maestros no siempre son adecuadas.

Los niños pequeños duermen con su madre, no quieren hacerlo ni con el papá menos con los hermanos. Los pequeños de 1 a 2 años duermen cogiéndose de la trenza de su madre y la otra mano en uno

de los pezones, con cuyos dedos los va a haciendo jugar torciéndole a uno y otro lado, hasta que se duerma.

Un padre recuerda que cierta vez cuando su niño se había dormido más o menos dos horas, el padre despertó sorprendido de lo que estaba ocurriendo. Despertó a consecuencia que el niño le daba lapsos, porque el niño al tocarlo se había cerciorado que no estaba con su madre. En otra ocasión el padre se dio cuenta que el niño empezó a palparle la tetilla derecha, lo mismo hizo con el izquierdo, empezó a buscar por detrás de la oreja deseaba encontrar las trenzas de su madre y al darse cuenta que no estaba con ella, le dio lapsos en la cara. Tuvo que cargarlo al lado de la mamá, si no quería seguir siendo castigado.

Los comuneros de Ninamarca quieren que sus hijos al haberlos traído a este mundo desean que *“sean alguien importante en la vida, que tenga trabajo y para eso tiene que estudiar”*. Pero en esta comunidad hay la tendencia de los padres que el último hijo no estudie. Lo que desean es que se queden al lado de ellos por no sentirse abandonados en la vejez. Se preguntan a sí mismos *¿Cuándo sean viejos quien ha de cuidarles? ¿Quien ha de hacerles enterrar? ¿Y sobre todo con quien quedaran los terrenos adquiridos con sacrificio?*. Es una forma de asegurar su vejez, que al mismo tiempo fortalece el status de la familia, asegurando también la fuerza de trabajo que acompañara hasta la muerte de sus progenitores.

Otra pregunta que se hacen: *cuando se encuentran enfermos quien ha de asistirles?* Se ha dado en muchos casos que las familias que han tenido hijos, generalmente tienden a migrar a otros lugares y ahí establecen su vida, a sus padres les visitan de vez en cuando; pero si se van muy lejos ya no vuelven; y si esos hijos alguna vez lo hacen, llegan cuando sus progenitores ya no existen.

Los padres para que estos hijos queden con ellos, tratan de engañarles con una serie de promesas, como son tierras, ganado y por su

puesto incluso hacerles matrimoniar. En otros lugares hay padres que desean que hagan su casa alrededor de la suya, para sentirse más protegidos. Los padres que no tienen hijos se sienten huérfanos, porque son presa fácil de los vecinos, sus codiciosos enemigos que no esperan la menor oportunidad para aprovecharse de sus tierras y/o animales.

En otra parte de las entrevistas dicen que los padres tienen deseos de tener hijos varones para que justamente la gente les tenga un poco de temor: No hay que insultarle, caso contrario les “*hará pagar caro con sus hijos*”, esto tiene otra razón de ser, el tener el número de hijos que son cuatro, cinco y hasta seis. En el medio rural se encuentran en otro sistema de valores comparado a la ciudad, en donde tener dos hijos es demasiado.

Lo que desean los padres, es que los niños no sean tullidos, inválidos que se arrastren por el resto de su vida y lo peor ni siquiera mueran fácilmente. En el proceso del crecimiento de los hijos la madre así como el padre a los varoncitos les da los mejores alimentos, más leche, más comida, para que sean forzudos y de un golpe tumben a sus adversarios sea el temor de los vecinos y parientes. Y por ello dicen que antiguamente les pasaban las coyunturas con sebo de mula, les daban leche de burro para que se hagan fuertes.

La nueva generación está cambiando, respecto a los paradigmas de alimentar y cuidar a sus hijos, tanto a varones como a mujeres les suelen tratar por igual.

Los atributos positivos los van resaltando en la vida cotidiana, entre ellos conversan que sus hijos son los mejores en fuerza así como en sus habilidades intelectuales y mejor todavía en el aprendizaje y dicción del idioma castellano, a pesar que es su segundo idioma.

Según ellos, los hijos son enfermizos debido que no les han amamantado por el tiempo adecuado. Otros son enfermizos debido que

tienen alguna enfermedad desconocida y que solo los curanderos pueden tratarla y curarla.

Algunas indican que los niños no aprenden porque los padres no les apoyan, ni siquiera miran sus cuadernos, simplemente le dicen "*haz tu tarea*" y en muchos casos les hacen trabajar demasiado a los varones. En el caso de las mujercitas les tienen muy atareadas con las actividades domésticas. El cuidado de los hermanos menores se encarga a las hermanas y de esa manera van descuidando los estudios; hasta sentirse muy cansadas. Generalmente la deficiencia en el aprendizaje es por el hecho que no se les ha alimentado bien.

Puede darse este hecho debido que son muy humildes y esto depende del tipo de educación que les han impartido sus padres en la primera socialización que se dan en el seno del hogar, sus contemporáneos se dan cuenta de su estado anímico, su carácter y "*se aprovechan y le abusan*".

A) Los nombres. En la comunidad de Ninamarca se acostumbran poner nombres del almanaque, de ninguna manera un nombre que los padres quisieran, esta actitud lindaba con el delito. Hace unos 5 años atrás la gente pone nombres como sugieren los parientes, los hermanos menores o los padrinos. Pero actualmente los padres están poniendo nombres que van escuchando por radio. Otros de personajes importantes como Alan, en alusión al que fuera Presidente del Perú; Verónica, etc.; porque creen que pueden ser como esas personas.

Los hermanos maranathas ponen nombres bíblicos, teniendo la idea que ellos sean personas tranquilas, suaves de carácter, colaboradores, que no sean envidiosos, en otras palabras, imiten la vida santa de los apóstoles de Jesucristo.

En la opción de poner nombres al escoger se han ido al otro extremo, poner nombres incluso extranjeros. Las personas que hacen esto con más frecuencia son los hermanos de la secta evangélica maranatha, ellos son conscientes que sus hijos deben distinguirse de los demás.

Otros padres también ponen la suya si es de sexo femenino de la madre y si es varon del padre. Esto lo hacen con el propósito que sus nombres se perennicen en el tiempo, con ellos dicen *“no va a desaparecer mi nombre”*.

Los padres tienen la intuición que en el futuro sus hijos van a ser por lo menos como ellos. Ellos han construido todo un paradigma a seguir, debido que los tiempos son más difíciles en estos últimos años, hay crisis de valores, crisis económica, crisis en todo sentido, por ejemplo, sostienen:

“Pienso que así va ser, como yo trabajador, cuando pienso hacer una cosa, primero hablo con mi esposa y si ella está de acuerdo ponemos todo el empeño para trabajar, solo así tenemos lo que ahora. Yo quiero que mi hijo sea como yo, al menos la gente cuando yo muera va a pensar que no he muerto, sino que sigo vivo”

La madre también desea transmitir los valores que durante toda su vida ha mantenido, y que ella ha cultivado, mejor si ha cumplido con todas las obligaciones que como madre le ha tocado desempeñar, sabiendo que su esposo también lo ha hecho y dignamente, personas a quienes más bien hay que imitar. Por tanto, los hijos de ambos sexos, tienen que ver en sus padres el ejemplo que ellos han puesto como base o cimiento.

En el medio rural, desde los más pequeños hasta los más grandes como ocurre en la vida cotidiana, los niños observan que los animales domésticos llegan a tener crías. Los padres frente a los pedidos de explicación van absolviendo las preguntas, estas nociones vagas sobre lo

que es el sexo de los animales y lo que también son los seres humanos, los padres y los hermanos mayores les van instruyendo:

“Nosotros los padres le vamos motivando, por ejemplo, cuando le pedimos que señale las partes de su cara se va tocando con la mano y todas las partes de su cuerpo. ¿Cuando les decimos “donde está tu sexo?” y lo toca con los dedos de la mano y se queda parado manipulándolo”

El rol que desempeña la madre en el proceso de socialización primaria es muy importante. Ella es quien le enseña a gatear, en el patio de la cocina, el corral de animales, en una planicie que considera que no es peligroso para el bebe. Por otra parte, las madres están obligadas llevar al centro de salud, las enfermeras les sugieren las razones por las cuales tienen que ayudar a los niños a ejercitar sus extremidades. Una vez en casa, las madres les llaman de su nombre para que se acerquen a ellas: ven acá, ven ¡

Los niños para caminar primero tienen que pararse, pero este, proceso es especial, tal como cuentan ellos:

“Para que se pare le decimos: “machulanpa awilanpa tullun chaaa” (Los huesos de su abuelo y su abuela chaaa.....)”

Una vez que se paran empiezan a caminar, primero da los primeros tres pasos y luego se acercan corriendo y todo lo hacen lleno de gozo alegría y sonrisas en el rostro. Por eso el cuidado en esta etapa es muy importante, si es que se caen ya no quieren volver a hacer el intento.

De modo similar, las madres les enseñan a pronunciar las primeras palabras, ante los cuales los niños van a responder con interjecciones que solamente logra comprender su madre. El bebe aprueba o desaprueba lo que dicen sus interlocutores. También su madre le enseña a hablar, madre e hijo se entienden en el lenguaje que utiliza el niño, eso es

asi porque se encuentran mucho más tiempo entre los dos, están casi siempre juntos.

B) Ritos de pasaje¹³⁷, 138

1) Primer corte de pelo ¹³⁹

Los ninamarkinos tienen la costumbre de hacer cortar los cabellos de los niños cuando tienen dos años o más, de acuerdo como crezcan los cabellos y que sea abundante, para que cuando le hagan el corte, estos cabellos “*alcance*” para toda la familia y de esa manera se junte más dinero y ovejas. Realizar el corte de pelo tiene que ver con la posibilidad económica de los padres. Este rito suelen hacerlo de noche a partir de las cuatro de la tarde, y marca el paso de bebe a niño (Cavagnaud, Robin, et.al 2013: 329).

¹³⁷ .. El pasaje y el encuentro son necesidades antropológicas. Se sabe la importancia de los ritos de paso en numerosas culturas. (Augé, Marc 2012:15).

¹³⁸ .. Tumer propone que la transición supone 3 fases en su desarrollo:

- a) El momento de separación del status que ha venido desempeñando y el estado de vida de relación social que ha tenido hasta el momento.
- b) La fase intermedia o “liminal” donde la situación del individuo es antigua. Su estado de existencia carece de los elementos y normas que ha venido desempeñando y todavía no desempeña los de su futuro estado al cual va a ser admitido.
- c) El momento de incorporación que supone que el individuo alcanza en forma estable su nuevo estado de existencia y el desempeño de su nuevo status con todos sus derechos y obligaciones y en forma claramente definida.

La soltería, el periodo prematrimonial y el matrimonio son claro ejemplo en toda sociedad de las tres fases del tránsito social de un individuo. (Gonzales y Galdo 1976: 15).

¹³⁹ .. En el Callejón de Huaylas, tierra, herramientas, animales y prendas de vestir se asignan para cada niño desde el momento de su cortapelo, una ceremonia ritual que se lleva a cabo cuando el niño tiene un año más o menos. Se adquirirá la primera parcela con el dinero que los parientes aportan al cortar mechones de pelo, cuando el niño tiene aproximadamente un año (Price, 1965: 319; Stein, 1961: 54, 279-280). (Lambert, Berndt 1980: 25).

Una vez que todo está listo, preparan el “*misachay*”, que consiste en colocar una pequeña manta donde está la coca que va a ser picchada entre todos. Primero se reparte la coca entre todos los asistentes. Momento que tienen que dirigirse a sus divinidades locales, zonales y regionales, mientras dan los primeros mordiscos acompañado del alcaloide que no falta, proceden a picchar para saber si es amarga o dulce, si el acontecimiento va ir bien o mal: pero entre todos desean que la ceremonia salga bien. Para empezar los padrinos hacen el “*ch’allasqa*” con hojas de coca, vino y licor.

Para el corte de pelo los cabellos tienen que estar lo suficientemente crecidos y en condiciones de ser cortados. Los que le visitan puedan cortarlos siempre y cuando lo hagan con alguna dote “*para ayudar*” al nuevo ser; se trata de poner dinero o algún bien, en este caso ovejas en beneficio del niño.

Hemos observado que, en esta comunidad carente de recursos, donan ovejas pero que no lo dan inmediatamente, sino los padres tienen que hacerles recordar a los benefactores preparando comidas y bebidas. Después de un mes del corte recién les hacen la entrega.

El padre comienza por “colaborar” con las dotes más costosas “porque se trata de su hijo”, hemos observado que le obsequia una ternera, si no hay, pone veinte nuevos soles, a fin que los otros que también les acompañan se motiven. El padrino de pelo puede poner 15 soles o diez, depende de sus condiciones. Si el padrino es de fuera, por ejemplo, un comerciante de productos agrícolas o un comerciante en ganados, entonces puede poner 25 nuevos soles.

La peculiaridad que destaca en Ninamarca es que a veces suelen hacerlos cortar el pelo con personas de la misma comunidad, debido a la creencia que un desconocido puede hacer que muera el niño, debido que el caminante no es un ser humano seguro con su vida, “*en los viajes*

que realiza puede ocurrirle algo". Y mientras algunos también desean que los padrinos sean de fuera del Cusco, sean ingenieros que les apoyen en alguna forma. Prácticamente es una forma de elevar el status de la familia y en caso que tengan algún problema van a recurrir a sus compadres espirituales quienes tienen la obligación de apoyarle.

"Nosotros les hacemos cortar el pelo cuando tienen 2 años, yo le hice cortar con mi suegro, tenemos la creencia que si lo hace un desconocido "tal vez puede ser "wañuq maki" (manos de quien va morir); es mejor con un conocido que en este caso será "kawsaq maki" (manos de quien está vivo cerca de nosotros)."

2) Bautizo¹⁴⁰

El bautizo de los niños de Ninamarca se hace lo más pronto posible para que no se muera. Si ven que el niño se tropieza a cada instante, es señal que algo le va a pasar, razón por la cual hay que hacerlo bautizar, tal como lo sugieren los sacerdotes.

Los niños que no son bautizados en su oportunidad reciben el estigma de ser *"tuwintis"* (mal nacido, no reconocidos por la sociedad) a partir de ello van siendo marginados y al final, el proceso de socialización primaria que debería seguir su curso normal, se distorsiona.

Las familias de menores recursos no lo hacen bautizar en su oportunidad porque no tienen nada que ofrecer al padrino. El bautizo demanda gastos, tal como aseveran: *"por lo menos unos cincuenta soles como mínimo"*. A pesar que los sacerdotes en Paucartambo dicen que no debe ser así, los ninamarkinos no pueden olvidar fácilmente de sus costumbres, porque más cuidan las relaciones sociales que aperturan con el padrino de su hijo, que no va ser del momento, sino para toda la vida.

¹⁴⁰ . "El padrino puede ser visto...como el guardián del yo espiritual en oposición del yo social que está bajo la protección de los padres". A él le importa el bebé y no el heredero potencial (Pitt-Rivers, 1973: 102-103). (Lambert, Berndt 1980: 47).

3) Destete. En la generalidad de los casos en la comunidad de Ninamarca la leche materna la van dando hasta los 2 años de edad. Mucho antes la costumbre que tenían era lactarles hasta los tres años. El número de años ha ido disminuyendo, al parecer, por influencia de lo que dicen las enfermeras del Centro de Salud, ahora hay familias que les dan leche hasta el año.

El destete llamado por los ninamarkinos como el “*phuchuyay*” es el paso por el cual la wawa va a ser efectivamente “*phuchucha*”, que traducido sería “*recién destetadito*” y enseguida ingresar al otro ciclo vital llamado “*hirq*”; leamos lo que sostienen ellos:

“Deja de ser wawa cuando deja de lactar cuando pasa al estado de destete o “phuchu” en esta etapa es muy majadero, por el hecho que la madre le ofrece el pezón o la teta se calma; pero entonces el niño le exige solo para tocarlo, manosearlo, hacer el ademan de chuparlo, pero al final tiene vergüenza, porque los hermanos y los padres le hacen avergonzar...”

En este punto es importante subrayar la importancia que tiene en esta primera etapa de la socialización primaria, que cada vez que cae el niño y llora, los padres le dicen “*macho, macho, macho*” También hemos observado que, si llora el niño, la madre suele “pegar” (golpear) a los objetos que supuestamente han sido causantes del mal que han afectado al niño. Al ver estos hechos el niño deja de llorar. Hemos observado también que las madres les infunden temor con algún ser que el niño le teme, estos pueden ser cabras, fantasmas, condenados, etc.

“A los tres años de edad recién se hace el “macho”, que significa que no llora cuando cae al suelo, tampoco cuando los hermanos le pegan”.

En esta etapa del ciclo vital que es el de ser “*Phuchu*”, consideramos una etapa de transición en el que el niño se vuelve más majadero, debido que piensa que va a perder a su madre y por eso llora. Esto se agrava cuando la madre tiene que ir a pastorear los animales para el cual hay que recorrer distancias regularmente considerables, la puna donde hay pastos para los ganados; hecho que empeora cuando la madre espera otro bebe: Algunas familias consideran “wawa” a sus hijos hasta los 5 años, hay una fuerte dependencia de estos hijos que requieren mucho cuidado.

El “*puchucha*”, es quien tiene todas las preferencias, el padre suele ofrecerle los mejores manjares, golosinas; en lo posible no debe llorar porque se trata de un hijo varon que cuando sus padres sean ancianos va a cuidar de ellos.

En Ninamarka, una vez que han pasado los tres años de edad, ingresa a la etapa de ser *hirqi*, paulatinamente se va consolidando su estado, se convierte en “*allin hirqui*” que se ha socializado adecuadamente y habla bien, se queda en casa, de vez en cuando acompaña a su madre, de igual forma si es mujercita ayuda a su madre en alcanzarle objetos; en cambio sí es varon sale con sus hermanos mayores a jugar en el campo.

*“Deja de ser hirqi cuando tienen tres años, pasa a ser
“allin hirqi”, (el buen hirqi)”*

Algunas madres suelen denominarles “*hirqi*” hasta que dejen de ser solteros, es decir, hasta que tengan pareja, tanto a los varones como a las mujeres. Tanto a los varones como a las mujeres (como viven juntos) pueden ordenarles, mientras que cuando tienen familia, los padres ya no tienen esa potestad.

Cuando los niños de Ninamarka cumplen años, acostumbran celebrar el aniversario de su nacimiento a partir de un año y lo hacen para que sea buen hombre, para que tenga trabajo y dinero. La fiesta consiste que la madre prepara comida especial llamada “*merienda*” y que encima de

ella pone un cuy asado entero, pero sin cabeza, porque tienen la creencia que si lo comiera el niño:” *cascara como el cuy*”.

Los padres le acompañan en consumir los alimentos, pueden invitar a un vecino o al padrino del niño con el que comparten la merienda y luego toman licor, comentando los atributos positivos del niño que ha cumplido años. Si continúan con la ingestión de bebidas, comienzan a hablar de los problemas cotidianos del trabajo, una conversación entre adultos.

“Cuando cumplen años les preparamos cuy asado que tiene que acabarlo si no puede ese día, lo puede hacer al día siguiente. A los niños pequeños también le dan su cuy, si es que ya sabe comer de todos modos tienen que terminar de comerlo. Otras veces le dan caldito de cabeza, o puede ser estofado de gallina; todo depende si tienen o no recursos”.

Efectivamente si los padres cuentan con recursos, en la feria dominical pueden comprar panes, dulces, galletas y también gaseosas; hay casos que el padre olvida adrede la celebración porque no hay recursos. Pero si la hay, acostumbran echarle con mixturas en la cabeza y serpiente alrededor del cuello.

Los niños en Ninamarca se van haciendo “runas” o “personas” a medida que pasa el tiempo. En general, el desarrollo de los niños para convertirse en personas: “*ocurre poco a poco, “por si mismos agarran cuerpo y “yuyay*”. Si un niño NO este bien alimentado es un tontito. A los cuatro años ya calientan su comida ya no esperan la ayuda de sus mayores.

C) Juego. Los niños juegan con lo que encuentran. Mucho antes los niños hacían carritos de barro arcilloso, le ponían llantitas del aludido material secado al sol, lo atravesaban con palitos que hacían las veces de ejes y lo amarraban y comenzaban a arrastrar. Algunos niños y

niñas, actualmente siguen haciendo utensilios de barro, como son ollitas, tostadoras, platos, tazas, etc.

Otros niños buscan piedras planas, cuadradas o rectangulares que tienen la forma que desean y con ella juegan en el pastizal donde trazan trochas, carreteras y donde pueden arrodillarse, echarse, permanecer de bruces o de espaldas. También juegan con carritos de plástico, muñecas, etc., que sus padres les compran de la plaza cuando es navidad o Año Nuevo.

Generalmente los niños de Ninamarca como hemos observado juegan con diversos objetos, como son las plantas, piedrecillas, etc. También juegan a los animales emitiendo sonidos cuando pelean los cerdos, gallinas, los burros o a los caballos; es decir, su creatividad de juego está en función a los recursos que le brinda la naturaleza, su medio ambiente.

Los niños juegan en el patio de la casa, el corral, bordes de la chacra, en campos abiertos, en la cocina, encima de la cama. También lo hacen en la escuela. Juegan entre parientes, entre primos, no juegan con los hijos de los maranathas. En la escuela los padres de los niños candidatos a ser maranathas, les piden y recalcan que no se junten con los *“hijos de los que picchan coca y beben licor”*.

Los padres juegan con los niños levantándoles cuando el padre está echado, llama la atención del niño dando golpes en la pared o golpeando dos objetos, frente a los cuales el niño voltea la mirada. También le enseña a patear pelotas de plástico. La que hace jugar más al niño es la madre, le alcanza objetos de toda clase, pero cuidando que el niño no se lo introduzca en la boca.

Los juegos que realizan también están relacionados a su sexo; tales como hacer casitas, utensilios de barro, etc., juegan con sus primas y sus hermanas menores.

Cuando ya son mayorcitos, entre 8 y 12 años, juegan imitando a los adultos con bastante seriedad. Estos juegos son por ejemplo el matrimonio. Juegan a los cargos, como el altarero, al “*Misayuq*” (el de la misa), al Alcalde Vara, etc. Se organizan muy bien, tan similar como lo hacen sus padres, es decir, van replicando lo que han visto y oído; prácticamente se van preparando como futuros padres de familia.

Las “*wawas*” o bebes juegan con su madre del siguiente modo: Con el pezón de su madre. Chupan, lo botan, nuevamente lo buscan, lo cual le produce gozo y alegría. Cuando lacta, el bebe una de las manos lo tienen sobre el seno que esta succionando y la otra mano toca el pezón que se encuentra libre, de esa manera el niño se halla entretenido. Una vez que se sacia con la leche materna, saborea haciendo sonar la lengua y el paladar, como una especie de agradecimiento y alegría de haber satisfecho su hambre. Busca los senos de su madre, lo encuentra, pero si alguien lo ve y el niño se da cuenta de este hecho, trata de ocultar su rostro en el seno de su madre, sonriendo pareciera a tener vergüenza. Cuando no se le da la leche de pecho en la oportunidad que el niño considera, ya no lo desea, lo rechaza y expresa sentimientos de enojo. La madre le hace jugar con sus pezones, colocándole o quitándoselo repentinamente, lo cual le produce también alegría.

Cuando le salen los primeros dientes, suele morder los pezones, pero la madre tiene que pellizcarle en el lóbulo de las orejas, así va aprendiendo lo que es el dolor. Después de lactar, el niño se encuentra alegre emitiendo algunos sonidos como: “*au, au, auu*” o “*aqu, aqu, aquu*”, supuestamente descansando después de haber permanecido fajado por más de cuatro horas.

La madre le besa constantemente después de haberle dado la leche, como queriéndole hacer cosquillas en ambos lados, de las mejillas y en el ombligo, lo cual le provoca sonrisas y a veces le besa en la barriguita lo

que le causa risa a carcajadas y alegría general. En estos casos el niño insiste que se le haga lo mismo una y otra vez.

En el momento del reposo llamado "*tanay*" levantan los brazos y piernas alternativamente, quiere coger cosas con las manos, movimientos que le causan alegría; pero la madre una vez que el reposo es suficiente tiene que fajarlo nuevamente porque ya se han cansado sus bracitos y sabe que nuevamente va a dormir.

Si la madre le alcanza el dedo de la mano, los niños lo cogen con fuerza, como queriendo levantarse, de este hecho puede reír o llorar. Los niños suelen chuparse los dedos de la mano, entonces las madres dicen "*está pidiendo a otro hermanito*".

Los padres enseñan a jugar con soldaditos y canicas, carritos, de esta manera aprenden a respetar sus juguetes. Más les enseñan a jugar los hermanos mayores cuando tiene más de dos años y van entrando a los tres. Entre contemporáneos juegan a darse coces como los burros y los caballos. Juegan también a los gallitos que consiste en patearse hacia adelante, hacen movimientos de cuerpo y ademanes como lo hacen los gallos. También juegan a cornearse como un par de toros, a los perritos, a las cabras; finalmente como pelean los cerditos que se golpean con los hombros.

En la primera socialización los niños juegan hasta los 6 años, luego al entrar a la escuela juegan a los trompos, las cornetas, los tiros y el fútbol. También a las persecuciones entre contemporáneos. Los niños juegan hasta los 14 años y las niñas hasta los doce o trece.

Con el juego de los tiros o las canicas aprenden a ganar siempre y eso les quedara por toda la vida, por eso es importante que jueguen y en su vida de adulto serán así. Hecho que contribuirá a tener éxitos en la vida.

Los niños conversan entre ellos, se ponen de acuerdo para cumplir con las reglas de juego y de esa manera sigue el juego. Cuando los padres les alimentan adecuadamente, le dan lo mejor, le compran ropas y juguetes y principalmente cuando les cargan hasta que sean grandes; se dan cuenta que les quieren sus padres. Los niños se sienten conformes cuando sus padres están a su lado se preocupan por ellos, les asisten en todo principalmente de su alimentación y sus momentos de alegría que lo pasan mejor.

Tanto los niños varones y mujeres tienen preferencia por el amor de su madre, estas son las que les proporcionan la alimentación diaria, porque los padres se van a trabajar a la chacra y en algunos casos se ausentan de la casa por tiempo considerable y además porque las madres les protegen y casi no les pegan, de esa forma tienen más confianza.

Algunos niños son muy traviosos estos van a ser más atrevidos y más osados. Son niños que en todo momento están moviéndose, no están tranquilos; e incluso intervienen en la conversación de sus padres.

Los padres ninamarkinos cuando los niños ya tienen más de seis meses de nacidos o ya caminan, les compran carros, trompos, tiros, caballos de plásticos en la feria dominical de Huancarani. Estos juguetes son para sus hijos varones, para las mujeres suelen comprarles muñecas, menajes de cocina, ollas, fogones, ovejas, gallinas de arcilla cocida para que jueguen.

D) Los apodos. Denominado por sus padres “*munakuy suti*” o nombre de cariño, es común y corriente que los pongan. Los apodos los ponen sus padres o los abuelos, es una expresión de cariño por algún atributo positivo que hayan tenido. Estos apodos son diminutivos como son; “*Siscucha*” (a los Franciscos), “*machucha*” (a los inteligentes) “*cholacha*” a las más elegantes y bonitas.

Pero la otra gente les pone apodos para ponerlos en el ridículo, por algún defecto físico que tienen, esto generalmente lo reciben en la escuela, o de sus vecinos con quienes sus padres han tenido algún disgusto. Los apodos les ponen en la escuela, el que tienen sus padres o de su hermano mayor. En otros casos pueden continuar con los mismos apodos de la casa. Por ejemplo, los católicos a los hijos de los maranathas les dicen como insulto: "*pequeño diablo*".

E) El conocimiento infantil. Los niños a los dos años conocen y reconocen a su familia; excepto conocer a sus vecinos. Cuando tienen cuatro años recién lo hacen, cuando ya saben caminar incluso pueden frecuentar en la casa de su pariente y juega con sus primos.

Los reconocen principalmente a su madre que le da de lactar. Pareciera que los bebes pequeños creen que todo varon que tiene apariencia de padres, es un miembro más de su familia, o sea su padre biológico, a quien le sonrío. Si uno le corresponde entonces ellos se llenan de gozo, desean permanecer junto al susodicho padre.

Hasta los tres años está en la situación de reconocer a los miembros de su familia. Cuando les miran en el rostro, los niños responden con sonrisas, la misma que se convierte en una sonrisa de aprobación. En cambio, cuando no tiene confianza, voltea la cara señal que lo rechaza y desconfía, en varias ocasiones vimos cómo se ponían a llorar.

Sus padres tienen que presentarles que son sus parientes y en la mayoría del caso cuando son grandes les dicen indistintamente "*tikuy*" o "*tiyay*" a todos los parientes o vecinos de la comunidad, pero toman cierta distancia cuando se trata de los maranathas. Van internalizando las relaciones que establecen sus padres, en el momento del saludo.

A los extraños les dicen “*papay*” para el varón y “*mantay*” para la mujer.

A cada momento están peleando por la posesión de sus juguetes, causales más que suficientes para pelear y sus padres tengan disgustos a causa de ello. Momentáneamente pelean entre ellos. En otros contextos hostiles, entre ellos se asisten.

F) Adquisición del lenguaje. El medio que utiliza el niño/a para comunicarse es la voz, que cuando están muy pequeñitos prefieren solamente interjecciones. Utilizan también los brazos y piernas para indicar algo, poco a poco aprenden a señalar con los dedos de la mano.

En el caso que tienen algún dolor en alguna parte del cuerpo, simplemente lo señalan, quieren que les curen, basta que la madre les de un aliento en la parte adolorida o le pase con un poquito de saliva, entonces se sienten tranquilos y se van a jugar nuevamente.

Como en todas las culturas las primeras palabras no son palabras en el amplio sentido del término, sino simples interjecciones que solamente la madre entiende; y también el niño, lo que este le comunica, para su madre es perfectamente inteligible.¹⁴¹

“Lo primero que dicen es papá, mamá; segundo de hamuy (ven); haku (vamos); ama (no); haqay (aquellos). También trata de pronunciar los nombres de sus hermanos. Por supuesto que las palabras que aprende el niño son palabras del idioma quechua, el mismo que a los 3 y 4 años lo sabrá casi a la perfección. El castellano se constituirá en la segunda lengua, la misma que ser muy difícil de aprender cuando vaya a la escuela, ya que la profesora es de esa

¹⁴¹ El término “*tiyuy*” y “*tiyay*”, indica que la vida en comunidad en Ninamarca sugiere la idea que casi todos son parientes.

cultura. A duras penas, a nivel de programas pilotos, se desarrollan “programas de educación bilingüe intercultural”

G) El aprendizaje de la vida cotidiana. A medida que crecen, las niñas en forma de juego hacen intentos de hilar en una rueca un poco de lana de oveja, tratar de imitar a su madre que hila mientras pastorea los ganados. Otro día la niña puede atar en el patio de su casa una urdimbre rudimentaria, que le permitirá “tejer” en forma de juego, por lo menos intenta hacerlo.

Una vez que tiene instalado, al mismo tiempo realiza diseños en el tejido y esto lo hace siempre imitando a su madre o hermana mayor, si tiene algún éxito será para que se llene de alegría de haberlo podido hacer.

“Unos pueden tejer a manera de juego a los cuatro años mientras otros pueden hacerlo recién a los 6 años de edad”

Aprenden a tejer, y lo hacen bien a los 8 años. Las labores del hilado han cambiado, antes eran más intensos, ahora por la ropa ya confeccionada, ha hecho que hilen menos y los niños lo consideran algo no muy importante. Los niños pequeños no saben aún teñir los tejidos.

A los cinco a ocho años de edad, aprenden a hacer mandados caseros que ellos denominan “*ñut’u kamachi*” (mandatos menudos). A partir de los 8 a 10 años, las mujercitas son las encargadas a pastorear las ovejas y las vacas en compañía de las hijas mayores de los vecinos. Y a partir de los 10 a 12 años asumen con mucha responsabilidad el cuidado y pastoreo de los animales. Además, que tienen que hilar y recoger leña para el retorno a casa, caso contrario recibirán castigo.

De los doce a catorce años, ya no juegan mucho, se sienten “maduros y responsables” se preocupan en tejer e hilar, confeccionan su propia ropa, tienen cierta vergüenza de jugar.

Desde los tres años se dan cuenta que no son iguales en el sexo, los varoncitos “hacen el uno parados” (miccionan u orinan) y las mujercitas de cuclillas; pero los varones cuando se trata de excretar (defecar) lo hacen como las mujercitas, tras la casa o dentro de los cercos que se encuentran en los alrededores de la misma casa.

También van notando las diferencias en el vestido y el pelo, los varones lo llevan corto y las mujeres largas pero trenzadas.

Cuando tienen mucha hambre comen papas sancochadas, fritas “*que a la fuerza se introducen en la boca*”, pero cuando son más pequeños creen que todos los objetos son para comer y de esa manera si no se les cuida se enferman del estómago. Ahora hay plásticos y suciedades diversas que existen en los alrededores. Los que recién están iniciando en el acto de comer sus alimentos, esos objetos son peligrosos.

Los niños pequeños duermen con sus padres, en un costado o en el medio de ellos. Descansa solo cuando no se encuentra con su madre, sabe que no está e irremediamente tiene que ir a dormir si tiene sueño; pero si su madre se encuentra cerca empiezan las majaderías, le pide de todo y quiere que duerma incluso de día a pesar que la mamá tiene muchos quehaceres.

A esta edad el niño le va ocurriendo de todo a consecuencia de andar, trepar. Pisan golpeando al suelo. También corren detrás de los hermanos mayores, quieren hacer de todo. Si le pedimos que baile, entonces mueve el cuerpo a un lado y otro, de igual forma suben pequeñas subidas, así como también retornan en sentido contrario.

Si el niño se da cuenta que su madre va ir lejos, entonces empieza a buscar la manta que ya conoce y reconoce con el cual la carga, por tanto, le alcanza y le pide que le cargue; aunque no dice ninguna palabra en forma clara. Si la madre le dice “*te vas a quedar un ratito con tu papa y tus hermanitos, a mi regreso te traigo panes, dulces*”; simplemente empieza

a llorar dando gritos; no acepta. La madre le suplica porque como ya está grande es pesado y le hace cansar la espalda al cargarle.

A la edad de dos años ya saben tirar con terrones, pequeñas piedras tanto a los perros, a los gatos o a las ovejas también a sus hermanos mayores. Empujan bancos pequeños, cajas de cartón, levantan objetos, pero todavía no hace acrobacias como por ejemplo pararse de cabeza con ayuda de las manos; todavía no puede hacerlo como sus hermanos mayores.

Ignoran como cuidar su cuerpo, se limitan a lavar la ropa como lo hace su madre una vez que le ha pasado con jabón la ropa. Si la madre no le satisface en sus requerimientos simplemente se pone a gritar. Trata de imitar todo lo que hacen los mayores. A esta edad todavía no sabe curar, se limita a mostrar donde tiene una herida o una dolencia.

A esta edad todavía no saben lavarse la boca; como tampoco nunca lo hacen sus hermanos, es una práctica común y corriente no realizar higiene de la boca.

El proceso de socialización se inicia en la casa y se produce con amor y mucho cariño. Si a los niños lo tratan con un carácter fuerte, se asustan y trauman, cada familia tiene sus costumbres y formas de tratar, pero consideran que no es bueno pegarles.

H) El caso de los niños Tontos. En Ninamarca hay unos cinco niños que son “*tontitos*”. Unos dicen que es por falta de alimentación y otros por ser mal atendidos, casi abandonados, a pesar que sus padres están junto a ellos.

Los niños que son vistos por la población ninamarkina como “*tontos*” son hijos de la pareja formada por F. y D. La esposa es una joven

que tienen alrededor de veintisiete años y el marido setenta años. A continuación, se presenta lo que piensan los ninamarkinos al respecto:

D vino por aquí a vender pan, cambiaba el pan por trigo, habas también, por dinero; seguro en estas circunstancias se decidió vivir con el viejo: *“D hamuran t’anta vindiq, trigupaq, habaspaq, qullqipa; chaypi muyuspacha machulawan tiyaran. Lisutaq machu karan chaychá kidachiran.”*

Era bien joven, es ahora que se le ve vieja. Era una chica joven, si ahora se pusiera con sus ropas de época de su juventud, se vería joven: *“Sipaschala karan, kunanñamá payaqa rikukun. P’asnalla karan, kunan churarukunman sipas p’achanwan sipasyá kanman.”*

Los hijos del viejo no son niños normales, están como si fueran sonsos: *“machulaq wawan mana normal wawachachuchu, sunsuchakuna hinataq kashan.”* El mayor no está como un niño normal, los dos hijos hablan de otra manera, no hablan correctamente: *“Kuraq mana normal chikucha hinachu, kashan, iskayninku huq klasi rimanku, mana ch’uyatachu rimanku.”*

Seguramente, los niños no están bien porque su padre es un viejo: *“Machula kaqtincha mana wawa allinchi.”* Así como cuando sembramos la papa muy deshidratada por el tiempo en que estuvo guardada y no crece bien, le da con facilidad enfermedad e incluso da dos o tres frutos; así será pues los hijos de ese viejo: *“Imayna t’awi papata tarpuyku mana allintachu wiñan, yanqallaña wiñan; fasilta unquykuna hap’irapun, iskay kinsallataña rurun. Chanaychá chay machulaq wawankunapis.”*

Su hijo W dice que tiene costumbre de estar entrando en la casa de otras personas y revisarse lo que hay: *“Chay W wasikunatas purín qhawakachaspa.”* Dice que también, a la casa de la profesora había entrado, sacando el alambre con el que estaba asegurada la puerta: *“Prufisuras wasinmanpis haykurusqas, alambriwansi q’ iwisqa kasqa, hinaspa pay phaskaruspa haykurusqa.”*

Seguramente, este niño tiene pocos sesos y por eso se equivoca de casa, piensa que las otras casas a las que entra es su casa: *“Pisichá ñusqun riki, chaycha riki wasita pantan huq wasikunata wasinpaq pinsan.”*

Porque tienen pocos sesos había entrado a la casa de N sacando el palo con la que estaba asegurada, y allí había dado de comer la carne de chanco al perro, él también, había comido: *“Chaymi haykusqan wasinta haykurusqa k’aspita urquruspa chaypi allquwan mihurachipusqa khuchi aychata, paypis mihusqa.”*

No creo que (W) sea un tonto total: *“Manacha t’uqsiq sunsuchu kanman.”* Un tonto total es aquel que no puede expresarse, si le preguntas cualquier cosa te responde señalando con su mano: *“T’usiq sunsuku, mana rimaqqa makillanman t’uqsin, mayta rinki nispa tapusqapis.”* En cambio (W) tiene boca, puede hablar, es medio tonto, no se da cuenta mucho de lo que hace: *“Paypa simin kashan medio sunsuchullaya, mana yuyanninpichu.”*

Su inteligencia, su cerebro no está bien como para preguntarle cualquier cosa: *“Mana yuyaychan allinchi tapunapaq.”* Si juega con los demás niños, sin percatarse, sin tener cuidado les pega en cualquier parte del cuerpo, aunque sea en los ojos: *“Irqimasiwan pukllaqtin payqa imamanpis maski ñawimanpis maqan.”* “A mi hijo R también, le había pegado: *“Runiytapis p’anarusqa.”*

Mi hijo le había dicho que iban a tirar hacia arriba la piedra y lo iban a agarrar en el aire: *“Aqnata hap’isun nisqa Ruhir runita altuman chuqasun.”* Entonces, el niño no había comprendido y le había tirado a su espalda: *“Cahyqa mana intindisqachu Ruhirniyman wiqch’usqa kunkanman k’urpata, chayqa paypis chuqallasqataq wasanman.”* W le había tirado otra piedra a los pies que le hizo doler a R. *“Paymanñataq chakinman hap’irachispa.”*

Ante esto R ya no resistió y con cólera le había tirado una piedra que casi le llegó al ojo: “*chayqa pay rinigarukusqa yaqa ñawinman chayarachispa.*” Y le había dicho si a él –W – no le dolía que a él si le causaba dolor la piedra: “*manachu kanta nanasunki, nuqatapis nanawanmi nispa.*” Pero W dice que tomo una piedra grande para tirarle, al ver esto R, había optado por escapar y retirarse pensando que este niño no es normal: “*Chaymantas hatun rumita hapikusqa chaysi runiyqa ayqispa mana kayka murmalchu nispa.*”

El hermano menor de W también, sabe morder: “*Chay huch’uychapis muk’ukuyta yachan.*” J le había jalado de su cabello, entonces había retrocedido el niño hasta darle alcance a aquel y morderle la mano: “*Hchutasqa chukchanmanta hinaspa kutiramuspa hap’nankama makinmanta muk’urusqa.*” Los niños son tontos porque su padre es un viejo, está muy viejo, no ves que su barba está totalmente blanca: “*Machulla rayku sunsu irqikuna, yasta yuraq sunkayuq machula kashan riki.*”

Dice a W, el profesor le había pegado por no obedecer, le había dado una patada, entonces este niño de igual manera le devolvió la patada e incluso le quería tirar con una piedra: “*Chay W prufisur, maqarusqa mana kasukuqtin, hayt’arusqas hinaspas chay chikucha hayt’ allasqataq, rumiwansi chanqayta munan.*”

Ante esto el profesor dijo a los demás niños que no le fastidiarán, ni le hicieran nada a ése niño porque era un poco tonto y que les podría pegar: “*Chaysi prufisur nin ama kay chikuchataqa imanankichispaschu ama fastidayankichischu as chikan sunsuyasqachan, p’anarusunkichisman, nispa nispa.*”

El profesor, como le pateo W, hizo llamar a la mamá del niño: “*Prufisurta hayt’aqtin mamanta wahachimusqa.*” Su mamita le dijo al profesor que para que había pegado a su hijo: “*mamitanqa nisqa imapaqtaq prufisur suq’apuwankiri.*” Ante esto el profesor le había dicho que su hijo no podía

responderle así y que los demás niños tampoco le respondían así: *“Prufisurpis nisqa mana chaynata kutipakunanchu, wakin chikuchakunapis mana chaynata kutipakuwanchu.”*

Aún no me percató de cómo es el segundo hijo de esta pareja: *“Phuchuchaqa mana riparinariraqchu”*. Pero, no habla, no tiene todavía la capacidad de hablar, ya tiene más de 3 años; no se entiende nada de lo que habla: *“Piru mana rimanchu mana siminchan kanchun, kimsa watanta pasanña, mana ima rimasqan intindikunchu.”* Habla cualquier cosa, pero no puede entendersele: *“Mana intindiyta imatapis riman.”* También, es igual W, no habla correctamente, con claridad las cosas: *“Iwallaya chay W, mana ch’uyatachu imatapis rimanchu.”*

Son tontos solo estos niños, nadie más tiene niños así: *Chaylla sunsu wawakuna kashan mana piqpapis kanchu*. A los tontos completos, lo que sólo se comunican señalando con su dedo; les dicen que es por la voluntad del Padre, de Dios que son así: *“Sunsu t’uqsiq, chaytaqa ninku taytachaq munasqanmi.”* Dice que con ellos no ocurre nada anormal, es el apóstol de Dios y por eso no pueden hablar nada de nada: *“Mana imananantapischu, taytachaq apustulninmi chaymi mana imachatapis rimanchu.”*

Los hijos de N no son tontos, solamente no puede aprender, no dan muestras de que aprenden lo que les enseñan en la escuela, eso nomas: *“N wawankuna, mana sunsuchu kanku, yachasqallankucha mana kanchu, ikuytapi yachasqanku manu kanchu.”*

Dicen que es un poco atontado a aquel que habla sin pensar bien, sin sopesar bien lo que va a decir: *“Chikan sunsuyasqa, mana allinta yuyaychaykuspa imatapis rimarun anchiyta ninku”*. Te dicen: Piensa bien, reflexiona, y debes hablar cualquier cosa teniendo una información certera, eso es hablar bien, sopesar bien las cosas: *“Allin yuyaychakuy, imatapas allinta yacharuspa rimanayki, anchiyá allin chaninchakuy.”*

Nos damos cuenta que un niño es tonto, así como decimos que un niño es totalmente tonto por andar señalándose, igual el tonto anda mirando fijamente a las personas sin perderlas de vista, igual hace con los demás niños les mira la cara con fijeza sin pestañear: “*Sunsu kasqankuta riparayku, imayna t’ uqsiq sunsu nishayku riki anchaynata purín runata mana chinkachispa qhawan, kkillantataq irqikunata uyankunata mana chinkachispa qhawan.*”

A este tipo de niños no hay que mirarlos con críticas diciendo que un niño es tonto porque en otro tiempo puedes tener un hijo así: “*Chay irqichakunata mana nishuta qhawanachu, kay irqikuna sunsuma nispá, kallanmantaq huq timpu chayna wawayki.*”

Criticar a la gente no es bueno: “*Mana runa qhaway allinchu riki.*” No es bueno criticar a la gente como tú, a las personas que son como uno porque te puede caer a ti aquello que tanto criticaste: “*Runa masiykita nishuta mana qhawanachu mana hinaqa kutisunki.*”

Mi hermana Re solía criticar a las personas diciendo que aquel niño es tonto, que este es tonto; no hay que hablar así: “*Hirmanay Re, payqhaway ahay sunsu, kay sunsu mana rimanachu.*” Ma también, trata a las personas de tontos, entonces su hijo ya tiene 3 años y no habla, sólo puede decir papá, mamá: “*Ma sunsullamanta tratakun, chayqa paypawawan kimsa watayuq mana rimanachu; papay, mamay, nispalla riman.*” No habla, no tiene la capacidad de hablar, si tienen inteligencia: “*Simin mana kanchu, yuyannin kashan.*”

El hijo de D es como un borracho que no teme a nada, es por eso que también que se atreve a patear al profesor: “*D irqi, machasqa hina mana imatapas manchakunchu, chaytaqchá prufisurtapis hayt’an riki.*” En cambio, su hijo de Regina si tiene miedo, si le dices ¡te pegó!; se asusta, solamente no puede hablar: “*Re irqin manchayukunñataqmi, suq’asayki niqtiypikis manchakun, simillan mana kanchu.*”

La hija de Y tiene dos años y diez meses y habla correctamente, con claridad Mario le había dado un beso en la boca: “*Y kashan iskay wata chunka killayuq riki, ch’uyata rimaqtinñataq much’asqa siminpi.*” Y mi niña le había dicho que por qué le besaba: “*Imatataq much’akuwankiri nispa nispa.*”

R. dicen que los profesores han explicado a los niños que W es un niño especial que no deben molestarlo. Hubo problemas con W. A la hora del recreo se había casi terminado de servir a todos los niños y W estaba tomando su “*mate*” con los moquitos colgando. Los niños más grandes que no eran del primer ni segundo grado le empezaron a mover la taza diciéndole que por qué tomaba con sus mocos más. La mamá de W se enteró y fue a llamar la atención a los niños que estaban molestando a su hijo, pero no alcanzo a encontrarlos y era tanta su ira que le quito a su hijo la taza y les echó el contenido a los niños que encontró a su paso.

Los niños fueron a quejarse a la profesora sobre lo que les había hecho la mamá de W, y aquella ordenó que lavara las faldas de las dos niñas ya que ellas no eran las que fastidiaron a su hijo. Pero, ya no le obligó a lavar el pantalón de uno de los niños que también, resultó afectado con el mate.

La profesora de inicial dijo que la mamá estaría cansada de que molesten a su hijo, porque dice que constantemente los niños mayores lo fastidian y, por eso habría venido molesta y echado el mate, tratando de decir que ella no está “muriéndose” por esa “leche”.

Su otra colega dijo que no debía de haber vaciado la leche en la ropa de los niños y que por eso le había obligado a que lave las faldas de las niñas para que no vuelva a hacer lo mismo.

Los comuneros cuando comentan sobre esta pareja me dicen que es totalmente incorrecto lo que ha hecho la joven, que no debió vivir con

el viejo ni éste tampoco, porque éste ya está en su edad, es decir, en una edad de que ya no debe tener hijos.

3.3.2 **DE SIPAS A “WARMI DE” EN NINAMARCA**

A continuación, se describirán algunos aspectos del ciclo vital del género femenino en Ninamarca. Primero se realizará una descripción de dos categorías sociales que forman parte del ciclo vital de una mujer: Estas categorías son la de “sipas”¹⁴² y “warmi de”¹⁴³. Segundo, a partir de la descripción etnográfica se establecerá las diferencias que los campesinos quechua hablantes atribuyen a cada categoría.

A) Ser sipas en Ninamarca: “KURPUY TAHASQAÑA”¹⁴⁴ . El primer signo que es reconocido como el que marca el inicio de la transformación de niña a sipas es la aparición de la menstruación: “*Killa yawarniy*”, que se acompaña con la aparición del vello púbico y el crecimiento de las mamas.

La experiencia del primer sangrado menstrual es vivida, en la mayoría de casos, con temor y vergüenza: “*Yawarniy hamuqtin mancharakapuni, p’inqaraqapuni, mana piwanpis michipuyta munanichu, sapallay michiq kani, purunkunapi t’aqsaq kani yawarniykunata.*”¹⁴⁵ A esta edad no recibieron aún una explicación clara y precisa sobre este evento. La

¹⁴² . Joven.

¹⁴³ . Mujer de

¹⁴⁴ . Mi cuerpo ya está maduro.

¹⁴⁵ . Cuando me llegó la menstruación tenía miedo y vergüenza, ya no quería pastar con nadie, sola empecé a pastar, en los lugares alejados lavaba mi ropa de sangre.

sipas al encontrar sus polleras manchadas con sangre menstrual piensa que está enferma o que sucedió algo grave y que puede morir: “*Yawar chayamuq̄tin manchakuni payayarunichu, nispa nini; manchasqa mana tapunichu mantayta ni sipas masiyta.*”¹⁴⁶ Incluso, algunas, sipas no preguntan por miedo a sus madres o contemporáneas.

Otras jóvenes, las que tienen suficiente confianza con sus madres, les consultan. Las que no la tienen, preguntan a sipas mayores de acuerdo con el grado de amistad y confianza que tienen. Tanto las madres como las sipas mayores, les ofrecen información, sin precisarles que a partir de ese momento están en capacidad de concebir un hijo si es que tienen relaciones sexuales con un varón. En muy raras ocasiones una madre puede dar información a su hija sipas sobre el ciclo menstrual e indicarle que desde ese momento no debe permitir que se le acerque un varón, porque puede salir embarazada: “*Chunka pisqayuq, chunka suqtayuq̄niyki killa yawarniyki chayamunqa, chaymanta p̄inqakunki, hinaspa qhariwan amapuni aypachikunkichu ch̄ankiwan chuqanki.*”¹⁴⁷

La información que ofrece una madre o sipas con experiencia en el tema del ciclo menstrual, con mayor frecuencia se refiere a los siguientes conceptos:

1. Que la sipas menstruará cada mes hasta que sea vieja, época en la que de manera natural desaparecerá el sangrado; y
2. Que este sangrado la tienen todas las mujeres y no debe preocuparse porque no es una enfermedad y no es un signo de muerte.

El dato sobre la posibilidad de salir embarazada es obtenido por las sipas, de manera indirecta y fragmentada, al escuchar

¹⁴⁶ . Cuando me llegó la menstruación me asusté dije seguro me envejecí, no le pregunté a mi mamá ni a mis contemporáneas, me daba miedo.

¹⁴⁷ . A partir de los quince o dieciséis años te llegará tu menstruación y desde ese momento te va a dar vergüenza y no debes permitir que un varón se te acerque, le tiras con espigas grandes.

conversaciones de su madre con terceras personas sobre el tema. Esta manera de obtener la información, le genera mayores dudas y curiosidades sobre lo que pasaría si “*Qhariwan puñun*”, es decir, si duermen o tienen relaciones sexuales con un varón.

Con la aparición de la menstruación, el cuerpo de las sipas empieza a cambiar. En la cara, los espacios interdigitales de las manos, las caderas, las piernas y las pantorrillas, se empieza a acumular tejido adiposo. Este evento es reconocido por las sipas cuando manifiesta que engordó: “*Wirayrapuni*”. Son “*gorditas*” pero no obesas, y esta apariencia corporal muestra que están sanas y fuertes, siendo calificadas como mujeres que son física, estética y socialmente aceptables para formar pareja, convirtiéndose en potenciales esposas, con capacidad de “*ser dos*”: “*iskay kay*”.

De no tener la apariencia física descrita, es decir, si fuesen muy delgadas, sin suficiente tejido adiposo en su cuerpo, serían identificadas como mujeres débiles, poco sanas y sin la fortaleza física necesaria para ser “*warmi de*”. Se dudaría, seriamente, de sus posibilidades de tener hijos; y, si sus mamas no están, suficientemente, desarrolladas, se duda de su capacidad de producir, abundante, leche para alimentar al futuro bebe.

Finalmente, la sipas al percatarse de su nueva etapa en su ciclo vital al ver su cuerpo: “*Kurpu tahasqaña*”¹⁴⁸, es decir, tener el cuerpo maduro, sabe que puede convertirse en “*warmi de*” o “*ser dos*”: “*Sipas kaspas iskay kayta atiwaq munaspaqa*”¹⁴⁹.

¿Qué significa ser sipas en Ninamarca? La sipas vive bajo la tutela de sus padres. Ella deberá ayudar a su madre en el cuidado y crianza de los hermanos menores, en los quehaceres domésticos, en las tareas de

¹⁴⁸ . Tener el cuerpo completo y maduro.

¹⁴⁹ . Cuando eres sipas puedes ser dos, tener pareja si tú quieres.

siembra y cosecha, en el cuidado de los animales menores y en el pastoreo de los animales mayores (ganado vacuno, lanar y caballar).

Quien le asigna las tareas diarias es su madre, generalmente, el pastoreo se convierte en su principal labor. Siente una mayor responsabilidad porque en el rito de “*uwihá t'inkay*”¹⁵⁰ de la Fiesta de San Juan, le destinan una pareja de ovejas para que pueda disponerlos de acuerdo a lo que desea realizar.

Otra ocupación, importantísima para la sipas, es la realización de las tareas requeridas para confeccionar su guardarropa, conseguir dinero, adquirir animales en propiedad. Para esto se dedica a negociar productos.

B) Tareas familiares asignadas comúnmente a la sipas

1) La crianza de los hermanos menores. La sipas se hace cargo del cuidado de los hermanos muy pequeños o “*wawas*” que son niños en edad de lactar, gatear y comer con ayuda de un adulto. Ella deberá cargarlo en la espalda, darle de comer en la mañana y al mediodía, y si el niño llora mucho, deberá preocuparse de mecerlo, constantemente, sobre su espalda; hasta conseguir que se duerma. Si el llanto del hermano persiste, tendrá que ir donde su madre para que lo atienda.

La madre cuida al niño en la noche porque ya está en casa; y se encarga de darle de comer y bañarlo, si es necesario. De esta manera, libera a su hija de éstas tareas porque no es su obligación.

La sipas, también, cuida a sus hermanos “*phuchus*”¹⁵¹ llevándolos de la mano si tienen que ir por el campo. En la casa le dan de

¹⁵⁰ . Hacer encontrar a la oveja con su pareja.

¹⁵¹ . “Niño entre dos y tres años que ya caminan y comen solos”.

comer y si lloran los consuelan. No se responsabilizan del cuidado de los “*hirqis*” porque son hermanos que tienen más de cuatro años, y se considera que ya son lo suficientemente grandes para valerse por sí mismos.

2) *Los quehaceres domésticos.* La sipas se levanta con su madre alrededor de las 5 ó 5:30 de la mañana y le ayuda en los recados para preparar el “almuerzo”¹⁵². Así, por ejemplo, deberá pelar las papas, traer agua y leña, atizar el fogón, vigilar si los alimentos ya están cocidos.

Lava su ropa cuando se da cuenta que la suciedad se visualiza en ellas, entonces pondrá atención en cambiarse y lavarlas. En las épocas de fiesta es cuando tiene más cuidado de la limpieza de su ropa. Una sipas debe estar con la ropa siempre limpia, de lo contrario es criticada como descuidada o cochina; por no saber cuidar su aseo personal. Para cada fin de semana, la sipas debe tener por lo menos un juego completo de ropa limpia.

Si la madre está ausente, la sipas deberá no solo cocinar sino atender a todos los miembros de su familia, sirviendo el almuerzo y distribuyendo los fiambres. Asimismo, deberá preocuparse de ordenar a sus hermanos menores para conseguir el pasto y/o los granos para los animales menores. Terminada las labores en la cocina, alistará un pequeño fiambre que consiste en papas sancochadas o chuño con habas tostadas, para irse a pastar los animales mayores.

3) *Las tareas de siembra y cosecha.* La sipas, por lo general, deberá contribuir en la siembra de los tubérculos (papa, oca, ñu, ulluco, etc.), granos (maíz) y leguminosas (arvejas, habas, tarwi). Los

¹⁵² . “sopa que suelen tomar entre las 8 y 10 de la mañana”

cereales (trigo, cebada, avena) generalmente, son trabajados, exclusivamente, por los varones.

En la siembra, la sipas colocará las semillas o echará el abono en los surcos, que preparan los varones, junto con las demás mujeres. En la época de aporque ayudará en el deshierbe, es decir, en retirar la hierba mala. En la cosecha colaborará en el deshoje de maíz, trilla de las habas y alverjas, escarbe de tubérculos con el “*allachu*”¹⁵³ y selección de las semillas para la próxima campaña agrícola.

4) *La crianza de los animales menores.* Comúnmente se trata de la crianza en casa, de los cuyes y gallinas. Para esto la sipas, si sus hermanos menores ya se fueron a la escuela, recolectará pasto para los cuyes y ofrecerá maíz y/o cebada a las gallinas; los alimentará, por lo menos, dos veces al día.

Si la madre tiene que preparar un cuy o gallina para algún agasajo, la sipas deberá ayudar a matar, pelar, limpiar y aderezar dichos animales. Estas tareas forman parte de su aprendizaje, iniciado cuando era “*wachacha*”¹⁵⁴, en la preparación adecuada de un cuy asado y un caldo de gallina.

5) *El pastoreo de los animales mayores.* Es obligación de la sipas pastar las ovejas, vacas, chanchos, caballos, llamas, etc.; en las zonas donde exista pasto. Generalmente, lleva a los animales a las faldas de los cerros y quebradas, lejos del centro poblado y los sembríos si es época de lluvias y, si es época seca, la frecuencia con que los llevan lejos

¹⁵³ . Instrumento agrícola parecido a la hoz, pero de forma alargada.

¹⁵⁴ . Niña púber.

disminuye y los dejan esparcidos en las chacras que están alrededor de las casas.

En el espacio del pastoreo, la sipas se encontrará con sus contemporáneas y si es época de cosecha se dedicarán a tejer el buytu o a hilar lana de borrego. En ocasiones entre ellas se ponen de acuerdo para llevar ollas y alimentos crudos para prepararlos en el lugar donde pastan: *“Mayninpi mankakunata, mihuykunata ima, apakuk kayku, purunpi wayk’uyuuq kayku”*¹⁵⁵

La sipas recibe la visita de su pretendiente en este espacio, y si ella quiere establecer pareja con éste, luego de tirarle algunas piedras o arrear a los animales; permitirá que se le acerque, con el cuidado de que nadie la vea. Ambos conversarán sobre sus posibilidades de vivir juntos: *“Tiyayayta atisunmanchu manachu, ¿chakrata quchikuwaqchu?, uyway kashan.”*¹⁵⁶

Para formar una pareja conyugal es importante el acceso a la tierra, la posesión de los animales y la aceptación de los padres, porque sin el apoyo de ellos, difícilmente, podrán tener un hogar. Asimismo, en el pastoreo compartirán el fiambre y si la relación de enamoramiento tiene buen tiempo, tendrán relaciones sexuales.

Si la sipas no quiere establecer ninguna relación con un *“wayna”*¹⁵⁷ o ya tiene otro wayna como futura pareja, le tirará piedras, le insultará y procurará alejarse de lugar y buscar a otras pastoras para evitar cualquier tipo de contacto. Ya que, el solo hecho de haber sido vista intercambiando palabras podría ser interpretado como si ella quisiera tener varios waynas como pretendientes o que está siendo deshonesto y *“viva”* si ya tiene una pareja con quien mantiene encuentros.

¹⁵⁵ . Llevamos ollas y alimentos crudos y en lugares inhabitados nos cocinábamos.”

¹⁵⁶ . Podríamos vivir o no, ¿te harías dar chacras?, tengo mis animales.

¹⁵⁷ . Jóvenes en edad casadera.

Sobre estos acontecimientos la sipas no comentará, absolutamente, nada a sus padres y procurará que sus compañeras de pastoreo no hablen sobre ello tema. Si otros waynas se enteran de que la sipas sostiene conversaciones con uno y otro joven, posiblemente, dejarán de pretenderla.

Asimismo, a otras jóvenes les gusta jugar y probar su capacidad de atraer a los waynas, ya teniendo con “*quien conversar*”, cuando es visitada por otro wayna que no es su enamorado, le tira piedras por un momento después deja que se le acerque para conversar y pasar un momento agradable. Ella cuidará de que nadie sea testigo de estas nuevas relaciones. Suele darse el caso de que puede ser descubierta en el terreno de los hechos: “*Sipasta turayarani, ñuqa huch’uy rumichata chuqani paypis, hinallapi achhuyachikun, hinaspa munaqnin ihuriramun*”¹⁵⁸

C) Las preocupaciones de la sipas. Ser sipas en Ninamarca implica tener algunas “libertades” para participar en las fiestas del ayllu o viajar a observar los festejos de la Mamacha Carmen o dedicarse al cuidado de ella misma. Al mismo tiempo, también, se preocupará por algunos aspectos de su vida: “*Sipaspis (...) pinsallantaq p’acha ruwakuyta, animalkuna uywayta munanman. Allinchi tiyasaq manachu, maytachu risaq, nispachá pinsanman riki*”.¹⁵⁹

Así una de sus preocupaciones principales constituye el guardarropa de que dispondrán para asistir a las fiestas y estar atractivas para que los waynas las observen. El atractivo en Ninamarca no está dado por las facciones del rostro o por el maquillaje, se presta atención a la

¹⁵⁸ . Molestaba a una sipas, le tiraba piedras pequeñas y ella también, así dejó que me acercara a su lado. Entonces apareció la persona que le quería.

¹⁵⁹ . La sipas piensa, en hacerse ropa, desearía criar animales, piensa si viviría mal o bien con un varón o tal vez tendría que ir a otro sitio, así seguro piensa.

calidad y diseños de los tejidos de los buytus que se exhiben en las polleras a manera de encaje, la “*siñq'apa*”¹⁶⁰ de la montera. Además, a los jóvenes les interesa el carácter de la sipas y prestan atención a su manera de hablar.

Por ello, la sipas en los lugares donde pastorean se afanan por aprender a tejer los buytus con diferentes colores de lana sintética, porque tienen más brillo y los hace más vistosos; solo la base del entramado es lana blanca de oveja. Cuando la sipas no puede aprender a tejer, rápidamente, estos buytus, bajo la supervisión de sus madres; piden, explícitamente, a sus compañeras de pastoreo que las adiestren en esta habilidad hasta lograr elaborar un buytu colorido y con diseños complicados.

*“Ñuqaqa buytu awayta yacharani michik masiykunawan.
Mantay mana yacharanchu, chayá mana yachachiwayta atiranchu.
Chayraq yachapakushaspa pukallataraq ruwarani, Rihinaq pulliran
kashan anchhaynata. Chaymantaña kaykunata yacharani. Antuhuya
puriranku sipas masiykuna sumaq buytukunayuq. Kunanqa
mantaymanpas yachayachini”*¹⁶¹

Esta adquisición de la habilidad de tejer buytus coincide con el abandono de la pubertad o lo que los ninamarkinos llaman pachachas o niñas púberes en camino de ser sipas.

Entre jóvenes se da la competencia por poseer el mejor vestuario, desde la montera, lliclla, polleras con buytus vistosos, etc. Para explicitar que ya son capaces de tejer, hilar, responsables y organizadas. Estas habilidades tienen que cultivarlo para que al ser “*warmi de*”, pueda continuar confeccionándose parte de su vestuario, ya que sus posibilidades de obtenerlo, a través de la compra-venta es mínima.

¹⁶⁰ . Cinta tejida de lana que sostiene la montera en la cabeza.

¹⁶¹ . Yo aprendí a tejer pastando con mis compañeras. Mi madre no me enseñó porque no sabía y primero hice un buytu de un solo color, después ya hice de varios colores, así aprendí; porque me antojaba de los buytus que tenían mis demás compañeras. Ahora a mi mamá también le enseñó.

La sipas, para completar su vestuarios, exigirá a sus padres que le compren ropa de mestiza, y en algunos casos, sino es complacida con su pedido, huye del hogar, acción que tiene poca eficacia, porque su padre irá detrás de ella y la retornará a la comunidad: “*Ñuqaqa matucha pinzarían, Qusquman chinkarani mana faldata papay rantipuwatín, huk chikata rikuspa antuhakurani*”¹⁶²

La sipas con la autorización de sus padres consigue salir de la comunidad a la ciudad de Cuzco y Arequipa o al valle de Cosñipata. En Cosñipata ella hace negocios, por ejemplo, intercambio de papa por fruta, vender carne para comprar fruta e intercambiarlo con productos: “*Nigusiwta ruwarani Q’usñipataman. Chaypi windini papata, lintihasta, alvista, hawasta, llipin mihuykunata. Chaywan rantiq kani yukata, kukata, frutata. Kaypi kanwiyaq kani mihuykunallawantaq, qullqipiqa mana; qullqiwanqa manayá imamanpis tarpanchu.*”¹⁶³

Este negocio le permite acumular capital en productos y de acuerdo a sus necesidades monetarias los vende en Cusco o los intercambia por bienes manufacturados en el mercado de Paucartambo. A Cuzco y Arequipa van, generalmente, como empleadas domésticas y si no se acostumbran retornan a Ninamarca y manifiestan no tener deseos de volver a salir: “*Kutiymanchu Arkipamanqa, ñishupuni siñura karan, imawanpis kuntintakuqchu, kayllapi kakusaq*”¹⁶⁴, debido a que tienen una experiencia negativa.

Otras jóvenes al ir a visitar a sus familias, se quedan sin haberlo previsto, al encontrar pareja: “*Wawayta kacharani Arkipaman chaypiña kasharan, hinaspa kayman kutimuran, wakmanta ripunan kashaktin Mamacha Carmen phistaman riran qhawakuq; chaypi mana kutimunchu,*

¹⁶² . Yo que cosa pensaría, me perdí a Cuzco porque mi padre no me compro una falda que viendo a otra chica me antoje.

¹⁶³ . Antes hacía negocio a Cosñipata, y ahí vendía papas, lentejas, arvejas, habas, todos los productos. Con eso compraba yuca, coca, fruta. Aquí cambiaba por producto, en plata no; porque no sale a cuenta”.

¹⁶⁴ . No voy a regresar a Arequipa, aquí me quedaré, la señora era demasiada, no estaba contenta con nada.

*qhariwan ripuska. Chaypi pirdipun*¹⁶⁵. La madre ve este hecho como un fracaso de su hija. Ya que le parece mejor que su sipas esté en la ciudad, antes que vivir en Ninamarca, por tener esposo en este lugar.

Asimismo, las que tienen experiencias positivas retornan y se quedan porque sienten la necesidad de hacer su guardarropa y se preocupan por sus animales: “*Qusqupi kashaspa simanallapaq pasamurami. Hinaspa kaypi qipani, pinsarani imaynachá kashan wakay, buytu awakunayri sipas masiykunacha winsiruwashanku*”¹⁶⁶. Además, extrañan algunos alimentos a las que no tienen acceso en la ciudad como, por ejemplo, el queso y la leche: “*Kisuta, lichi tumayta ima, yuyaq kani*”

Sin embargo, las jóvenes que retornaron, y decidieron, voluntariamente, permanecer en Ninamarca, ahora que son “*warmis de*” al recordar se lamentan: “*Mana kutimuyman karan, manapischá khaynachu kayman, allinpischá kashayman imaynachá.*”¹⁶⁷

La sipas que se queda en Ninamarca va al mercado para proveerse de lanas sintéticas para tejer a crochet sus fustanes de lana, tejer en telar buytus y cintas para las polleras, *sinq'apas* para las monteras. También, se decide a vender sus tejidos de lana sintética en el mercado de Huancarani: “*Dumingunpi rini Wankaranita, chaypi windini tihisqayta.*”¹⁶⁸ Con estas pequeñas ventas se compra ropa de mestiza (falda plizada de polystel y sombrero): “*Qullqi windisqaywan faldata, sumbriruta, lanata ima*

¹⁶⁵ . “A mi hija mande a Arequipa y estando ahí regreso acá. Estaba por regresar y se fue a la fiesta de la Mamacha Carmen a mirar, no regresó, se había ido con un varón, ahí perdió su oportunidad de regresar a Arequipa y ser diferente”. (Se refiere a que perdió la oportunidad de ser mujer con costumbres de mestiza).

¹⁶⁶ . Estando en Cuzco vine solo por una semana y aquí me quedé, pensaba como estarán mis vacas y lo que tengo que tejer los buytus mis contemporáneas como yo, seguro me están ganando en hacer buytus.

¹⁶⁷ . Si no hubiera regresado tal vez no estaría así, mejor estaría cómo será.

¹⁶⁸ . El domingo voy a Huancarani, ahí vendo lo que tejo.

rantikun”¹⁶⁹ y, para adornar sus cabellos y trenzas ganchos plateados y pili-milis.

Otra de sus preocupaciones es tener las propiedades de sus propios cuyes, gallinas, ovejas, éstas últimas, como ya se dijo cedidas por los padres. La sipas al convertirse en “warmi de”, se los podrá llevar los animales a su nuevo hogar.

Si la sipas ya pasó los 20 años y no encuentra con quien formar pareja y tener vida conyugal, empezará a preocuparse, seriamente, y esperar pacientemente a que alguien le corteje, ella no podrá ser de la iniciativa, ya que se supone que es asunto de varones; hacer lo contrario significaría ser “viva”. Un comportamiento de esta naturaleza es inaceptable en Ninamarka, que de darse u ocurrir es criticado duramente por los ninamarkinos.

Existen casos en que la sipas fue la promotora en el surgimiento de una relación y al inicio tiene que soportar no sólo las críticas, sino que deberá conseguir la aceptación de sus suegros. Al transcurrir un tiempo, los padres de la pareja y los ninamarkinos terminarán por aceptar a la pareja, pero en esta aceptación jugará, decisivamente, la aceptación mutua entre la pareja y factores de tipo económico asociados a la posesión de tierras por parte de la sipas.

La sipas negociará con sus padres su asistencia a las fiestas en Ninamarka y su viaje para las celebraciones de la Virgen del Carmen en Paucartambo. En las fiestas ninamarkinas participan activamente; ya que, generalmente, hacia el atardecer, luego de guardar sus animales participa en la fiesta como bailarina, por ejemplo, como pareja incidental de los

¹⁶⁹ . Con el dinero de mis ventas me compro falda, sombrero, lana sintética, etc.

bailarines de qulla: “*Damichaqa pasasqa qullawan tusuq musuq p’achanta churaruspa*”¹⁷⁰, o como parte de un grupo de mujeres en los carnavales.

En la fiesta de la Virgen de Carmen son espectadoras, no participan, para ellas es una fiesta propia de los “*mistis*”¹⁷¹. La sipas viaja a Paucartambo en compañía de sus contemporáneas vestidas con polleras y monteras y, al llegar al pueblo abandona su ropa de bayeta de “*runa*” y se viste como “*mestiza*”. Ataviada así recorre las principales calles y busca un lugar en la plaza principal para espectar a los bailarines de las diferentes danzas que se presentan.

Un espacio que, recientemente, apareció es el fulbito femenino. Allí la sipas en representación de la “*warmi de*”, va a jugar formando equipo con sus contemporáneas con otros grupos de los ayllus vecinos. En estos eventos tiene oportunidad de conocer a waynas que la podrán cortejar, estrechar amistades con otras sipas e incluso planear encuentros en el mercado dominical de Huancarani.

Una actividad recreativa que le gusta a la sipas es cantar. Canta sola o con otras compañeras pastando los animales. También, lo hace en grupo en algún evento público que realiza la comunidad (kermés) o concurso público convocado por alguna entidad (PRONAMACH, CESA, etc.). Las canciones que canta guardan relación con temas de amor, lo que escuchan en la radio y que están de moda. Para los concursos ella suele adaptar las letras de acuerdo a los requerimientos del momento.

Los padres, si tienen “poder económico” que se refleja en la posesión de chacras y ganados, pueden decidir enviarla al poblado de Paucartambo para que estudie no sólo la primaria sino la secundaria. A cambio se le exige total dedicación y no deben aceptar tener pareja y por ello si cruzan palabra con algún tipo de varón. Si incurriera, accidentalmente,

¹⁷⁰ “Damiana se fue a bailar con los qullas y para eso se puso su ropa nueva”.

¹⁷¹ . Blanco-mestizos.

en cruzar alguna palabra con algún varón y es descubierta en este acto, el padre o el hermano mayor aplicará el castigo físico.

Los padres que no tienen suficientes recursos, consiguen para educar a sus hijas, colocarlas en la casa de algún compadre a cambio del trabajo de ellas. En este caso la preocupación de los padres no es tanta, porque asumen que los compadres ejercerán suficiente disciplina sobre sus hijas.

Cuadro 6: Distribución diaria del tiempo de la sipas y “warmi de”

TIEMPO	SIPAS	“WARMI DE”
5:00 a.m.	Hora de levantarse	Desfaja a su hijo y le cambia de pañales, y si el niño camina, hace que micciones en el suelo seco.
5:00 - 5: 30 a.m.	Se viste	Se viste
5:30 - 6:00 a.m.	Trae leña y agua	Alista leña y prende el fogón
6:10 a.m.	Trae la papa y el trigo	Pone olla con agua y tostadera sobre los ojos del fogón
6:15 a.m.	Pela la papa	Tuesta el trigo
6:22 a.m.	Pela el chuño	Pela la papa y el chuño
6:34 a.m.	Lava el arroz	Pone la papa y el chuño pelados en la olla
6:40 a.m.	Atiende a su hermano	Pone el arroz en la olla
6:45 a.m.	Carga a su hermano en sus brazos y lo pasea	Prepara el aderezo para la sopa
6:50 a.m.	Alista la comida para el chancho y la pone sobre el fogón	Da de lactar a su bebe
6:55 a.m.	Tuesta la cebada	Sigue lactando a su bebe

7:05 a.m.	Muele la cebada tostada en el molino de mano	Alista los platos y las tazas
7:15 a.m.	Continúa moliendo la cebada y toma su mate	Sirve el mate de hierbas para todos
7:20 a.m.	Alista la olla para sancochar la papa y el mote.	Ofrece aumento de mate a todos
7:30 a.m.	Atiza el fogón y vigila la cocción de los alimentos en las ollas de sopa y del fiambre de papa y mote.	Atiende a su visita
7:40 a.m.	Pica la cebolla para el ají	Muele el ají
8:50 a.m.	Lava los servicios para servir la sopa	Da de lactar a su bebe
9:00 a.m.	Baja las ollas del fogón y las coloca cerca de su madre para que sirva.	Sirve la sopa para todos.
9:05 a. m.	Alcanza los platos de sopa a sus hermanos y a su padre.	Acomoda a su bebe sobre unos cueros, para que pueda comer.
9:08 a. m.	Pone en el fogón unas cuantas tazas de agua y toma su sopa.	También toma su sopa
9:20 a. m.	Termina de comer	Aumenta más sopa a su esposo.
9:25 a.m.	Alista su fiambre para ir a pastar las ovejas.	Alista el lavador pequeño y allí baña a su bebe.
9:20 a. m.	Da de comer a los cuyes y	Seca y faja con sus pañales a su

	gallinas	bebe y le da de lactar.
9:27 a.m.	Alista su atado con su hilado de lana y su tejido de buytu, para tejer en el campo.	Se carga a su bebe en la espalda y da de comer a los chanchos.
9:35 a.m.	Arrea a sus ovejas del corral para pastarlos en los cerros.	Alista su atado con su fiambre y su hilado o tejido de buytu y se va a pastar las vacas, los caballos y los chanchos.
9:50 a.m.	Mientras pasta teje su buytu o recoge leña.	Mientras pasta da de lactar al bebe e hila lana de oveja.
4:00 p.m.	-----	Arrea a los animales a su casa.
4:30 p.m.	Arrea a los animales a su casa.	Encierra a los animales en su corral
4:45 p.m.	Encierra en el corral a los animales y descarga la leña	Da de lactar a su hijo y le cambia de pañales.
5:00 p.m.	Alista las ollas y lava el arroz para granearlo	Prende el fogón para granear el arroz.
5:30 p.m.	Entretiene al bebe de su madre	Granea el arroz y atiza el fogón.
6:00 p.m.	Alista los platos para servir el arroz	Sirve el arroz
6:10 p.m.	Enfría el plato de su hermano phuchu para que coma	Lacta su bebe
6:20 p.m.	Come su arroz.	Come su arroz

6:25 p.m.	Escucha la conversación de sus padres sobre los acontecimientos del día	Conversa con su esposo sobre los acontecimientos del día.
6:40 a 7:00 p.m.	Se va a dormir	Cambia los pañales a su bebe y los faja para que duerma en la noche y se acuesta.

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

D) Ser “warmi de” en Ninamarca: Compartir la vida con un varon. En la comunidad de Ninamarca, las warmis asumen roles definidos socio-culturalmente, los que se explicitan en las prácticas cotidianas de su vida conyugal. Dichas prácticas, por lo general, se dan en el espacio privado y guardan una estrecha relación con las responsabilidades y obligaciones que deben cumplir como esposas. Y, a partir de la observación de sus actividades cotidianas es posible tener un acercamiento a su manera de actuar, sentir; así como los conocimientos y los niveles de interrelación que mantienen con sus parientes y con la comunidad.

Sus responsabilidades y obligaciones implican el cuidado de los niños, la preparación de los alimentos, el pastoreo de los animales mayores y menores, el lavado de la ropa, la selección de las semillas para la siembra y obtener provisiones en el mercado dominical, como: sal, cebolla, zanahoria, etc.; ingredientes esenciales en su dieta alimentaria. En lo que sigue se delinea aspectos importantes de la vida de la warmi ninamarkina.

Una “*sipas*”¹⁷² deja de ser tal al decidirse vivir con un varón con el que entró, previamente, en acuerdo. Con la convivencia pasa a ser

¹⁷² . Mujer soltera en edad casadera.

“warmi de”¹⁷³, es decir, esposa de alguien. Establecer una relación con alguien significa para ella cambiar su vida de sipas y establecer una nueva familia, un hogar en el que compartirá responsabilidades y obligaciones con la pareja que eligió. En suma, saber ser esposa.

Las responsabilidades y obligaciones que debe asumir la “warmi de” tiene que ver mucho con los conocimientos y habilidades en las que se socializó y entrenó, como mujer, hasta constituirse en una sipas. Así, las tareas referidas a la cocina que aprendió, generalmente, desde los siete u ocho años, el pastoreo desde los cinco, el hilado y el tejido a partir de los diez. Tareas de las que se hará cargo, definitivamente, en su nuevo hogar y se iniciará en la experiencia personal de compartir su vida con un varón (su esposo).

En los primeros meses de convivencia marital la “warmi de” se encuentra ocupada en el conocimiento de su parentela masculina: ¿Cómo piensan y actúan ante los diferentes acontecimientos familiares, festivos y comunales? El proceso de empatía entre la nuera y los suegros se vuelve efectiva si ésta fue deseada como esposa para el hijo, y desde el inicio de la convivencia será objeto de aceptación y apoyo total en su rol de “warmi de”. Si ésta no fue aprobada, las relaciones con sus suegros serán difíciles.

Ante las relaciones difíciles la capacidad de negociación de la nuera será decisiva para conseguir la aceptación y el respeto como esposa y esto dependerá del “poder económico” de su familia, el afecto que le tenga su esposo y el nivel de independencia de éste de la opinión de sus padres. “*Markuspa maman mana munawaranchu, payqa hukwan tiyananta munaran, chayá maqachwayta munaran.*”¹⁷⁴

Asimismo, la “warmi de” al convertirse en esposa dejará de frecuentar a las otras sipas y se tornará solitaria. Esta soledad de los primeros meses desaparecerá cuando ella empieza a entablar relaciones

¹⁷³ . Esposa de.

¹⁷⁴ . La mamá de Marcos no me quería, prefería a otra, por eso mi suegra deseaba que su hijo me pegara.

con otras esposas en diferentes ocasiones como, por ejemplo, el pastoreo, el ayni, la faena, la reunión del club de madres¹⁷⁵, las fiestas, el viaje al mercado, la visita a la posta, etc.

Así, en el club de madres todas las esposas en compañía de su bebe y niños “*phuchus*”¹⁷⁶ tienen ocasión de verse y agruparse por edad, parentesco y simpatía. Allí las *warmis* se ponen de acuerdo sobre las actividades que les pide realizar la institución privada, así como las gestiones que deben hacer ante la PRONAA¹⁷⁷ para obtener alimentos. Hacia la una de la tarde en los grupos que formaron comparten el fiambre que llevaron. A partir de ese momento, la conversación se centra en su vida de parejas.

Los temas que comparten giran alrededor de los remedios que aplican a sus hijos pequeños cuando se enferman, las dificultades que afrontan con sus esposos (desacuerdos, iras, riñas, etc.) y suegras, así como, las tristezas y penas que sienten. Entre ellas opinan sobre lo que deberían hacer ante determinada situación. “*Willakuq kani warmimasiykunaman suygray ruwasqanta (...) suygruy wawan maqawananta munasqanta, paykuna kunsihawanku pawkartambupi kihakunaypaq.*”¹⁷⁸ Se entiende que los pobladores de Ninamarca reconocen como representantes de la ley a las autoridades de Paucartambo, por lo que acuden a ellos si tienen problemas de interferencia de los suegros en la relación conyugal, para detenerlos.

Si se trata de malas relaciones con el esposo: “*Qusankuwan maqachikuq warmimasiykuna niwanku, sichus huk kutilla qhariykita qan maqanasunkita dihanki, chayqa pasaqpaq maqasunki, Pawkartambupi kihata*

¹⁷⁵ . Organización fomentada por una O.N.G.

¹⁷⁶ . Reciben este nombre los infantes que tienen más de dos años.

¹⁷⁷ . Programa Nacional de Apoyo Alimentario.

¹⁷⁸ . Me avisaba a las otras mujeres sobre lo que me hacía mi suegra y lo que mi suegro quería que su hijo me pegara, ellas me aconsejaban que me quejara en Paucartambo.

*churamuy.*¹⁷⁹ Las “warmis de” que viven la experiencia de ser golpeadas por sus maridos insisten en que una warmi, de ninguna manera debe dejar que su esposo la maltrate físicamente porque perderían, definitivamente, el respeto y, nuevamente, insisten en valerse de las autoridades provinciales para ser tratadas bien y respetadas.

Es evidente que las “warmis de” de Ninamarca, para evitar las interferencias de los suegros y la violencia verbal o física de sus esposos, recurren a la capital de provincia para reclamar por sus derechos de respeto como cónyuges y solicitan la protección del puesto policial y del juzgado de paz, ya que los conflictos conyugales de esta naturaleza no son ventilados en la Asamblea Comunal por ser parte de la vida privada de una pareja.

Es en el espacio del Club de Madres en el que se atreven a calificar, de manera pública, a los esposos que maltratan a su pareja como: “*Millay qhari*”¹⁸⁰, “*asnu*”¹⁸¹, etc. Si las reuniones en este espacio son muy espaciadas, las warmis desde sus hogares al escuchar golpear a una warmi, proferirán insultos como: “*Khunku*”¹⁸², “*simisapa*”¹⁸³, “*imacha kashan paymantaqa bullachakamushan*”¹⁸⁴, otras manifestaran su temor: “*Atakaw imayna kastachá.*”¹⁸⁵ Los varones que gritan y pegan a sus esposas en opinión de aquellas no alcanzarán el cielo: “*Wañuqtin kundinakunqa*”¹⁸⁶ y andarán como condenados por no haber respetado a sus esposas; opinión que es compartida por los esposos que no tienen prácticas violentas con sus warmis.

Una “warmi de” desde el momento de ser esposa de alguien -

¹⁷⁹ . Las mujeres que son golpeadas por sus esposos le aconsejaron que pusiera queja en Paucartambo porque si ella dejaba, siquiera una vez, que le pegue su marido, siempre lo iba hacer toda la vida.

¹⁸⁰ . Mal esposo.

¹⁸¹ . Burro.

¹⁸² . Estúpido.

¹⁸³ . Bocón.

¹⁸⁴ . Qué se creará él para que esté armando escándalo.

¹⁸⁵ . Qué miedo de qué casta será.

¹⁸⁶ . Al morir se va a condenar.

de un runa-, difícilmente, entablará conversación con otro varón que no sea su padre o esposo en las reuniones públicas. En su vida privada lo entablará con la intervención protagónica de su marido, cuando a éste lo busquen para negociar el intercambio de productos, pedir ayni, prestarse herramientas, etc. Si una warmi entabla conversación con el esposo de otra warmi sin que medie el esposo, se empieza el rumoreo de que esa relación amical es peligrosa. Tanto varones como mujeres critican la relación a través de sus parientes e insisten en que los padres de los involucrados tomen cartas sobre el asunto.

Si esta relación amical termina en adulterio y los padres de los cónyuges no fueron capaces de evitarlo, en forma privada, la Asamblea Comunal intervendrá, convocará también, la presencia de las mujeres¹⁸⁷, y públicamente, para marcar un antecedente, castigará a los adúlteros con un látigo de cuero. Castigo que será aplicado por los “yachaq”¹⁸⁸ de la comunidad. Y, en el acta comunal sentarán las multas, la imposibilidad de los “pecadores” de participar en cualquier evento público y reunión comunal; así como, la prohibición, a todos los pobladores, de hablar sobre el adulterio con el propósito de salvar la relación con sus respectivos cónyuges de los adúlteros.

En el caso, específico, de M y T la warmi en el confrontamiento público, antes de recibir los latigazos, mirando el rostro del varón le dijo: “*Ñuqachu nirayki haku, nispa, ñuqachu nirayki chinkakunanchikpaq, ñuqachu nirayki chinkakusun nispa.*”¹⁸⁹ Estas preguntas las hizo con la intención de mostrar a los demás que ella no tenía idea de irse con ese runa, ni abandonar a su esposo, sino que fue él quien le insistió para hacer tal acto y evidenciar ante los presentes que el varón, también era culpable, ya que en Ninamarca los runas y warmis piensan que el adulterio se da más por la provocación de la mujer.

¹⁸⁷. En la Asamblea Comunal, ordinariamente, sólo participan los varones.

¹⁸⁸. Ancianos que merecen el respeto de la comunidad por su experiencia de vida.

¹⁸⁹. ¿Yo te dije vamos?, ¿yo te dije para perdernos?, ¿yo te dije que nos fuéramos juntos?

Luego de algunos meses de las sanciones que aplicó la Asamblea Comunal para salvaguardar la moral y el respeto entre cónyuges en la comunidad, la warmi que cometió adulterio comentó a otra: “*T. munay uyay, mana phiru uyuchu, yana uyachu.*”¹⁹⁰ Se denota un gusto estético, argumento con el que la mujer justifica su adulterio. Pero, más allá de la belleza, esta warmi se siente atrapada en la relación conyugal: “*Chinkasqaku Sayllaman, chaymanta San Salbadurman.*”¹⁹¹ Perderse con otro le permitía alejarse de su hogar e iniciar otra vida fuera de la comunidad con alguien que sí le agradaba como varón.

Ante el adulterio las warmis optan por no dirigirle la palabra a la adúltera y evitan cualquier tipo de relación social con ella, la sumen en la soledad total. Entre ellas comentan: “*Imapaq P. purichin musuq p´achallawan.*”¹⁹² “*Sapallanta apaykachaq bula hayt´ayman, sultira hinata, chayá chhaynata ruwan riki.*”¹⁹³ Una warmi ya no puede andar de acuerdo a las costumbres de soltera porque, fácilmente, podría irse con el esposo de otra y abandonar a su marido. El temor de que sus esposos empiecen a desconfiar de ellas provoca que se tornen hostiles con la adúltera. En resumen, una warmi no debe tener amigos porque, probablemente, “*terminará en adulterio*”.

Las warmis a las que son capaces de recibir al esposo de otra o varones solteros en sus casas y/o conversar las denominan “*vivas*”, “*pendejas*”, “*atrevidas*”, que no tienen miedo de la gente. Y, una mujer que ya pasó la época casadera puede ser susceptible de convertirse en viva, para ellas es difícil concebir que una mujer en edad casadera, sea virgen, es motivo de burla. Porque se asume que siempre tuvo alguna relación con un varón.

¹⁹⁰ . T tiene la cara bonita sin huecos ni grietas, no es negro.

¹⁹¹ . Se habían ido a Saylla y a San Salvador. Son poblados cercanos al Cusco.

¹⁹² . Para qué la hacía andar sólo con ropa nueva.

¹⁹³ . A ella sola la llevaba a los partidos de fútbol como si fuera soltera.

E) **La experiencia del parto.** El parto para las warmis es algo muy personal y privado. La warmi de acuerdo a las indicaciones de su madre identificará los síntomas del parto y lo experimentará como algo muy personal y privado: “*Qusaywan unququni.*”¹⁹⁴ Es un acontecimiento donde el esposo participa, ya que él es el que le brindará la asistencia necesaria en el parto. Pero, una warmi acepta la presencia de su esposo en el mismo acto del nacimiento de un bebe, cuando es la primera vez y, posiblemente, reciba la de sus suegros, debido a que ella misma desconoce la manera cómo se trae al mundo a un bebe: “*Manataq yachanichu chayqa hinataya atindichikuni qusaywan suygruykunawan.*”¹⁹⁵

Si la warmi va a tener un segundo parto, prefiere quedarse sola y sobre un cuero o una frazada doblada en cuatro, en posición de cuclillas, da a luz. Ella prefiere esta soledad por: “*Mana pipis rikuwananta munanichu, manchakuni runata.*”¹⁹⁶ Al parecer, le gusta tener una total privacidad y no quiere que las personas le presten atención.

Es más, ellas tienen temor de la presencia de otras personas porque se les dificulta el parto: “*Runa kaqtin mana ni unququytapis atinichu, ay niyta manchakuni. Runa kaqtinqa ayniyipis maymanchá haykurakapun.*”¹⁹⁷ La futura madre no tiene confianza con los que le rodean para poder exteriorizar y expresar todo lo que está sintiendo en el momento del parto. Ella definitivamente, prefiere estar sola en el momento del nacimiento: “*Sapallaypuni unququni, punkuta wisk´arukuspa.*”¹⁹⁸ El esposo ante el acontecimiento del nacimiento escucha, en silencio, la petición de su

194 . Mi esposo me ayuda en el parto.

195 . Como no sé como es dar luz a un niño, aunque no quiera permito que mi esposo y mis suegros me atiendan en ese momento.

196 . No me gusta que nadie me vea, me da miedo la presencia de runas.

197 . Si hay runas no puedo dar luz, me da miedo decir “ay”, también mi dolor no sé dónde se va.

198 . Definitivamente, solita doy luz cerrando la puerta de la casa.

esposa y la deja sola.

La warmi llama a su esposo, a su madre y/o suegros desde el momento en que logró expulsar al bebe del útero: “*Qusayta wahani wawa pasaramuqtinña.*”¹⁹⁹ Su esposo, su madre y su suegros son los que acuden a atenderla y ayudarla con el bebe. “*Mamay atindiwan qusaytaq yanapan.*”²⁰⁰ Las dificultades o facilidades que puede tener en el parto dependen del número de parto. Si es el primer parto recordará: “*Sasata unququni, primir kaqtincha, riki. Hinapuni, nispa wakin warmikuna niwanku; chaychá riki chhayna.*”²⁰¹ La explicación sobre las dificultades que enfrenta en el primer parto es por no tener ninguna experiencia anterior y desconocer todo los eventos concernientes a este acontecimiento.

Si una warmi tiene dificultades en todos sus partos, las demás comentarán: “*Payqa mana unququyta atincha, hinapuni sapa kutin, imanaqtinchá.*”²⁰² Ellas no manejan información sobre las causas de los partos con problemas, de lo que se deduce que en las ocasiones en que se encuentran para “*chismear*” no suelen hablar sobre el parto personal, parecer ser un acontecimiento muy íntimo y tema tabú. Algunas warmis tienen dificultades en el momento de dar a luz por la posición del bebe, es decir, se presenta un parto distócico; que es terriblemente peligroso para la vida del niño y de la madre.

También, ocurre que una warmi en su primer parto, al no recibir la asistencia de su suegra o de su madre, puede confundir los síntomas que presenta su parto con la enfermedad del “*q'ichu*”²⁰³, así: “*Siki patay, wiksay, ñishuta nanawaran, ñuqaqa nini q'ichucha riki. Qhariyta qatini, khayna wayllapatapi tiyachiwanki, chaycha riki nanawashan, apura apamuy*

¹⁹⁹ . A mi esposo le llamo para que me ayude cuando ya el niño salió de mi cuerpo.

²⁰⁰ . Mi madre me atiende con la ayuda de mi esposo.

²⁰¹ . Difícil di luz, seguro por lo que era el primer parto. Así siempre es, me dijeron las demás mujeres.

²⁰² . Ella tiene dificultades en el parto, así siempre es cada vez que le toca dar luz.

²⁰³ . Mal de cintura.

kirusinta, tumanaypaq, mana pasawaqtin imaymanta tumayuni."²⁰⁴ Ella al asociar sus malestares corporales con una enfermedad del lugar se aplicó todos los remedios acostumbrados para curarse sin percatarse de que ya eran los síntomas del parto.

Este desconocimiento de los malestares para dar luz, y confundirlo con una enfermedad; puede llevar a poner en peligro la vida del infante. "*Chaymantaña unququnay kasqanta yacharani, dukturman Wiskuchuniman rirayku, unququrani wañusqata.*"²⁰⁵ La futura madre al automedicarse, corre el riesgo de perder al bebe y quedar muy sentida: "*Chay waway hatunña kashanman, warmicha karan. Yastata waqayurani chay wawaymanta, waqayuspa p'ampapurani.*"²⁰⁶ Ella recuerda, vivamente, cómo le afectó dar a luz a una bebe muerta y cómo la enterró, esta hija la estaría ayudando en los quehaceres de la casa por ser mujer.

Asimismo, esta warmi, recuerda el buen trato y la comprensión del médico que la atendió: "*Chay duktur sumaq karan, mana imatapas ruwawankuchu, hukpi ama chhaynata ruwankichu niwan. Kunanqa maypicha chay sumaq duktur.*"²⁰⁷ Un doctor para ella es bueno en la medida que comprende lo que le sucedió, no la culpabiliza de la muerte y no le llama la atención sino que le da consejos. Y, al recordar al doctor extraña su presencia en la posta, ya que para ella, los nuevos que llegaron no son "*sumaq*", sino "*millay*": "*Kunanqa ima millay dukturkuna kanku.*"²⁰⁸

Una warmi puede identificarse como una mujer que puede dar

²⁰⁴ . Me dolía mucho el estómago y la cintura y pensé que era q'ichu y a mi esposo le dije que por lo que me hacía vivir en la ladera de una quebrada me estaba dando este dolor, que fuera rápido a traer kerosene para tomar y cuando no me pasaba tomé otros remedios.

²⁰⁵ . Después ya supe que era el momento del parto al ir donde el doctor a Viscochoni y allí di luz un bebe muerto.

²⁰⁶ . Era mujer mi wawa, ya estaría grande ahora. Lloré mucho mi hija, llorando la enterré.

²⁰⁷ . Ese doctor era bueno y comprensivo, no nos hizo nada y me dijo que en otra oportunidad no hiciera así. Ahora dónde estará ese buen doctor.

²⁰⁸ . Ahora hay doctores malos.

luz, fácilmente, sin ningún tipo de dificultad: “*Ñuqaqa phasillata unququni, ratulla pasaramun, parrisniypis.*”²⁰⁹ Ella explica esta facilidad por la clase de cuerpo que tiene: “*Kurpumantacha riki, sapanka hukniray curpuyuq kanchis riki.*”²¹⁰ Dar luz sin dificultades depende del cuerpo de cada mujer. Y el tiempo de descanso que toma es corto: “*Kimisa p’unchaylla puñunapi kani, chaymanta sayaripuni, bañarukuni, hawapi purikachani.*”²¹¹ De acuerdo a su cuerpo deja el descanso en la cama para empezar a cumplir con algunas responsabilidades. “*Imaynatachá wakinkunaqa semanantin puñunapi kanku, manuchu aburrikunku nini.*”²¹²

Esta warmi está consciente de que otras tienen problemas en el momento de dar a luz: “*B. unququn khuyayta ñak’arin, sapa wawapi, imanaqtincha, sapa curpumantacha riki.*”²¹³ La poca facilidad que tienen otras madres, nuevamente, es explicada por el tipo de cuerpo que tengan. “*P. lavador hunt’ata, kutayun quraquna, chaywan warminman churan qhaliyananpaq.*”²¹⁴ Y, también, de acuerdo a su cuerpo, hay warmis que requieren ser untadas con una combinación de hierbas molidas que tengan la propiedad de curar heridas.

También, la warmi identifica a las que dan luz al bebé muerto y/o a aquellas que, en el momento del parto el bebé se muere porque no puede ser expulsado del útero. “*Hinapuni payqa sapa kuti wañusqallata unququn, manacha allincho, riki.*”²¹⁵ Se atribuye los nacimientos muertos a algún problema del cuerpo de la parturienta. Y, la explicación que da para la muerte del bebé durante el parto es: “*Manacha unququyta yachanchu,*

²⁰⁹ . Doy luz con facilidad, rápido sale el niño y, también, la placenta.

²¹⁰ . Depende seguro del cuerpo, cada una tenemos diferente clase de cuerpo.

²¹¹ . Tres días pasé en la cama, después me levanto, me baño y empiezo a andar por los alrededores de la casa.

²¹² . Cómo estarán más tiempo en la cama, acaso no se aburren.

²¹³ . Ella al dar luz sufre mucho, en cada hijo es así, depende seguro de cada cuerpo.

²¹⁴ . Su esposo muele un lavador lleno de hierbas y con eso le unta el cuerpo de su esposa para que sane.

²¹⁵ . Ella siempre es así, cada vez da luz niños muertos, seguro no está bien de su cuerpo.

*manachá allintachu atindinku riki.*²¹⁶ Se atribuye la muerte a una mala atención.

“Algunos niños nacen de siete meses o de ocho, sabiendo que lo normal es nueve, hay esos casos de nacimientos de siete meses, me he fijado en eso, cuando he recibido cursos de capacitación de partero y de promotor de salud.”

El ombligo de los recién nacidos, mucho más antes cortaban con un pedazo de tiesto, ahora último más bien lo cortan con *“guillete”* (navaja de afeitar). En los centros de salud les enseñan a los promotores a cortar con una tijera bien limpia, también deben tener hilo que debe estar también listo para amarrarlo.

Cortaban con un pedazo de tiesto, porque mucho antes ni siquiera tenían un cuchillo. Como el pedazo de tiesto estaba sometido a quemazón continua, probablemente estaba libre de contaminación, por eso no cortaban con otros objetos sino es con el pedazo de tiesto. Añadido a esto era la creencia de tener un estómago que todo lo corta, como el cuchillo insatisfecho que todo lo divide y no retiene como el tiesto que es más ovalado y redondo. Además de la creencia que si la cortan con cuchillo pueden ser delincuentes.

En seguida tienen que preocuparse de la salud de la madre a quien hay que frotarle con una serie de medicamentos preparados por ellos mismos:

“Luego tienen que proceder para el fajado de la madre y lo fajamos de 6 o de ocho días, primero lo hacemos frotar con yerbas medicinales, desde la punta de los dedos de las manos, los cabellos, los dedos del pie, después tienen que levantarse. Antes se levantaban de un mes, cuando yo era yerno reciente, mi suegra también ha dado todavía a cuatro niños más, estaba tirada en cama un mes integro.”

²¹⁶ . Seguro no sabe dar a luz y no le atienden bien.

Los antiguos decían “bien atendida” de aquellas mujeres que permanecían en cama durante un mes, si estaban dos semanas o tres decían “mal atendidas”, así hablaban; ahora no es así, solo es de ocho días.”

En la actualidad en las comunidades de Patacancha y Huilloq (provincia de Urubamba, Cusco), donde viven los famosos “*huayruros*”, las mujeres se levantan de la cama después de un mes, si no es así, dicen les da la “*recaída*”.

“Si es que las parturientas no se cuidan, les da el mal de la recaída. La recaída da por la suciedad, algunas mujeres no se lavan su parto, tienen miedo, empiezan a apestar tienen vergüenza. Ahora último es que se lavan el cuerpo y la ropa y se levantan normal. Pero las mujeres antiguas una vez que daban a luz, no necesitaban que se les diga todavía algo, disimuladamente cuando están miccionando se lo lavaban el parto, para hacer esto pedían que los que estaban dentro, salgan fuera de la habitación, se lavaban con sus orines, esas cosas me fijaba de las mujeres antiguas. Ahora ya no acostumbramos eso. De acuerdo a los cursos de capacitación que he recibido, hacemos hervir agua, les hacemos bañar para que se mantengan limpias, les atendemos en el piso, una vez que se hagan la limpieza les sugeríamos que suban a la cama.

En los hospitales y en los centros de salud, atienden mal por la cantidad de gente que visitan por estos motivos, los pacientes son muchos y además que el dinero es poco, por eso los despachan rápidamente de retorno a su casa, pero en el campo creo que pueden enfermarse en forma normal. En la ciudad son muy apresurados, les hacen esperar solo media hora, si no puede dar a luz les aumentan la abertura vaginal para sacar el bebe. En el medio rural dan a luz después de 2 o 3 días; desde los 16 años poco a poco, pero no los de 14 o 15.”

La atención en los hospitales es solo de 24 o 48 horas. Como dice el informante, tal vez es por la cantidad de parturientas que ahora existen, los nosocomios no pueden abastecerse.

Los promotores de salud, como han tenido la oportunidad de capacitarse, combinan conocimientos y prácticas de ambas culturas, ninguna de las dos se presenta “pura”.

Para las parturientas en campo es inconcebible que aumenten la abertura vaginal, y esto lo hacen justamente para facilitar el alumbramiento. El hospital es frío, la parturienta se siente en tensión y no es posible el parto. Aunque al respecto tiene que ver mucho el aspecto anímico de estas personas:

“Entonces en la comunidad es más fácil dar a luz que en el hospital. Las mujeres del campo en los hospitales o centros dificultan dar a luz por temor a las enfermeras, no pueden, se resisten. En el campo están acostumbrados que entre familiares, tanto padres e hijos conversan entre ellos, en su medio no tienen temor a nada. De Cusco ya no regresan llegan a morir, y peor si es que van con poco dinero, desconocen a los médicos, entonces ellas corren riesgos además que entran a tenderlas los practicantes de auxiliar, dicen: “que mueran o que vivan”, con eso es que hay esos problemas; motivos más que suficientes que las mujeres del campo no quieran ir a los hospitales ni centros de salud.”

La warmi que da a luz con facilidad, pero que, necesita un descanso obligado, a pesar de ella, de quince días o un mes, porque se siente muy débil y sin fuerza para levantarse o hacerse cargo de sus actividades cotidianas sienten que: *“Imanaqtincha sapa unqukuqtiy ñawiy laqhayan, hak’ullana kani, mana walinichu.”*²¹⁷ Esta sensación de no tener fuerzas y no poder valerse por sí misma y depender de la atención de otras

²¹⁷ . Cada vez que doy a luz mis ojos no ven bien, me siento molida, no tengo valor.

personas le incomoda y, en esos momentos, desea volver a su situación de sipas o solteras, ya que éstas no viven los eventos del parto: “*Chaylla nini sultira kayman, mana kaykunata pasaymanchu, sultira kaspaga llaki qan hina purikuyman, mana ima llakipas kanmanchu.*”²¹⁸ Incluso estaría libre de otras preocupaciones, como por ejemplo: “*Qusaykimanta llakikunki karuman riktin, imaynacha kashan, nispa*”²¹⁹

F) Los quehaceres en el hogar. Una warmi en su hogar, por lo general, desde que amanece (cinco o cinco y media de la mañana) se levanta y se dedica a preparar los ingredientes necesarios para el almuerzo: pela, lava y pica la papa, lava el arroz, pela el chuño²²⁰ y las habas²²¹. Lava las ollas para preparar la sopa y sancochar la papa para el fiambre y, los colocará en el fogón, seguidamente atizará. Si su bebe se despertó y llora, al mismo tiempo que pela, lava o atiza le da de lactar.

Coloca en la olla, cuando ya hirvió el agua, los ingredientes de la sopa y antes de retirarlo del fogón le pica perejil o la cola de la cebolla con el propósito de darle sabor. Lava los platos para servir el almuerzo a su esposo y niños. Echará en un pocillo mediano las papas sancochadas para que puedan degustar junto con la sopa. Ella será la que, al final, se servirá y empezará a comer siempre con las interrupciones de su bebe, a quien debe de lactar. A su esposo siempre le ofrecerá darle aumento de almuerzo: “*Yapamusayki.*”²²²

Suele ocurrir que el varón para ir a trabajar en la chacra prepara su coca y su trago, pero su esposa le calcula la cantidad, si a ella le

²¹⁸ . Sólo por eso digo que sería soltera y no pasaría por todo esto, siendo soltera tranquila como ellas andaría, no tendría ninguna pena.

²¹⁹ . ¿Si tienes esposo tienes pena de él cuando se va lejos y dices cómo estará?

²²⁰ . Suelen usarlo en la época de secas: junio a setiembre.

²²¹ . Si es época de lluvias y presencia de granos tiernos.

²²² . Te aumento.

parece que es demasiado, se dará un intercambio de palabras en el que la warmi exigirá que lleve sólo una media botella de trago, porque se puede embriagar. Esta exigencia está acompañada por la acción concreta de que aquella intente quitarle la botella y ocultarlo. Si consigue su objetivo, el esposo busca hacer sentir mal a su cónyuge, resistiéndose a comer el almuerzo que le prepararon. “*Mana mihunaykita mihusaqchu.*”²²³ Y, decidir irse a trabajar sin almorzar.

Una vez que la warmi terminó de atender a su esposo y sus hijos con el almuerzo debe ocuparse de dar de comer a los chanchos, el pasto a los cuyes, los granos a las gallinas, bañar a su bebe y alistar su atado con pañales, “*phuska*” y/o tejido y fiambre para ir a pastar sus animales (ganado lanar y/o vacuno, porcino). La warmi que no posee ganados pasará en casa tejiendo los accesorios de sus vestidos²²⁴ y atendiendo a su bebe.

En el espacio donde pastorea a los animales la warmi se dedicará a hilar o tejer el buytu. De rato en rato de acuerdo al movimiento de los animales ella también se movilizará y volverá a detenerse para dar de lactar a su bebe y cambiarle los “pañales”²²⁵ o, también, para comer el fiambre. Si tiene la oportunidad se puede encontrar con otra warmi contemporánea con quien entablarán conversación y “chismearan” sobre su vida con sus esposos si es que son amigas, sino, hablaran sobre los acontecimientos que ocurren u ocurrieron con otras familias y la comunidad. Aproximadamente, a las cuatro de la tarde retornará para estar a tiempo en su casa.

²²³ . No voy a comer tu comida.

²²⁴ . Encaje para la falda, la cinta para la montera, la faja para el bebe, etc.

²²⁵ . Retazos de chompas viejas.

Si uno de los animales que pastorea sufre un accidente o se enferma, la warmi se preocupa: “*khuyay kasharan wakay qaqaparan*.”²²⁶ Ella con la ayuda de su esposo busca curarlo con hierbas combinadas con líquidos (orines, detergente). Si el animal logra curarse y forma parte de los vacunos, le hará aplicar vitaminas para que se recupere.

De retorno del pastoreo debe encerrar a los animales en sus corrales y dar una vez más de comer a las gallinas y antes de que oscurezca, prender el fogón para preparar mate y/o calentar la comida que sobró en la mañana. Ella servirá a su esposo y a sus niños para que coman, en ocasiones suele calentar lo que quedó del desayuno del vaso de leche²²⁷. Al mismo tiempo, que da de lactar a su bebé ella, también, come. Si tiene un niño “*phuchu*”²²⁸ y a su esposo no le gusta ayudarla, tendrá que enfriarle el alimento para que pueda comer. Concluida la cena la warmi deberá cambiar los pañales de su bebé y fajarlo para que pueda dormir. Antes, deberá de dar pasto a sus cuyes.

La warmi al preparar los alimentos decidirá, de acuerdo a lo que tienen en su despensa, qué cocinar y cómo hacerlo, así como dónde pastorear en función a sus posibilidades de moverse, irá cerca si tiene un bebe y un phuchu a su cuidado y lejos si sólo tiene el primero, en busca de mejores pastos para sus animales. Su esposo no podrá dar opinión sobre qué y cómo cocinar ni sobre el cuidado de los niños ni los animales menores, pero si puede sugerir a donde puede ir a pastar su esposa.

En la preparación de los alimentos, entre warmis suelen criticarse y dar opiniones sobre la limpieza que tienen y el sabor de la comida. Así: “*Payqa wayk'uyta yachan, piriulta mihunanman churan*”²²⁹,

²²⁶ . Mi vaca estaba tiras porque se desbarrancó.

²²⁷ . Preparado de siete harinas, tipo mazamorra, que reciben de la municipalidad del distrito de Colquepata.

²²⁸ . Infante que aun no puede valerse plenamente solo y necesita del apoyo de su madre.

²²⁹ . Ella sabe cocinar porque le pica a su almuerzo perejil.”

“*Payqa qillita wayk’un, yana unumanta papa bundata almursuman churan*”²³⁰; incluso algún esposo comentará: “*Paypa wayk’usqan mana mihunayawanchu, mana gustuyuq. Wasinman riktiy mihuy niwan. Hunt’a, qaqa kashani, nini.*”²³¹ La warmi debe mostrar que sabe cocinar y ello se explicita en la limpieza y el sabor agradable de sus comidas.

Al recibir visitas de “mestizas”, algunas warmis creen que deben preparar arroz graneado y ofrecerles eso, porque en su opinión a aquellas no les gusta comer los potajes que ellas preparan: “*Imaymana klasi mistisakuna, wakinman turtilla gustan, wakinman mana, aswan munan ñuqaykuk almursuykuta, wakin matillata munanku. Manataqa gustunkuta yachaykuchu chayá arrusta ruwayku, chaytaqa riqsinku, riki. Manchakuyku ima mihunallatapas quyta, manataq gustunkupaqchu kanman, chayri.*”²³²

Incluso a un grupo de ellas no les provoca invitarles nada porque: “*Huk kutin almursuta qurani mistisaman, hinaspa platuta chaskiwan millakuspa, mihuyta qallarín kantunmanta imakunatacha paymantaqa tarín hinaspa churan platuk hawanninpi, millakunampaq pinsani. Chaymi kunanqa mana pimanpis mihuchinichu. Ñañaypis Qusqumanta kutimuspa nishupuni karan platu makchisqayman mana kuntintakukchu, paypaq qhillilla platuqa kasharan, waqmanta makchiyta yacharan, rinigarani.*”²³³ Las experiencias de desaprobación en cuanto a la limpieza y calidad de las comidas que

²³⁰ . Ella cocina sucio, de agua sucia echa las papas a la sopa.

²³¹ . Lo que ella cocina no me provoca comer, es sin sabor. Cuando me invita le digo que estoy satisfecho, lleno.

²³² . Hay mestizas de toda clase, a algunas les gusta la tortilla de harina, a otra no, les gusta más el almuerzo que hacemos, otras sólo quieren mate, cómo no sabemos qué les gusta preparamos arroz porque esa comida si conocen, nos da miedo ofrecerles cualquier comida porque tal vez no les guste.

²³³ . Una vez le invité almuerzo a una mestiza y me recibió el plato haciendo muecas de disgusto, comía de un costado y no sé que le encontraba y lo ponía alrededor del plato, parece que tenía asco, desde esa vez, prefiero no invitarle nada. Mi hermana cuando volvió de la ciudad era muy fastidiosa con el lavado de platos, ya estaba limpio y ella decía que estaba sucio y lo volvía a lavar, me daba cólera.

prepara marcan la relación de R con las mestizas ya que a ella no le gusta atender con el preparado de almuerzos a éstas.²³⁴

Preparar merienda para los aynis y la fiesta. Una warmi ninamarkina no sólo deberá saber preparar los alimentos cotidianos del día sino, también, ser diestra en la preparación de “*meriendas*”²³⁵. La merienda se suele ofrecer en el trabajo de la chacra a los aynis²³⁶ y en las fiestas. La warmi el día en que su esposo irá a trabajar su chacra con aynis, luego de cocinar el almuerzo debe encargar a sus cuñadas o hermanas el pastoreo de sus animales para preparar los ajiacos.

Para preparar la merienda recurrirá a su suegra o su madre, pedirá la ayuda de la primera si vive en su parcela y de la segunda si la tierra es de ella. Si ambas murieron acudirán a sus cuñadas o concuñadas. La warmi dirige la cocina, y a su temporal ayudante le indica las cosas que debe hacer: pelar las papas, traer leña y atizar el fogón, etc. La merienda puede ser ajiaco de ollucos con papa, de maíz con papas, de trigo pelado, de fideos fritos con papa, etc. acompañado de arroz graneado y mote con papas sancochadas. Para darle sabor el ajiaco le hacen un aderezo de cebolla y alguna hierba aromática que dispongan en ese momento.

La warmi alista en una manta el mote y las papas sancochadas, en otras mantas las ollas de la merienda, los platos y las cucharas para llevarlos a la chacra. Ambas mujeres se reparten los atados para cargarlos y la que cumple el papel de esposa es la que junto con el atado de la comida lleva, también, a su bebe en las espaldas o en los brazos si ya no queda espacio, por el volumen del atado de comida.

²³⁴ . R. se pondría muy nerviosa con la presencia de extraños y no le gustaba ser observada cuando cocinaba.

²³⁵ . Comidas especiales para invitar a los aynis en las chacras o en las fiestas que se ofrece a la comunidad.

²³⁶ . Sistema de trabajo que permite intercambiar mano de obra.

Al llegar a la chacra siempre con la ayuda de su madre o parientes políticos tienen el fiambre y sirve los platos de merienda. Puede darse el caso de que un solo plato rote por la mano de todos o que cada uno tenga un plato a disposición. El esposo invita a sus aynis a descansar para tomar los alimentos que su esposa llevó. Esta después de servir a su esposo e invitados se ocupará de comer.

Para un esposo su mujer luego de servir la merienda debe retornar a su casa porque, en su opinión, ella no tiene suficiente fuerza para ocuparse de las duras tareas del trabajo de la chacra: “*Warmikqa pisilla kallpan, chakrata llank’aktinku hak’u kashani ninku, qhariq sullk’a kustillanmanta riki paqariranku, chayá.*”²³⁷ La warmi aceptará con su silencio lo dicho por su marido.

La presencia de la merienda en la chacra debe ser puntual. Con ello demostrará que es ágil, trabajadora, buena cocinera y, por tanto, buena esposa. Y, será motivo de orgullo por parte del esposo ante sus demás compañeros de trabajo si la warmi llega cuando el sol está en la mitad del cielo. Por esto un esposo le dirá a su mujer, antes de partir a la chacra: “*Manaraq inti muyurushaqtin hamunki, warmi kasqaykita yachachinaykipaq.*”²³⁸

Ahora, la preparación de la merienda para la fiesta requiere la participación de más warmis e implica la disposición de mayor tiempo y habilidad en la preparación de los potajes en cantidades mayores a los que cotidianamente se prepara en el ámbito del hogar. Así, la esposa de un “*karguyuq*”²³⁹, no sólo comprometerá a sus madres (biológica y política), sino que irá con su coca y/o su trago donde sus parientes warmis contemporáneas de sus madres. Para asegurarse de que la comida esté

²³⁷ . La mujer tiene poca fuerza, cuando trabajan la chacra dicen que están molidas, ellas fueron hechas de la costilla menor del varón, por eso será.

²³⁸ . Temprano vas a venir para que demuestres lo que eres.

²³⁹ . Es el varón que se responsabiliza de realizar el agasajo, en nombre del santo patrón, a los miembros de la comunidad.

bien preparada y lista en el momento oportuno en que se tenga que servir a los invitados.

Asimismo, señalará una jefa de cocina a quien entregará todos los ingredientes necesarios para preparar los distintos potajes y, al mismo tiempo, dirigirá la cocina, repartiendo los quehaceres entre las demás warmis que aceptaron ayudar. Generalmente, la esposa elige a la tía paterna o materna del esposo, quien deberá tener autoridad moral sobre las demás warmis por su edad y su trayectoria como mujer con conducta intachable que supo cumplir con su rol de esposa frente a su esposo y a los ojos de la comunidad. La jefa recibirá coca y trago para que puedan compartir entre las cocineras. Estas preparan por lo menos siete platos diferentes: almuerzo, ajiaco de habas, olluco, maíz y carne, tallarín, arroz graneado, mondongo sancochado, cuy asado, gallina, mote, habas sancochadas etc.

La jefa de la cocina repartirá entre las demás mujeres las tareas traer leña, atizar el fogón, pelar y picar papas, picar olluco, pelar, limpiar y aderezar los cuyes, lavar los platos, lavar el arroz, sancochar los tallarines, preparar el ajiaco de maíz, de olluco, de habas, sancochar el chuño, sancochar el mote y las habas, etc. Y, ella será la que sirva los diferentes platos que se prepararon para ofrecer a los participantes en la fiesta.

Las warmis mientras cocinan conversan amablemente sobre fiestas anteriores en las que participaron, recuerdan anécdotas, los mejores disfraces, sipas que conocieron a “waynas”²⁴⁰, lo sabroso de las comidas, quienes se embriagaron mucho hasta hacer un escándalo, quienes participaron, etc. Y, a la hora de comer degustarán con tranquilidad los platos que prepararon. Ellas saldrán al patio hacia el atardecer y se sentarán todas juntas y compartir coca y trago, este último en mínima cantidad.

²⁴⁰ . Jóvenes.

La warmi del “*karguyuq*” no puede asumir las tareas de la preparación de la merienda porque debe estar junto con su esposo atendiendo a sus invitados y observando que todo esté a tiempo. Incluso será el tiempo en que más nerviosa esté, porque deberá mostrar que es una buena esposa no sólo por la atención que brinda a sus invitados sino por la que le presta a su esposo en cuanto él lo requiere.

En opinión de las warmis elegirían para que se encargue de la dirección y preparación de las meriendas a una persona que sepa de los asuntos de cocina bien: “*Payqa phawaylla wayk’uyta yachay, sumaqta.*”²⁴¹ y como ayudantes pedirán, también, ir con una warmi eficiente: “*Yanapayta munayman payta, payqa ratulla imatapas ruwan.*”²⁴² Como se puede apreciar en Ninamarca las warmis que son hábiles en la preparación de las meriendas para eventos comunales son identificadas y reconocidas, reconocen su autoridad en la preparación de potajes.

3.3.3 DE WAYNA A “QHARI DE” EN NINAMARCA

A continuación, tratamos de aproximarnos a la realidad de los ciclos vitales de wayna y “qhari de”, dos etapas de la vida del hombre andino que vive en comunidades del ande, como son los actores sociales de Ninamarca. El wayna que va a convertirse en “qhari de”, al juntarse a su pareja, hacen posible la vida biológica y social de estos grupos humanos como en la comunidad en estudio. La categoría de wayna alude a jóvenes que se encuentran en la etapa de enamoramiento, que una vez tomada las decisiones correspondientes pasaran a ser “qhari de”, o sea maridos de, en

²⁴¹ . Ella sabe cocinar rápido y rico.

²⁴² . Me gustaría ayudar a ella porque cualquier cosa hace en un rato, no se demora.

el sentido amplio de la palabra. Es decir, maridos que pertenecen a una determinada warmi, que posteriormente éstas se convertirán en “warmi de”, con posibilidades de formalizar tal relación en un matrimonio.

En la comunidad, el status de qhari es aprobado y socialmente reconocido. No llegar a este status será denigrado por la sociedad con una serie de adjetivos a los waynas, nada gratos para quienes están dirigidos tales críticas. De modo similar las sipas que no llegan al status de “warmi de”, también serán motejadas con insultos y terminará en un estigma. Razón por la cual el status de waynas, implícitamente pertenece a su homologo, alguna sipas que el grupo y la sociedad ya les reconoce como tales. Por tanto, está prohibido que alguien las mire, peor las toquen, mucho menos que en torno a ellos se generen comentarios o rumores. Ambos se sienten con derecho de cierta “propiedad” sobre su qhari o su warmi, no está permitido que otros tengan deseo sobre su mujer o marido.

A) “Allin kallpayuq, wayñaña kani”. Usualmente para ser reconocidos como waynas, los padres suelen llevar a sus hijos a trabajos agrícolas para demostrar sus atributos físicos ante los demás, principalmente ante las sipas. Estas prefieren además que posean suficiente fuerza “*sean honrados, ágiles y no estén pensando en los bienes de sus padres, debe saber tejer e hilar*”, como aseguran nuestros informantes.

En labores agrícolas, algunos waynas son designados como “qullanas” [capitanes]. Este rol significa a aquellos quienes exigen que los demás pongan entereza en el trabajo, que avancen, no descansar demasiado, o pedir a cada instante que el dueño de la chacra aumente licor y se animen para la realización del trabajo. De ese modo los waynas designados como “qullanas” están socialmente “aprobados” para

incorporarse en la sociedad. Paulatinamente el wayna se va introduciendo a la vida social de aprender a beber licor y picchar hojas de coca juntamente que otros como él, aprende a relacionarse con los demás comuneros.

Se les denomina “*maqtas*” o “*waynas*” a partir de los 18 años. A los 20 tienen “*buenas fuerzas*”. Cuando pasan de los 25 el crecimiento del cuerpo y desarrollo de la fuerza “*es completo*”. Los padres se sienten más orgullosos, que su hijo haya llegado a ese nivel, pensando que se hizo un verdadero hombre.

Los jóvenes se van formando con fines de desempeñarse bien en el trabajo, ser *qharis*, *allin runas* o su equivalente en español: Personas a carta cabal. Como sabemos existen dos grupos religiosos, maranathas y católicos. Los jóvenes que simpatizan con los maranathas parece que no están conformes con el “*viejo orden social*” en Ninamarca. En efecto, pareciera es de consenso que no están de acuerdo con las costumbres de sus padres, consideran que hay necesidad de cambiar.

Por otra parte, los waynas al constatar cambios en su cuerpo y la atracción que van experimentando por el sexo opuesto en su vida social en comunidad y sobre todo en el trabajo, saben quiénes son y, concluyen que empieza otra etapa en su vida, sobre todo afirman: “**ALLIN KALLPAYUQ, WAYNAÑA KANI**”²⁴³ y por tanto tienen la posibilidad hacer vida de convivencia independiente con su pareja y por tanto ser “*qhari de...*”, de alguna joven en la etapa de emparejarse con una sipas y, tener hijos.

Mientras que permanezca en la casa paterna, el castigo que se le da a waynas por las faltas cometidas lo puede hacer el padre o su padrino, por pedido expreso de aquel con la disciplina que denomina “San Martín”. Cuando los waynas son lo suficientemente maduros y en pos de conseguir su pareja, solo reciben fuertes reprimendas. Cuando eran pequeños se les podía someter a castigos físico corporales, ahora son

²⁴³ Ya soy joven con suficiente fuerza.

fuertes "rakhu tulluyuqña"²⁴⁴ y puede responder a las expectativas de sus padres.

El hecho que el padre beba demasiado licor y se encuentre con frecuencia en estado etílico, es razón más que suficiente para que el wayna trate de salir de la casa paterna o le llame la atención, y el padre por vergüenza no puede darle reprimendas a su hijo.

Caso que tuviera una hermana, ésta se encargará de ir a pastorear los ganados. Los lugares de pastoreo son los espacios donde se ponen en contacto con sus contemporáneos, ocasión que aprovechan para tener encuentros furtivos con su pareja. Los encuentros se realizan cuando se ponen de acuerdo a jugar a las fiestas que sus padres acostumbran realizar en su comunidad.

Lo anterior depende si las sipas conocen al wayna enamorado:

" Si te recibe es bueno, caso contrario con los mismos plátanos te puede tirar o lo puede lanzarlo lejos. Otra vez puedes comprarle gaseosa, galleta, algoito. Posteriormente ella va a empezar a hacerte comprar lo que más quiere. Puede darse el caso que algunas sipas se tornan exigentes. Por ejemplo, hacen comprar lana sintética para los buytos que van a tejer, reloj a pilas, aretes. Estas sipas se convierten en "vividoras" y, si ya tiene esa experiencia comienza a exigirle que le compre otro wayna, incluso puede pedirle que le compre una radio grabadora, le entra vicio, con otras no pasa eso".

Más adelante precisan:

"Si el wayna ya tiene una enamorada, lleva consigo gaseosas, galletas y dulces para ser compartido juntamente que su amada. Los amores se corresponden siempre que ella acepte los

²⁴⁴ De huesos gruesos y fuertes.

regalos que él le ofrece. Puede ocurrir que ellas lleven alimentos para preparar en el mismo lugar o llevarlos preparados de su casa, fiambre que será compartido entre ambos.”

El wayna va con el deseo de tener encuentros con las sipas que ama, si es con la intención de un encuentro sexual lo debe hacer con mucho cuidado tratando que no se enteren ni les vea nadie. Primero suelen conversar, compartir el fiambre y luego jugar para tener relaciones íntimas dependiendo del tiempo de enamoramiento.

El wayna aparece ante los otros que cuanto más enamoradas tenga es más admirado por sus contemporáneos, aunque no sea real lo que alaba. Queda en el pensamiento y en habladurías del resto, que él es conquistador y tiene "*varias mujeres*". Hecho que no es factible para las mujeres, ellas tratan de mantenerse fieles a un solo wayna.

“Estamos constatando que quien sea una sipas simpática, a los 18 años ya están conviviendo. Al final podemos decir que antes tenían a sus parejas cuando tenían buen yuyay eran más maduros, cuando tenían el cuerpo bien constituido y no como hoy en día: "oye que bonita eres, pues entonces por qué no vivimos, tal vez puedes irte con otro yo ya no he de soltarte, has de estar en mis ojos, si andas con otro ya no te he de querer". Las generaciones posteriores, ganadas por el sunqu sin haber pensado bien se comprometen y llegan a vivir, juntan sus corazones o sunqus cuando no tienen ni siquiera 20 años ya están con hijo. Cuando llegan a vivir por lo menos un año se dan cuenta, que para la mujer le falta ollas, platos, cucharas. Para el varón falta catre, frazadas y como el hijo llora, entonces recién reaccionan y comienzan a pensar: "creo que esto he hecho mal, siendo casi adolescentes hemos hecho esto, que voy a hacer o me separo, creo que mejor hubiera seguido con mis estudios, o a ella le digo que se vaya a su casa, mejor ya no...Qué hago?", comienzan a aburrirse y a pelear”.

Hay casos que los waynas por capricho pueden vivir con alguien que los padres no aprueban. Si el wayna está decidido hacerla su pareja. Ambos solucionan el problema yéndose a Maldonado, a Ccosñipata o al Valle de La Convención. Después de un año o dos, retornan cuando ya tienen uno o dos vástagos. Hay waynas que viven con las sipas de padres que tienen conflictos, razón por la cual tratan de escapar y perderse porque sus padres no aprueban la nueva relación entre el wayna y la sipas, debido a una variedad de causas.

“Los waynas efectivamente están con una y otra, pero si alguna sipas te ve con alguien entonces ya no te va a querer, te dice: “habías estado hablando con ella”, ya no va a permitir que le hables, como no tiene ese genio ni manera de ser, entonces te va a dar un lapo o te va a tirar con piedras o terrones de tierra”.

Al respecto el wayna J., cuando le preguntamos, “¿Cómo consiguen los jóvenes maranathas su pareja?”, nos comunica sus impresiones:

“Hablan entre hermanos religiosos en reuniones que tienen, comentan de la Biblia. Entre todos llegan a un nivel de entendimiento, que denominan culto. Por ejemplo, la B, warmi de L, que era maranatha y el qhari, católico. L. iba a Ccolquepata a comprar. B iba al culto, ahí se han conocido, así es como ocurren los enamoramientos entre los maranathas. Entre los católicos, los enamoramientos empiezan en lugares de pastoreo, en ferias dominicales y en la misma chacra, cuando trabajan ambos. Los waynas suelen tirarles con papa podrida o quitarles alguna prenda, sea montera o lliklla, las sipas les siguen con el objeto de recuperar su pertenencia, con estos juegos que parecen broma y hechos serios, el wayna va conquistando el amor de las sipas.

Nos cuentan detalles de estos amores furtivos:

"Jugamos a la salta salta"?, juegan también a la cargada y, el otro se hace el que cae disimuladamente y se echa encima de ella, esas cosas hacen "ha carajo he resbalado" y todavía simulan aplastarla a ella echándose encima. Una vez que llevamos a la chica, debemos llevarlas a nuestra casa. El hombre, a donde sea debe llevar a la chica, no podemos ir a la casa de ella. Uno o dos días puedes estar en la casa de sus padres, pero después de todas maneras tienes que llevar a tu casa. No puedes estar por siempre en su casa, incluso tienes que hacerte otra casa nueva".

En la fiesta de la Virgen de Carmen participan como espectadores y no en forma activa; por ser una fiesta propia de los mistis que son profesionales residentes que viven en Cusco, Arequipa y Lima. Los 16 grupos de danzantes son círculos cerrados a los que los waynas ni los qharis de las comunidades campesinas tienen acceso.

B) Tareas familiares asignadas a los waynas

1) Cuidado y crianza de los hermanos menores. No solo las sipas están asignadas a cumplir este rol de cuidar a los hermanos menores, sino también los waynas que no tienen una hermana. Si hay hermanos menores, como "hirqis" y "phuchus", los waynas deben atenderles, sobre todo a las wawas que se encuentran en edad de lactar, comer y gatear con ayuda de un adulto, sean varones o mujeres. Debe darles de comer en la mañana y al mediodía, y si la wawa llora mucho, deberá preocuparse de mecerlo en brazos constantemente hasta conseguir que duerma. Si el llanto persiste, tendrá que llevarlo donde su madre para que lo atienda. Esto hemos observado en familias que tienen hijos muy seguidos. Ciertamente hay necesidad que el hijo mayor le asista a su madre en esta labor, puesto que ella se encuentra ocupada en sus quehaceres. Cuando son "allin

*waynas*²⁴⁵ no asumen estas tareas con facilidad, se muestran indiferentes, tienen vergüenza de asistirles, sobre todo cargarlos a sus menores a la espalda.

No está permitido que bañen al hermano menor, menos aún si es bebito porque consideran que es trabajo exclusivo de las mujeres, principalmente de la madre. El wayna no debe extralimitarse en los quehaceres que están asignados exclusivamente a las mujeres. El pudor va a aparecer cuando es wayna reconocido como tal, por los parientes y el resto de la comunidad.

Cuando el caso lo requiera es ineludible que el wayna cuide al “*phuchu*”²⁴⁶ cargándolos, llevándolos de la mano, le sirven la comida y cuando lloran, les consuelan. Los waynas pueden responsabilizarse del cuidado de los “*hirqis*”²⁴⁷, consideran que por las travesuras que cometen, pueden correr diversos riesgos. Por ejemplo, prevenir que los canes de los vecinos no les muerdan, evitar que caigan en algún lugar peligroso, que nadie les pegue. El wayna está pendiente de hechos que pueden suceder con sus hermanos. Asumen estas responsabilidades, durante la ausencia de los padres. Generalmente hacen de compañía cuando sus padres van a trabajar a la chacra, es por ello que el resto de pequeños, al hermano mayor lo consideran como “*el segundo padre*” después del padre biológico, razón por la cual lo denominan “*papá*”.

2) Los quehaceres domésticos. En ocasiones, el wayna se levanta juntamente con su padre alrededor de las 5 ó 5:30 de la mañana y le ayuda en recorrer las parcelas que a la familia nuclear le pertenecen,

²⁴⁵ Waynas: jóvenes con uso de fuerza y mente suficientes.

²⁴⁶ Hirqi cuya edad esta entre dos y tres años que caminan y comen solos.

²⁴⁷ Hijos de familia que tienen más de cuatro años de edad.

mientras su madre prepara la infusión de yerbas y el “almuerzo”²⁴⁸. Por ejemplo, deberán cerciorarse qué labores necesitan sus cultivos, como es el riego, aporques, deshierbes y barbechos. También recojo de pasto para los animales menores o traer de regreso algún producto que servirá para preparar los alimentos del día o la semana.

Ocasionalmente el wayna puede lavar su ropa, sabiendo que debe andar limpio porque hay ojos que lo observan, tiene cuidado en los adornos de su indumentaria, sobre todo cuando concurre a la feria dominical de Huancarani o las fiestas patronales que se realizan en diferentes comunidades durante el año.

Cuando la madre se encuentra en casa, el wayna no “invade” campos de los roles que están bien definidos, salvo que la madre le pida ayuda. Esto está relacionada a actividades que requieren mucho esfuerzo, tales como acarrear agua del manante o la pileta, mover sacos de cebada, avena, trigo o papa hacia arriba con el propósito de arrumarlos o bajarlos. Los waynas esperan ansiosos, que la madre le sirva a la mesa los manjares que suelen consumir en los días especiales como son siembra del maíz y papa, o la celebración de un cumpleaños, en los cuales el cuy asado y la tortilla son infaltables.

En la celebración de Todos los Santos se acostumbra preparar el lechón de chanco y panes. Si se trata de estos quehaceres para asarla, los waynas pueden reparar el horno si se encuentra derruido, hay que atizar el fuego, cerrarla con adobe tapiándolo con barro. Puede degollar las ovejas y el cerdo, porque se requiere la fuerza y habilidad suficientes para hacerlo.

a.- Si el padre y la madre salen de la casa por algún motivo, como juicios ante las autoridades, compra o venta que hay que arreglar en la capital de la provincia; al quedarse solo el wayna, estará en la obligación de representar su casa, atender a sus hermanos menores e incluso preparar los

²⁴⁸ Sopa que suelen tomar entre las 8 y 10 de la mañana.

alimentos, en fin, las preocupaciones por el pastoreo de los animales, con el apoyo de sus abuelos. Deberá preocuparse de ordenar los quehaceres del hogar, mandar a sus hermanos menores para dar y conseguir el pasto y/o los granos para los animales menores. El resto del día puede destinar trabajar en los alrededores de la casa paterna y si es lo suficientemente capaz, va ir donde algún vecino o pariente a trabajar, devolver el "ayni". En caso que no haya trabajo, deberá ir a pastar los animales, llevándose consigo el fiambre preparado por él mismo, que puede ser "papamonda"²⁴⁹, acompañada de mote de haba y maíz y su correspondiente ají.

Cuando inquirimos al respecto que los waynas preparen los alimentos, nuestros informantes nos contaron:

“al contrario eso es una valoración positiva, dicen más bien "este joven cocina, puede pasar su vida y de esa manera puede ayudar incluso a su warmi", las sipas y sus padres lo valoran positivamente, antes no era así”.

Hemos observado que los waynas desde que eran hirqis, han ido trabajando ayudando a su padre en labores agrícolas. Generalmente tienen los músculos desarrollados, las manos suelen ser más grandes y gruesos que de los jóvenes de las ciudades. A los waynas del campo cuando son adultos, no se les puede observar el vientre abultado, sino siempre plano, expresión del trabajo físico constante en el medio rural. Los valores positivos que aprecian en los waynas en la comunidad, son diferentes que en nuestra sociedad. Por ejemplo, de los waynas trabajadores, los adultos comentan:

“este maqta está trabajando muy bien, querría que sea mi yerno, el cansancio ni siquiera ha hecho mella en él, puede ayudarme bien con mis chacras, podría hacerle casar con mi hija..., además que tienen chacras y ovejas”.

²⁴⁹ Papa sancochada debidamente pelada y teñida con achote o palillo con un poco de sal.

Ellos mismos comienzan a hablar bromas en doble sentido ofreciendo a sus hijas y si están un poco más ebrios al final les dicen de frente:

"bueno pues trae una tinka [licor] para tomar" y el otro va a decir "ya está carajo, mis ojos han visto y mi corazón siente, si tú quieres, ya papa que no va a faltar tu cariño" [licor y si es posible cerveza], así se ponen de acuerdo entre futuro suegro y yerno."

En comunidades campesinas como Ninamarca, la ingestión de licor es frecuente. Es un medio que hace que las personas se pongan en una relación franca de intercambio de información. Una vez que han libado por tiempo más o menos considerable y los efectos del licor se hacen sentir, las conversaciones suelen ser más amenas. Las warmis no escapan de este hecho, aunque se da el caso que en Ninamarca ellas son más recatadas que sus maridos.

La cerveza que es una bebida sumamente deseada por ser bebida de los mistis. Por ser cara, raras veces pueden comprarla para celebrar sus cumpleaños. Las oportunidades de beberlo son en días de celebraciones comunales como inauguraciones, matrimonios, fiestas patronales. Teniendo la posibilidad de comprarla y no invitar, es objeto de crítica por los demás que no tienen posibilidades. Los dirigentes comunales suelen beberla cuando van a la ciudad a hacer alguna gestión, que la compren de modo que afecte su economía, es inconcebible.

Puede darse el caso que la warmi del futuro suegro se oponga a todo, resondra a su marido:

"¿quién eres, para que estés ofreciendo?, ¿era solo tu hija?, ¿tú los has criado y amamantado? y tu como perro engendrador, ¿qué sabes?, piensas fácil, como perro pues tú libremente andas por ahí y, a mi hija habías estado ofertándolo. Mi hija vale mucho, ¿ese otro perro va a tener plata para comprar a mi

hija? [Se refiere al precio o la dote por la novia en comidas y bebidas, principalmente cerveza]. Con todo eso están satisfechos, caso contrario no. Antes sacaban con la danza sargento todavía con sus correspondientes músicos. Para pedir la mano previamente deben ir a hablar nomás todavía y con la celebración de una misa aún. En la noche deben poner cuatro velas prendidas en las cuatro esquinas de la casa, caso contrario lo hacen volver al pretendiente”.

Como no podía ser de otra manera los waynas como hijos que son, permanecen aún en la casa de los padres mientras no hayan desposado a ninguna sipas. Como wayna, ayudan a sus padres en los trabajos agrícolas. En otras ocasiones el padre permite que su hijo le acompañe en viajes de negocios ya se trate de ganados o productos agrícolas que lo llevan a ofrecer y vender a otras ferias semanales. Desde pequeños son conscientes que deben ayudar en actividades de siembra y cosecha, en el cuidado y pastoreo de los animales. El wayna que aún es hijo soltero recibe las órdenes y sugerencias de sus padres. Es preferible que concurren al trabajo agrícola juntamente que su padre, el pastoreo está asignado a las sipas, es un acuerdo pactan entre hermanos:

"Bueno pues hermana, si tienes que tejer tu buyto pues vaya tejiendo, mientras yo he de ir a pastear los animales, así que yo iré”.

3) Crianza y cuidado de animales mayores. Es obligación de waynas y sipas pastorear los animales, sean estas ovejas, vacas, cerdos, caballos, etc., en los lugares donde haya pasto, llevando los animales a las laderas de los cerros, lejos del centro donde hay parcelas cultivadas y cercadas que están cercanos a las viviendas. Lugares donde el pastoreo aún no es intensivo. Esto se da generalmente, luego de haber terminado con las labores culturales que requieren los cultivos, en épocas de

maduración llamado "*puquy killa*"²⁵⁰, donde los waynas disponen de tiempo. Los demás meses, se dedican a las actividades agrícolas juntamente que su padre.

4) Tareas en la siembra y cosecha. El wayna por lo general deberá participar trabajando en todo el ciclo agrícola y contribuir en la siembra de papa, oca, isañu, olluco, etc., granos como el maíz y leguminosas, como son: habas, arvejas y tarwi. La siembra de los cereales, hasta la cosecha del trigo, igual que la cebada y avena normalmente es realizada directamente por los varones.

En la siembra, la tarea del wayna consiste en hacer los trabajos de barbecho, que seguidamente serán desyerbados, sacudido de las malezas y, traslado del guano de corral. Posteriormente procederán a la apertura de los hoyos donde las warmis y/o sipas han de colocar la semilla. Si se trata de sembrar papas, los waynas y/o qharis se encargarán de ensacar, cargar y trasladar la semilla a la chacra y el guano de corral. De modo similar, proceden a cubrir con tierra la semilla ya colocada, con el azadón llamado "*qurana*" que se utiliza exclusivamente en este trabajo.

En las cosechas los waynas realizan las actividades del escarbe de los tubérculos con "*allachu*"²⁵¹ cargan al lomo de bestias para trasladar a la casa. Una vez concluido este trabajo, en los días posteriores con la ayuda de los demás miembros de familia nuclear, han de seleccionar las mejores semillas, que servirán para la próxima campaña agrícola y de igual forma destinar para el chuño y la papa de consumo, es decir hacer la distribución para todo el año.

²⁵⁰ Estos son Enero, febrero y marzo, meses en los que incluso se puede construir una choza. De esa manera se aminoran las distancias entre la casa, la choza y el lugar de pastoreo.

²⁵¹ Pequeño instrumento agrícola que sirve exclusivamente para el escarbe de papa.

Si se trata de la cosecha de trigo o avena, los waynas deben hacer los mayores esfuerzos, en la trilla, el aventado y el almacenamiento de toda la cosecha en la despensa. Caso que no haya gente que ayude, apoyan a deshojar el maíz y lo hacen con alegría juntamente que sus padres y hermanos.

5) Crianza de los animales menores. Esto comprende la crianza en casa de cuyes, gallinas y cerdos que los waynas también contribuyen. El wayna, caso que no tenga un hermano (a) menor, debe ir a la chacra a sacar el pasto que necesitan como alimento estos animales; y en épocas de escasez, ir a conseguirlos. En ocasiones hemos visto darles tallos de maíz llamado chala, remojada en agua salada, para mejorar la nutrición de estos animales. Dar granos (cebada, trigo y maíz, por lo menos dos veces al día) a las aves de corral y cebada a cerdos, animales éstos que van ingiriendo poco a poco. Para los cerdos deben prepararles comida de los desperdicios que tienen en la casa, aunque estos animales, el resto del día se van por los campos a buscar sus alimentos.

C) Preocupaciones de los waynas. El primer signo reconocido, que marca el inicio de la transformación de hirqi en makta o maqta y de éste en wayna es la aparición del vello púbico y, el cambio de voz. Tienen pudor por ese hecho y bromean entre ellos:

“¡Qué has probado [primeras relaciones sexuales] y por eso tu voz se ha hecho más grueso! Seguro que este hirqi algo ha probado por eso ha cambiado su voz. Oye no has de hacer eso, sino más grueso se va de volver tu voz”.

Hechos de los cuales el wayna tendrá cierta vergüenza y, hasta será objeto de mofa de los waynas que son contemporáneos suyos

mayores que él. Al mismo tiempo el wayna hace alarde que efectivamente ha tenido una experiencia del tipo que aluden sus mayores, sobre todo que tiene suficiente fuerza y energía. Hechos que son observados por los parientes y vecinos. Las sipas empiezan y no dejan de fijarse en los waynas, aunque éstos se interesan primero en ellas.

El hecho que por primera vez observe en su cuerpo los vellos en el pubis y las axilas, y algunos signos de ella en la cara que aparecen también como bellos ralos, dependiendo del nivel de mestizaje con la raza blanca, le causan cierto temor. Los típicos trigueños o “*nativos*” Ninamarkinos carecen de bigotes o la barba, incluso algunos no llegan a tenerlo ni a la edad de 70 años.

Depende con quien tienen más confianza el wayna, con su madre o padre para preguntar qué pasa con su cuerpo, generalmente encuentran la solución de sus problemas cuando hablan entre waynas de la misma edad, en forma de risas, juegos y bromas que hacen mutuamente.

Paulatinamente a medida que van desarrollando los waynas se fijan en su persona, se acicalan mejor para concurrir a las fiestas patronales anuales o ferias semanales o cuando participan en competencias deportivas y en danzas con el fin de llamar la atención de las sipas que también concurren al lugar con el mismo propósito. Mientras otros waynas demuestran su fuerza física en trabajos agrícolas como aynis, en chacras y faenas comunales. Hechos que van siendo “calificados” positivamente por sus parientes, amigos y/o vecinos y aún sus potenciales suegros.

En realidad, los waynas una vez que se dan cuenta que necesitan tener pareja se preocupan de su aspecto personal. Generalmente compran buzos y pantalones de colores brillantes. Las indumentarias típicas lo usan solo en presentaciones folclóricas, en los eventos de capacitación masiva, de ninguna manera utilizan estas vestimentas tradicionales todos los días. Lo primero que adquieren es una radio grabadora, que le permite

escuchar música folclórica y de esa manera llamar la atención de las sipas, que tienen parecidos intereses.

Los waynas por ser jóvenes y por el hecho de no tener trabajo estable suelen tener solo una camisa y un pantalón y las sipas al notar este hecho, les insultan si no les cae en simpatía:

“ese que me va a poder, con qué cosa me criaría, oye sonso ¿podrías a tu madre?, de frente te dicen eso sin miedo”

La aparición del vello en el pubis, en las axilas, como encima de los labios superiores y sobre todo el cambio de voz. Si bien tenían temor al principio, debido que los mayores les fastidian y les hacen avergonzar, lo van aceptando paulatinamente. A medida que las conversaciones se intercambian, van siendo aceptados como parte de su cuerpo. Más adelante van a sentir atracción por el sexo opuesto ante la posibilidad de tener relaciones sexuales, está latente el hecho que tener tales relaciones corre el peligro de embarazar a la muchacha de sus ensueños. A la vez que constituye un peligro, despierta su curiosidad. Hoy tienen información proveniente de la escuela (en cuyas aulas se informan), qué significa tener relaciones sexuales con una sipas, el embarazo y el hecho de ser “qhari de”, ser adultos con familia y consecuentemente tener prole.

Al respecto los qharis en general, y específicamente los waynas, han cambiado más rápidamente que las warmis, estas siguen usando su indumentaria tradicional de bayeta, aunque se nota que algunas sipas de principios del presente milenio asumen otros gustos, al tener preferencia por las faldas y sueters de tela sintética que los adquieren de Huancarani o Paucartambo.

La prenda que todavía mantienen como indumentaria cotidiana que utilizan los waynas, es el que llevan puesto en la cabeza llamada “birrete” o chullo que tiene una infinidad de adornos diminutos y circulares llamados “piñis” que son de color blanco brillante. Encima de ella se ponen

un sombrero de paño, aunque otros pueden permanecer solo con el birrete. El uso de un birrete multicolor nuevo es signo de soltería de los waynas, los adultos que son "qharis de...", suelen llevar ya gastados con pocos adornos y descolorados por el uso y por efecto de los rayos del sol.

A los waynas que tienen compromiso con una sipas, ésta puede darle en señal de reconocimiento o amor correspondido, un birrete o una chalina tejida por ella, estas prendas son señal que ella se encuentra permanentemente con él y, éste piense en todo momento en ella, *"vaya donde vaya y esté con quien esté"*. Los birretes pueden ser tejidos por ellas mismas, habilidad que lo ha aprendido en los momentos de ocio en las lomas donde pastorea sus ganados, o cuando permanece en la casa paterna, pero en forma furtiva. Suele ocurrir que las sipas obsequien el birrete a su ser amado:

"Te dan con mucho gusto, por ejemplo, el birrete que puede comprarlo de Huancarani o puede hacerlo tejer con otros".

Los waynas son más atrevidos, más osados en los intentos de conquistar el amor de ella, en cambio ellas son más reservadas. Tanto ellas como sus parientes y aun sus padres, observan a waynas que cumplen el rol de capitanes o qullanas en las chacras, hecho que puede garantizar compartir en el futuro una vida de pareja.

Entre los waynas existe la tendencia de tener consigo su mochila y dentro de ella su poncho o en su defecto plástico, que le servirá para cubrirse del frío o de la lluvia. Los waynas más pudientes tienen sus bicicletas que les transportará a lugares que desean. El hecho de tener este instrumento de transporte permite que algunos waynas tengan mejor posición y prestigio ante las sipas, que otros waynas carecen. Ellas han de *comentar:*

"Seguro que trabaja muy bien, ya se atreve a esas cosas y si estuviera conmigo pues yo le motivaría mucho más y de esa manera trabajaríamos mejor"

Así piensan. Sea que le haya comprado la bicicleta su padre o él con su trabajo, ella no va a pensar que su padre le ha comprado, sino que lo ha adquirido con su propio esfuerzo. Si los waynas carecen de dinero van juntamente con sus padres o asociándose entre amigos que son contemporáneos suyos y luego de haber terminado con las cosechas, migran temporalmente a la ciudad del Cusco a contratarse como peones para la elaboración de adobes bajo la modalidad de contrato, o como trabajadores agrícolas. Van a la Convención, Ccosñipata y, a Salvación, los mismos que al término de estas labores deben retornar a la comunidad llevando productos alimenticios agro industrializados y ropa.

Hay waynas que incursionan en negocios de compraventa de ganado vacuno, ovino y cerdos. El negocio de ganado vacuno es más riesgoso, se necesita más capital y habilidad para realizar las transacciones. Los waynas generalmente pueden ser acompañantes de sus padres, quienes llevan ganados en ciertas ocasiones a la feria dominical de Combapata.

Concurren debidamente ataviados a eventos deportivos o cuando PRONAMACHS organiza encuentros de capacitación masiva. Cuando las labores agrícolas apremian, si su padre sugiere que el lavado de la ropa lo haga su madre o hermana, ejecutarán tal labor. Si el wayna tuviera una hermana mayor, ella está en el deber de lavar y cocinar. Como hemos dicho más arriba, en épocas de fiesta tienen más cuidado que su ropa se vea limpia; como sostienen los hermanos Romero:

"Si tuviese 20 años voy a comenzar a tener vergüenza, tengo que andar cambiado de la ropa para buscar mi enamorada, no puedes andar sucio, por eso se arreglan. Como son jóvenes van a las

ferias limpios, todo eso se dan cuenta por sí mismos. Cuando llegan a la adolescencia por sí mismos se fijan en la ropa y, dicen "esa mujer cuando yo ande todo limpio, me va a amar, si voy a ser traposo y sucio me ha de rechazar", por temor a esas críticas actúan como lo hacen, se ponen ropa limpia."

El wayna debe tener por lo menos dos juegos de ropa, aquel que tenga solo uno es insultado de *"ch'ulla pantalón o mañay poncho maqta"*²⁵². Esto indica que no trabajan adecuadamente y si hay oportunidad de hacerlo, escatiman esfuerzos, hecho que no es bien visto por la comunidad, menos por las sipas.

Asimismo, se pueden producir resentimientos, si el padre no le satisface en comprarle un radio receptor, una grabadora o una bicicleta, caso de continuar así, determinan por dejar a sus padres y empezar a trabajar en cualquier ocupación. Caso que el padre satisfaga algunas demandas, se queda en la casa paterna. Los padres generalmente tienen la tendencia de no permitir que sus hijos salgan de la casa ni de la comunidad, sino que permanezcan y trabajen ahí, si tienen tierras suficientes, caso contrario sus progenitores se sentirán abandonados.

Los padres realmente desean tener apoyo de los waynas en trabajos agrícolas y adquieran poco a poco suficiente tierra, tienen el deseo que queden en la comunidad por temor que otros puedan apropiarse, caso que no pueda trabajarlos todas. Motivo por el cual el *"phuchu"* y/o el *"chanaku"*²⁵³ deben quedarse en la casa de sus padres y velar por ellos hasta su muerte y por tanto tendrá acceso a terrenos y por derecho, la casa de sus padres.

Otra de las preocupaciones de los waynas es el deseo de tener su propio ganado vacuno y ovino, cedidas por sus padres o sus padrinos

²⁵² Maqta de un solo pantalón o poncho prestado.

²⁵³ El último hijo..

que en el futuro podrá llevar a su nuevo hogar. Aunque pasados los 20 años, si aún son solteros y caso que no encontrara pareja, se pondrán en una duda sobre su masculinidad.

Los waynas tienen algún interés en el estudio, aunque es suficiente saber leer y escribir. Lo mismo ha de demandar de las sipas que puede ser su potencial pareja. Ambos quisieran aprender a hablar castellano, cuando tienen la oportunidad de pronunciar las primeras palabras tropiezan con la dificultad de su pronunciación, debido al bilingüismo que se encuentran. Un ejemplo corrobora este hecho, les preguntamos y al responder en forma afirmativa dicen "se", les pedimos que digan "tigre" y dicen "tingri".

Los waynas de Ninamarca apenas han concluido sus estudios primarios, y cuando eran jóvenes adolescentes, ante la propuesta de realizar estudios secundarios, no aceptan la idea, probablemente por las dificultades económicas, por el aprendizaje del castellano implica, se dan cuenta de la edad y el grado escolar que se encuentran.

La preocupación de los waynas que frisan entre los 17 y 18 años es tener su libreta militar y luego el DNI, para estar dispuestos a salir de su comunidad y a partir de este status, sentirse runas o personas. Sin el aludido documento de identidad no son bien vistos, es un indicador que tiene un grado de educación e instrucción, con el cual puede desplazarse a donde quisiera. Tanto para los waynas como para las sipas es importante contar con este documento de identidad, que les da en cierto modo el status de personas.

Como todo wayna, a esta edad tienen el deseo de ingresar a las fuerzas armadas, piensan que a partir de la situación de licenciados o soldados del ejército pueden convertirse en miembros de la Policía Nacional del Perú, ilusionándose fácilmente sobre su futuro. Pocos tienen deseos de continuar sus estudios, por los escasos recursos económicos que disponen,

no pueden financiar sus estudios secundarios ni siquiera en Paucartambo. Referente a lo anterior, aseveran:

“Creem que yendo al cuartel en forma fácil pueden salir algo, todo eso es pues de acuerdo al estudio que uno tenga. Si no tiene grado de instrucción van a salir como entraron, de simples soldados o licenciados del ejército [tenían miedo a la leva, ser soldado es ser parte de otra cultura]. En Ninamarca hay uno nomás que ha regresado y ha salido con mejor castellano, es un poco más pendejo, eso miran los demás. Dicen: "como ser militar es ser parte del Estado y tenemos la posibilidad de ser algo en la vida", por eso tienen esas preferencias, por eso quieren ir” [Más que todo aprenden a hablar castellano].

Si ingresan al ejército y, no han concluido sus estudios secundarios les obligan permanecer en filas durante tres años (Cuando el sistema era obligatorio). Tiempo que pueden aprovechar para aprender a conducir unidades motorizadas, condición que en lo posterior puede servirles en la vida civil, al final consideran que va a ser tiempo perdido.

D) Preparándose para ser “Qhari de”. Los padres preguntan y recomiendan cosas que deben y no hacer sus hijos que son waynas, tal como afirma uno de ellos:

“A ver ¿cómo vas a pasar tu vida, tienes que saber trabajar la tierra, como has de criar a tu mujer y a tus hijos carajo cuando seas mayor?”.

Efectivamente el trabajo se constituye en el factor trascendental para “pasar la vida”.

Hay peligros que involuntariamente pueden incurrir los waynas. Por ejemplo, no dedicarse a nada, sino solo a permanecer echados de

bruces, calentándose al calor del sol, o permanecer sentados en la casa. Si estos actos son percibidos por los padres de las sipas y, los padres del wayna, les llaman la atención y finalmente son castigados hasta que enderecen por el camino correcto.

Estos hechos que lindan con la pereza tienen sus antecedentes aún en la formación cuando eran hirqis. Aquellos hirqis que fueron viciosos del consumo de dulces, chicles y/o panes (y ahora ultimo gaseosas), que están pensando solo en satisfacerse, que saben poco cómo y de dónde provienen, qué hay que hacer para procurárselos. Si continúan por este camino terminarán siendo inactivos, verdaderos parásitos y por tanto sin posibilidades de conseguir pareja:

“Caso contrario se pueden hacer conocer de ociosos, al contrario, debe aparecer como trabajadores, eso miran las sipas. “Ese joven es trabajador, es vivo trabaja junto con su padre, no tiene mañoserías de ningún tipo”. Por eso los padres llaman la atención, si es ocioso y no se dedica, tienen tendencia a robar. Aquel quien se presta dinero, no es calificado como una buen wayna. ” es increíble aquel maqta teniendo fuerza todavía se presta dinero, debe a uno y a otro”, dicen.

Podemos afirmar que en Ninamarca son muy pocos waynas que pueden ser calificados de "ociosos", como los que existen en las ciudades. El hecho de ser inactivos es muy criticado, porque se conocen quien es quien, es decir, el control social al respecto de esta forma de actuar es fuerte. De acuerdo a nuestros informantes en la comunidad de Ninamarca se cuentan solo a dos que no tienen ganas de hacer nada, no quieren ayudar a sus padres, prefieren ir a pastorear ganados o irse a Cusco o Paucartambo.

Efectivamente, las potenciales warmis van calificando quien puede ser su potencial pareja, a la vez se fijan si tienen bienes y, de esa

manera en perspectiva convertirse en “*warmis de...*”. De esa forma ellas van a aceptar que sea pareja de algún wayna. Sobre todo, éstos deben ser fuertes y capaces de defenderlas de cualquier afrenta moral o física que puede causarles otros waynas o qharis de la comunidad.

Inicialmente los waynas no desean ingerir licor. Las sipas tampoco prefieren que ingieran estas bebidas. El medio donde viven “*exige*” que aprendan a hacerlo. Nuestros entrevistados aseveran al respecto de la ingestión del licor, cuando son las primeras veces:

“...En los cargos y fiestas anuales los hirqis se juntan entre contemporáneos, el licor lo mezclan con chicha, una vez ebrios, una y otra vez piden su jarro de chicha. Todo comienza como en broma, así aprenden a beber, tampoco se embriagan con cantidad como los viejos, sino con dos o tres jarros nomás”. Aunque algunos padres les hacen beber licor en sus cumpleaños, como una forma de socializarlos y sepan cómo es el licor y que efectos produce.”

El wayna que cumple con su rol de hijo, de ayudar a sus padres, también exigen derechos. Que le compren una bicicleta que les permita desplazarse a Paucartambo, Huancarani o Ccolquepata. Puede demandar asimismo que le compren ropa. Aunque el wayna que es lo suficientemente fuerte, puede trabajar independientemente aparte de la casa paterna y cuyos ingresos servirán para que adquiera bienes que le convienen a un joven soltero. A hijos de esta edad que son waynas, algunos padres les asignan una extensión de terreno para que trabaje y de esa manera permanecer al lado de sus padres y con el producto del trabajo realizado en la chacra, vaya adquiriendo algunos bienes para su futuro hogar.

Uno de los bienes más codiciados por el wayna es tener su propia radio grabadora que le acompañe a todo sitio, mientras se desplaza silbando o tarareando un huayno. Es por ello que la mayoría de los waynas, apenas han obtenido su libreta electoral o el DNI, migran a Ccosñipata,

Puerto Maldonado o Cusco, sus padres no pueden satisfacer todas sus necesidades. Vuelven a la comunidad siempre y cuando hayan logrado comprar su radio grabadora y sus cassettes correspondientes, que es atractivo por su forma y las luces intermitentes que emite. También usan ropa multicolor y de esta manera cuando retornan llaman la atención de las sipas que han quedado en la comunidad. Aquellos que han vivido en San Jerónimo, usan los famosos buzos y camisetas de fibra sintética que suelen ser de colores relucientes.

Suele ocurrir que cuando los waynas van a la feria semanal de Huancarani, acuden bien cambiados, son fáciles de reconocer por sus mochilas. En otra mano llevan su radio grabadora, el chullo multicolor que le cubre el cabeza, llamado birrete, debidamente adornado con "*piñis*" y, su correspondiente borlo. Los días de feria van con la finalidad de entablar amistad con un amigo o buscar a una sipas que también han ido con el mismo fin. Ellas se desplazan de un lugar a otro en grupos de tres o cuatro, los waynas también van yendo en grupos, de calle en calle y pareciera que los waynas las persiguieran:

"Como eres joven tienes que buscar siempre a las sipas, tienes que reconocerlas todavía. Al principio, de sus comunidades los jóvenes de ambos sexos, van en grupos, sea a pie, en bicicletas o en carro, una vez en el pueblo, toman rumbos diferentes."

Una vez en el lugar de la cita los waynas comienzan a enamorarlas:

"...les quitan la montera, ellas las persiguen y entre risas y sonrisas, los waynas les hablan y les preguntan de donde son, que cosa quisieran que les compren, tratan de engañarles: "¿qué deseas?", así les provocan. Y las sipas les dicen: "¿y tú de donde tienes plata, para comprarme algo?" y el otro: "claro que si tengo, ¿crees que no?, ¿qué preferirías que te compre?". De esa manera

una vez que intercambian miradas y sonrisas, ella acepta que le hable y permiten que la inviten y se hacen amigos de sucesivos encuentros”.

Los waynas son asiduos asistentes a las fiestas patronales anuales que se llevan a cabo en algunas comunidades del ámbito del distrito de Ccolquepata, provincia de Paucartambo tales como Huatocto, Pumapaqcha, Umasbamba, participando como danzantes. Y en la misma capital de la provincia Paucartambo en el mes de Julio, en Ccolquepata en agosto y en Huancarani el 8 de Setiembre. En los lugares aludidos más arriba, consiguen a su pareja que no siempre puede ser de la misma comunidad.

E) Carnavales. Algunos waynas enamorados aficianan desde pequeños el aprendizaje de tocar instrumentos de cuerda llamado mandolina o charango, que usan a partir de mediados de diciembre, la van tocando en noches de luna en la escuela, los caminos de herradura, o alguna explanada desde donde se escucha las notas musicales que interpretan.

Estos waynas pueden estar acompañados por alguna hermana, una prima que cantan canciones, motivos carnavalescos. Se puede dar el caso que puede estar acompañada por una sipas que es su enamorada su "*parlaqmasi*"²⁵⁴. En efecto los meses de enero, febrero, cerca de la celebración de los carnavales, los waynas van a lugares de pastoreo a encontrarse con las sipas, llevando gaseosas, panes y dulces que a ellas les gusta. Estas las aceptan siempre y cuando tengan alguna simpatía y, por eso juegan, hasta que los waynas les quitan alguna prenda.

²⁵⁴ El que conversa con alguien, en el caso su enamorada.

En viernes o sábado de carnaval, se disfrazan de danzantes llamado “*sargento*”. La indumentaria consiste que los waynas se ponen en la cabeza adornos de garzas disecadas (al tiempo que dan pasos y saltos), se mueven de un lugar a otro van profiriendo sonidos parecidos al que emiten estas aves que viven en lagunas que existen al pie de los nevados como Ocongate. Las sipas debidamente vestidas les acompañan a sus parejas, en sus rostros se puede observar satisfacción y alegría.

En otras ocasiones en las fiestas patronales comunales participan activamente, pues hacia el atardecer y parte de la noche se convierten en danzantes excepcionales del “*qhapaq qulla*”²⁵⁵, que posteriormente derivará en una “*qhaswa*”²⁵⁶. Estos bailes y/o danzas se daban en la fiesta patronal de San Juan que se celebraba el 24 de junio; aunque las qhaswas en carnavales se siguen realizando.

En estos acontecimientos sociales los jóvenes de ambos sexos se reconocen y comprometen. Estos hechos se producen con más frecuencia en carnavales que en fiestas patronales que todavía se llevan a cabo en comunidades vecinas, tal como afirman nuestros informantes:

“Necesariamente deben conocerse, bailar, compatibilizar sus genios para tener pareja. En el baile se engañan rápidamente, primero conversan, preguntan por su edad y empiezan a simpatizar. Los waynas que no están acostumbrados a emborracharse, rápidamente dos o tres copas les coge y se animan para todo, de igual forma las sipas, animadas con licor comienzan a hablar muy bien: “ay papacito yo también te quiero, tendremos que irnos pues contigo, cuando lleguemos ante nuestros padres, no van a decir nada”.

²⁵⁵ Literalmente collabinos ricos.

²⁵⁶ Bailes de varones y mujeres jóvenes en parejas y en grupos al que concurren en cantidad, todos son sipas y waynas, el fin es conseguir pareja.

Efectivamente, en Ninamarca como en otras comunidades, el wayna si desea el amor de una sipas trata de arrebatarle alguna prenda, sea montera que usan en la cabeza o la lliklla que le sirve para cubrirse la espalda o el "*phullu*" que es para llevar sus alimentos. Esto hace con la idea que por esa prenda ella le va a seguir a donde escapa el wayna y éste aprovecharse para lograr la ansiada relación sexual.

Las sipas suelen perseguir al varón con el objeto de recuperar la prenda, tienen la creencia que va a ser objeto de algún maleficio. Si las sipas aceptan la relación, entonces ella no insistirá en rescatar la prenda, significa que la relación queda pendiente, no está saldada o arreglada. Más adelante el wayna, puede darle un anillo, un imperdible y mejor si tiene una foto, el wayna insistirá hasta lograr su objeto.

En otras ocasiones el wayna puede disgustar a las sipas en trabajos agrícolas, principalmente en la cosecha de papa. Molestia que puede terminar en un juego colectivo de lanzarse mutuamente con papas podridas, tal como refirieron nuestros informantes:

"juegan principalmente los jóvenes fijándose quienes se encuentran en su alrededor, los viejitos también juegan con sus contemporáneos. "No me fastidies ah, resulta que aquel viejito siempre está tirando", los otros al ser aludidos les contestan "tienes que jugar siempre pues, ¿y ahora te vas a hacer que no juegas?", ese juego denomina como el p'ananakuy [golpearse uno a otro]".

Si el wayna se considera lo suficientemente mayor, en edad de desposar a una sipas le hablará a sus padres para que éste a su vez ayude a planificar cuando hacer la visita a los padres de ella. Si no tuviera padres, recurre a parientes (tíos) quienes asumen la responsabilidad de enfrentarse con los padres de la sipas hasta ser aceptados. Es decir, los padres de las sipas exigen una garantía, que el wayna sea soltero, de esa forma cuando se produzca embarazo, saben a quién responsabilizar.

F) Ser “Qhari de” en Ninamarka: Compartir la vida con una warmi. El tránsito de wayna a qhari, biológicamente hablando es inevitable; empero pasar de wayna a ser “qhari de” implica diversas dudas, sobre todo cuando se trata de decidir por una warmi que ha de ser la compañera del resto de la vida del “qhari de”, como expresa nuestro informante:

"Nosotros los waynas pensamos: "creo que siendo solteros como sea podemos encontrar algo en la vida trabajando para nosotros solos. Como trabajamos todos los productos, pero en estos últimos tiempos las chacras ya no dan como antes, hay enfermedades, parásitos. Si fuéramos nosotros nomás creo que pasaríamos como sea la vida. Entonces pensamos que mejor sería ser solteros. Por ejemplo, C es soltero, reflexionamos: "¡Cómo el C está así solo!, Cómo es posible?, nosotros no podemos llevarle la delantera, tenemos que esperarle", eso decimos".

Al respecto los padres suelen aconsejar a sus hijos que no tengan pareja ni siendo varones ni mujeres, porque hacen ver los sufrimientos que están pasando al tenerla y peor aún si tienen varios hijos. El sentido de estos mensajes es con el objeto de retrasar la unión de pareja que pudo ser temprana. Sin embargo, cualquier wayna que tiene un desarrollo psíquico y físico normales, conseguirán su pareja, aunque ambos saben que hoy en día no conviene tener varios hijos.

Es indudable que en la sociedad contemporánea que vivimos, no es para tener varios descendientes. Pareciera que los hijos, sean varones o mujeres vienen al mundo porque los padres y la naturaleza lo desean y su número también depende de una causa desconocida. Por el tipo de matrimonio que impera en comunidades alto andinas como Ninamarka, todavía se tiene preferencia por los hijos varones, porque una vez producido

el matrimonio, ella va a ser llevada a la casa de él y raras veces al revés. Tal como sostienen nuestros informantes:

"Es la voluntad del Señor si los hijos son puro varones o mujeres qué vamos a hacer!". Cuando esperan otro hijo dicen: "ahora sí, el próximo ha de ser varoncito siempre" y, por el hecho que sus descendientes son pura mujeres: "Ojalá que hubiera un varoncito nomás si estoy que me aumento con el número de hijas y resulta que cuando nació el otro, nuevamente había sido mujer y que voy a hacer con tantas hijas, que será de nosotros no habrá nunca un hijo varón"? y en sus conversaciones piensan que deben recurrir a las técnicas sexuales, preguntando a otros: *"cómo es la forma para engendrar un hijo varón"?*

Y los otros le responden al que pregunta:

"seguro que tú eres semilla de mujer, si quieres tener hijos desde pequeños hay que comer los testes de oveja y de esa manera pueden ser varones". El otra contesta: "mi madre pues seguro que no me ha hecho comer esas cosas". Al final "nunca has de tener hijo varón". El que tiene hijas finalmente concluye "así tendrá que ser, ahí tendré que parar".

En la comunidad de Ninamarca los "qharis de" asumen roles definidos socio-culturalmente pautados, que se manifiestan en prácticas cotidianas de su vida conyugal. Dichas prácticas, por lo general, se dan en el espacio privado y guardan una estrecha relación con las responsabilidades y obligaciones que deben cumplir como "*warmi-qharis*"²⁵⁷. Y, a partir de su práctica de éstas es posible tener un acercamiento a su manera de pensar, actuar y sentir. Los conocimientos y los niveles de interrelación que mantienen con sus parientes y toda la comunidad.

²⁵⁷ Marido y mujer.

Sus responsabilidades y obligaciones implican el cuidado de los hircjis, la preparación de los terrenos, la reparación de los aperos agrícolas, el cuidado de las parcelas, el pastoreo de los animales mayores, el lavado de la ropa, la selección de las semillas para la siembra. La compra de provisiones del mercado dominical, como: sal, cebolla, zanahoria, kerosene, fósforos, etc.; ingredientes esenciales en su dieta alimentaria, actividades que son compartidas con la warmi.

Seguidamente, hay necesidad de hablar del "*allin qhari*" ²⁵⁸ y el "*mana allin qhari*" ²⁵⁹. El *allin qhari* es aquél que hace respetar a su warmi dentro de su familia y ante la comunidad; ante otras familias, es responsable, buen agricultor, alimenta y hace vestir bien a sus hijos, sobre todo que no duda, de una sola palabra. El *mana allin qhari* es alguien que no trabaja, que sigue viviendo al lado de sus padres, es adultero, no educa a sus hijos tampoco desempeña ningún cargo directivo.

Un *qhari* en su hogar, por lo general, desde que amanece (cinco o cinco y media de la mañana) se levanta y se dedica a ayudar a preparar los ingredientes necesarios para el almuerzo de la mañana y, si el caso requiere, pela, lava y pica la papa, lava el arroz, pela el chuño²⁶⁰ y las habas²⁶¹, sobre todo prepara el ají, muele el trigo.

Todo lo anterior puede hacer siempre y cuando no va a hacer la respectiva inspección de sus parcelas y/o haya concertado una conversación con parientes y vecinos para trabajar en forma de "*ayni*"²⁶² Salvo que la warmi no se encuentre en la casa, el wayna y el *qhari* se ven obligados de lavar las ollas para preparar la sopa y sancochar la papa para

258 Buen esposo. Marido y mujer.

259 Mal esposo.

260 Papa deshidratada que suelen usarlo en la época de secas: junio a setiembre. Mal esposo.

261 Si es época de lluvias y presencia de frutos tiernos.

262 Modalidad de trabajo, que se devuelve con otro trabajo.

el fiambre. Seguidamente los colocará en el fogón que será atizado, para su respectiva cocción.

Si se considera a sí mismo “*allin qhari*”, una vez que los alimentos ya están cocinados, lava los platos para servir el almuerzo a los hijos menores como a su ocasional visitante. En caso que sea “*mana allin qhari*”, se va a la casa de su madre, hasta que retorne su warmi. En ausencia de esta se dedica a emborracharse. Una vez juntos en horas del almuerzo de la mañana suelen comer papas sancochadas untándolo con ají, que lo hace más agradable.

La mayoría de los qharis saben preparar alimentos y, hemos dicho que hace esta labor siempre y cuando no se encuentra su warmi. Estas comentan que los alimentos que preparan sus qharis son más deliciosos que hacen ellas. Algunos qharis y warmis que mantienen todavía los paradigmas tradicionales, no aceptan siquiera la idea que ellos cocinen, serán objeto de críticas, les insultarán que son “*marimachus*”²⁶³. Esta forma de pensar y actuar pertenece a las generaciones más antiguas, que nunca se han dedicado a las actividades domésticas, porque han tenido hermanas.

La desaprobación de la limpieza y calidad de las comidas que preparan los qharis, cuando no se encuentra la warmi, marca la relación con otras familias. Los qharis saben si se trata de ofrecer papas sancochadas, hay que brindarles de los más harinosos y no los aguanosos que consumen a diario. Cuando las warmis se ausentan por motivos de viaje por tres o cuatro días, los qharis no se preocupan por el buen aspecto de la casa y, viven en cierto desorden, mientras los demás integrantes de la familia se sienten tristes, principalmente los hirqis.

Suele ocurrir que el qhari para ir a trabajar en su chacra con ayuda de otros “*aynis*” separa su porción de coca y licor, su warmi le calcula la cantidad, si a ella le parece que es demasiado, se producirá un

²⁶³ Alguien que siendo varón le gusta hacer cosas que solo las warmis deben hacerlo.

intercambio de palabras en el que la warmi exigirá que lleve sólo una pequeña cantidad, porque se puede embriagar. Embriagarse demasiado en la chacra implica no trabajar, resultará tiempo desperdiciado.

Los qharis suelen llevar licor a la chacra para animarse y empezar con el trabajo que en la generalidad de los casos es dura y esto se torna más difícil cuando las condiciones climáticas que se presenta son adversas como la caída de granizadas y lluvias torrenciales, acompañado de viento fuerte.

En Ninamarca hemos observado que los qharis van a la chacra a las once de la mañana y otros tantos incluso a medio día. Esto que aparentemente es tarde para nosotros y será compensado siempre que los qharis hayan hecho trabajo de madrugada que empieza a las cuatro de la mañana hasta las ocho o nueve.

Los qharis son conscientes que cuando han perdido demasiado tiempo intentan recuperarla trabajando hasta las seis y media de la tarde. Como sostuvimos más arriba, trabajan en labores de madrugada principalmente cuando se trata de la ciega de la avena y el trigo, lo hacen mejor si es noche de luna. Las gavillas o haces de estos productos agrícolas no los cortan ni transportan de día, los granos caerán fácilmente por encontrarse resecaos.

Si tiene la oportunidad, en momentos de descanso se puede encontrar con otro qhari contemporáneo suyo con quien entablarán conversación y “*chismearán*” sobre su vida, al tiempo que brindarán tres hojas de coca enteras en forma recíproca, y si tienen licor, la conversación se tornará aún más amena. Hablarán sobre los acontecimientos que ocurren o sucedieron con otras familias en la comunidad, hablan de sus asuntos en forma indirecta refiriéndose a terceros.

El qhari al ver el retorno de su warmi del pastoreo, le ayudará que los animales que regresan no cause daños a los cultivos, seguidamente

ayudar encerrar a las ovejas en su corral, amarrar los ganados vacunos a sus respectivas estacas y pasen la noche después de haber abrevado.

De acuerdo a las circunstancias, el qhari se las ingenia cómo solucionar el problema del pastoreo de los animales si la warmi no se encuentra. Ella se va generalmente con su hijo lactante. Si tienen un phuchu, el qhari debe llevarle a cuestas al lugar donde ha de trabajar. A este mismo lugar ha de llevar los animales que los va vigilando mientras trabaja y, el phuchu durmiendo o jugando sentado al borde de la chacra.

Un “wayna” ²⁶⁴ deja de ser tal, al decidirse vivir con una sipas, con quien se puso previamente de acuerdo. Con la convivencia pasa a ser “qhari de N” ²⁶⁵, en el amplio sentido de la palabra; es decir, “qhari de” alguien. Establecer una relación con alguien para él significa cambiar la vida de wayna y formar una nueva familia, un nuevo hogar en el que asumirá y compartirá responsabilidades y obligaciones con la pareja que eligió. En suma, saber ser qhari cuando se tiene warmi e hijos.

Los primeros días de convivencia con ella lo hace con cierto temor, ni ella puede fácilmente acostarse con él, tampoco éste último va a aceptar la idea que ha escogido una pareja con quien va a tener vida conyugal definitiva. El temor que sienten ambos es más al “qué dirán” de los demás waynas y comuneros en general; aprobando la nueva unión y otros criticando, haciendo correr rumores.

Un wayna cuando se transforma en “qhari de”, automáticamente adquiere respeto de los demás, los comentarios solo quedan en rumores. Al nuevo qhari no le dicen nada, bromean menos que cuando eran solteros y sus amigos se alejan por temor a la crítica de su warmi. Nadie puede criticar a nadie abiertamente, sino quieren herir sentimientos o esperan una reacción poco usual, todos piensan en sus

²⁶⁴ Hombre soltero en edad de casarse con una sipas.

²⁶⁵ Esposo de...

warmis, en sus hermanas e hijas. Más adelante, si una pareja no tiene hijos son criticados, les ponen el adjetivo de "uspha"²⁶⁶

Cabe retenernos referente a comentarios de las parejas recientes, que nuestros informantes nos cuentan:

"Cuando uno está por primera vez, empieza a tener vergüenza y el resto va a comentar: "ya había tenido su mujer", así van a decir y sobre todo comentar, pero en las noches vas dormir todo gustoso junto a ella. Siempre hay esa vergüenza, la gente va a decir: "ese cojudo con esa había vivido, pero como ya tienen la edad conveniente es legítimo que sean pareja". De otros que no tienen la suficiente madurez han de decir: "oigan y miren, sin que tenga la edad correspondiente ya tiene su mujer, van a ver qué es la vida, sus padres los van a separar y ahí han de saber las carencias que tiene una familia, no van a tener sal ni ají; van a ver si es fácil o difícil vivir separados de sus padres. Así habrá tenido que ser pues, que aprendan, ¿qué tanto querríamos a la mujer, o al hombre?" Efectivamente comentan de todo "es muy prematuro que vivan, ella ha tenido varios enamorados, por esos antecedentes él le va a cuestionar seguro, le va a pegar, si sabemos que ese hombre tiene mal genio". De igual manera comentan de la mujer: "esa warmi es mala, si sabemos que andaba yéndose con uno y otro, segurito con los anteriores, al actual que es mi sobrino, le va a hacer pegar". Después de haberse juntado enflaquecen y también comentan: "que tal carajo esa mujer ha enflaquecido, es como si a un par de carrizos delgados [piernas] estuviera adherido una vagina" [risas] debido que no les hacen comer bien, además que el bebito le está chupando los senos".

²⁶⁶ Ceniza, en alusión que no tiene semen.

Las responsabilidades y obligaciones que debe asumir el qhari están relacionadas con los conocimientos y habilidades que se socializó y entrenó, como varón, desde que era hirqi, hasta constituirse en wayna. La tarea referida a quehaceres de la chacra lo aprendió, desde los siete u ocho años, el pastoreo desde los cinco, comprar y reparar las herramientas viendo cómo hace su padre. Tareas que se hará cargo definitivamente, en su nuevo hogar y se iniciará en la experiencia personal de compartir su vida con una mujer que llegó a ser su "warmi".

Mientras se siguen produciendo comentarios como los que sigue, la pareja decide continuar su vida en convivencia:

"Cuando es por primera vez, los yernos recientes vamos con miedo, pensando "tal vez me han de insultar o pegar". Una vez que te presentas no hablas fluidamente. Algunas parejas se juntan a los 16 o 17 años. Este hecho en los antiguos les causa sorpresa: "ese cojudo ya sabrá hacer hijos no?, ni siquiera está bien desarrollado todavía y ya está en esos asuntos, creo que no podría todavía..." Y el wayna contesta: "y eso es para poder todavía?" y le comunica a su pareja lo que le hicieron oír, además que les hacen escuchar a otros recientes "qharis de" ..., "seguro que al hijo de otro está reconociendo ese cojudo, que será!"

Los primeros meses de convivencia marital el qhari se encuentra ocupado en el conocimiento de la parentela femenina: Cómo piensan, sienten y actúan ante los diferentes acontecimientos familiares, festivos y comunales, sobre todo cuando desean conocerle en su nueva familia. El proceso de empatía entre el yerno y los suegros se vuelve efectivo si éste fue deseado como qhari para la hija y desde el inicio de la convivencia será objeto de aceptación y apoyo total en su rol de qhari en la nueva familia. Si éste no fue aprobado, las relaciones con sus suegros serán difíciles, casi inmediatamente surgirá la desconfianza la que terminará en rechazo y odio.

Ante las relaciones difíciles la capacidad de negociación del yerno será decisiva para conseguir la aceptación y el respeto como qhari y dependerá del poder económico de su familia, el afecto que le tenga su warmi y el nivel de independencia de éste y, la opinión de sus padres. En Ninamarca hay paradigmas de idealizar al yerno, que sea solícito con el suegro en sus trabajos, se levante temprano, en fin, obedecer en todo aquello que sugieran sus suegros, los padres de su warmi. Para ello debe estar preparado, si responde a las expectativas, recién le dan un terreno en calidad de préstamo y seguidamente le asignan un lugar donde construir su nueva casa.

De igual modo, los padres de la warmi le pueden legar a la nueva pareja unos ganados vacunos o terrenos, que les servirá como parte de la herencia que le da a su hija, denominado por ellos “capital”.

A las nuevas parejas, la comunidad les obliga que se empadronen y éstos, así como exigen derechos, deben cumplir con sus obligaciones con la comunidad. En asambleas o faenas comunales los qharis se ponen de acuerdo sobre las actividades que les pide realizar las diferentes ONGs, sea en gestiones que deben hacer ante la PRONAA²⁶⁷, PRONAMACHS o CARE PERU Altura para obtener alimentos. La incorporación de los nuevos qhari a la comunidad constituye fuerza de trabajo que sustituye a los más viejos.

En las faenas, hacia la una de la tarde, en grupos que formaron comparten el fiambre que llevaron. A partir de ese momento, la conversación se centra en torno a su vida en pareja, hablando de terceros más no de ellos. Es decir, se aprovecha los espacios sociales que les permite hablar de sus cuitas, siempre que sus interlocutores sean de confianza.

Los temas que comparten giran alrededor de las dificultades que afrontan con sus warmis (desacuerdos, iras, riñas, etc.) y suegros; las

²⁶⁷ Programa nacional de apoyo alimentario.

tristezas, penas y alegrías que sienten. Opinan sobre alternativas que deberían buscar ante determinada situación. Se entiende que los pobladores de Ninamarca reconocen como representantes de la ley, en primera instancia al teniente gobernador que existe en su comunidad y la otra instancia superior que es la Subprefectura de la provincia, de igual forma al juez, en fin, todas las autoridades de Paucartambo. Si tienen problemas de interferencia de los suegros u otros terceros en la nueva relación conyugal, acuden a estas instancias.

Es evidente que los "qharis de" de Ninamarca, para evitar las interferencias de los suegros y la violencia verbal o física de sus warmis, recurren a la capital de provincia para reclamar por sus derechos, respeto como cónyuges y solicitan la protección del puesto policial y del juzgado de paz. Los conflictos conyugales de esta naturaleza no son ventilados en la Asamblea Comunal, por ser parte de la vida privada de una pareja. El problema, primero solucionan con la participación de los padres, salvo que haya sido de conocimiento de la colectividad. El teniente gobernador de la comunidad será quien vigile que todo se desarrolle dentro de lo normal.

Los qharis recientes pueden sentirse desconfiados hasta aceptar las costumbres de la familia de su warmi. Estas costumbres van desde el tipo y la forma de preparar las comidas, la forma de hablar que tienen, si beben licor, si picchan hojas de coca. Los qharis si son muy jóvenes aún, pueden estar en desacuerdo con estas costumbres y desde ahí va a nacer la desconfianza y cierto rechazo.

Si el hijo primerizo o "phiwi" es varón, significa que los productos agropecuarios que tengan a disposición, incluso sus recursos económicos, se gastarán más rápidamente, que cuando sea una hija. El deseo por los hijos varones es por el hecho que ellas han de sufrir en la vida, como informan los ninamarkinos:

“Quieren de todo corazón a varoncitos no a las niñas, ellas han de sufrir mucho en la vida, además que por sus parejas han de ser llevadas a otros lugares, a lugares desconocidos. Los varoncitos han de hacer respetar a sus padres cuando estos sean más viejos, sobre todo les ayudarán con las labores agrícolas. De preferencia quieren varoncito, además vaya donde vaya ha de regresar a ver a sus padres, en cambio sí es mujer, su qhari no ha de soltarle fácilmente”.

Se percibe la tendencia, es preferible que los hijos sean varones, es por deseo y para satisfacción plena para los padres. Hijos varones quienes les hagan respetar a sus padres frente a otras familias, porque otros comuneros se comportan con cierta envidia, desean arrebatarles los recursos que usufructúan principalmente tierras, pastos y ganados.

Para dar nacimiento al amor de una pareja hay necesidad que tanto el sunqu y el yuyay, estén plenamente involucrados. Aparentemente en la etapa del enamoramiento el sunqu sobrepasa al yuyay que debe ser más centrado y sin apasionamiento. Una vez llegado a cierta madurez el amor se dará en toda su plenitud; tal como lo aseveran nuestros informantes:

“Nuestro yuyay también es bueno pues, primero uno piensa en la mujer que ama y dice “esa mujer había sido buena” y al mismo tiempo tu sunqu está queriéndola y desea estar junto a ella, hasta el punto de decir que quiere dormir, y no separarse, al tiempo que el yuyay está funcionando: “esa mujer está bien, estoy viendo cómo va a pastear sus ganados, la ropa que tiene, también está muy bien”. Pienso que tanto el yuyay como el sunqu están ambos por igual, para amar a una sipas. Yo pienso que primero pensaría para estar bien o no y mi sunqu sentiría siempre, todo saldría de mi sunqu y de mi yuyay”.

Precisando lo siguiente:

“Los hombres antiguos tenían buen pensamiento buen yuyay, además que tenían pareja a los 30 años de edad, los de las generaciones de hoy se conocen a los 15 o 16 años de edad. Los waynachas²⁶⁸ ya están mirando a las sipaschas²⁶⁹, están pensando “me perdería, me iría con ella”, ya tienen sus enamoradas. En la escuela los chiquillos ya se miran entre contemporáneos “oye carajo de mí va a ser esita, aquellita, voy a ir a Lima, terminando la escuela le voy a llevar, le he de comprar pantalones, medias”; así piensan los chiquitos de la escuela”.

Porque generalmente las parejas recientes, luego de tener al primer hijo van a tener problemas, razón por las cual han de recibir fuertes reprimendas:

“Cuando es wayna pueden castigarlos todavía si tienen la culpa de algo, cuando son mayores de edad ya no pueden. Si los que reprenden son buenos padres pues averiguando bien el origen de los problemas, ¿van a llamarles la atención “acaso para que le pegues has conseguido la mujer... para que me pongas ante los demás en el ridículo y la vergüenza?”, de esa manera les hacen probar dos o tres golpes de disciplina”.

G) Experiencia de los Qhari en el primer parto. El acontecimiento del primer parto para los qharis es algo muy personal y privado. El qhari de acuerdo a las indicaciones de su madre y padre identificará los síntomas del parto. Es un acontecimiento donde el qhari participa decididamente. Brindará la asistencia necesaria en el parto a su warmi. Ella no desconfiará, permitirá que le toque incluso sus partes íntimas

²⁶⁸ Jovencitos.

²⁶⁹ Jovencitas.

de su cuerpo, casi siempre estará acompañada por una partera o su propia suegra.

Un qhari, cuando es la primera vez, está en la obligación de participar en el mismo acto del nacimiento de su wawa que es “*phiwi*”²⁷⁰ y, posiblemente, reciba el apoyo de sus suegros, debido que él mismo desconoce la manera cómo se trae al mundo a una wawa, qué cuidados y atenciones deben brindarle a la parturienta tanto antes como después del hecho. Pero tampoco uno puede estar preparado, como sostienen los informantes. Estos acontecimientos se producen intempestivamente, como nos hacen conocer:

“No podrías saber cuándo puede dar a luz, tampoco puedes tener las condiciones para tener todo listo, eso ocurre repentinamente. Los qharis estamos pensando: “acaso ha de dar a luz sola”, de igual forma mucho antes, la mujer está alistando pañales para el nuevo ser y resulta que no va a dar a luz el día que has calculado, es repentino como si fuera una broma. Por ejemplo, mi warmi tenía dolorcito, estábamos trabajando en forma normal, ella dice: “estoy un poquito mal, no sé qué me pasa...”

Más adelante los mismos informantes:

“De un momento a otro ha tenido fuerte dolor y luego dio a luz, repentinamente, cuando no hay dinero. Algunas mujeres toman en cuenta la frecuencia de su regla, solo algunas no toman en cuenta eso y saben cuándo han de dar a luz y esperan y, el alumbramiento o se adelanta un poquito o se retrasa. En los centros de salud suelen decir que las mujercitas nacen de 8 meses y los varoncitos de 9; el alumbramiento no es exacto, siempre pasa una semana o anticipa un poquito. Cuando una mujer va a dar a luz por primera vez no se da

²⁷⁰ Bebe primerizo.

cuenta de nada, los que tienen experiencia se preparan con anticipación. Respecto al hecho cuando conciben las mujeres al nuevo ser, aseguran: "cuando está en días de la regla es posible", eso piensan mal no es así, desde ese momento cuentan la fecha, más bien la concepción se produce después de la regla".

El futuro padre espera con ansiedad la venida del nuevo ser, en ciertos momentos se encuentra alegre, a veces angustiado, piensa que ha llegado el momento de ser padre. Piensa en todo momento en el nuevo ser cuando crezca será alguien que cuide de sus padres y les ayude con el trabajo. Como se trata de la primera experiencia no sabe qué debe hacer, está a la espera de cosas que puede decirle su suegro, al tiempo que recuerda las recomendaciones de sus padres.

Le sugieren que consiga las medicinas y remedios que necesita para el parto, las pastillas que ha recomendado la partera, los pañales, el agua caliente. El cordero degollado que debe comprarlo para que ella se alimente y recupere sus fuerzas y salud, hay momentos que el qhari parece hasta aturdido.

El qhari ante el acontecimiento del nacimiento escucha en silencio, la petición de su warmi y la deja sola, pero le tiene compasión, ha oído comentarios que ellas sufren en el momento del alumbramiento. En el momento del parto el qhari, bajo la indicación de la partera, debe cogerle con fuerza de la cintura. Una vez que logra dar luz, lo amarran con una faja, para que la matriz no suba hacia arriba.

El qhari, su madre y sus suegros acuden a atenderla y ayudarla con la wawa. Las dificultades o facilidades que puede tener en el desembarazo dependen del número de partos que ha tenido. Si es el primer parto, recordará por siempre tan terrible experiencia por el resto de su vida. La explicación sobre las dificultades que enfrenta en el primer parto es por carecer de experiencia y desconocer todos los eventos concernientes a este

acontecimiento. Seguidamente el qhari se encargará de incinerar la placenta denominada "*parís*"²⁷¹.

Los qharis no manejan información sobre las causas de los partos con problemas. Se deduce que en ocasiones que se encuentran para "chismear" no suelen hablar sobre el parto personal de sus warmis, parece ser un acontecimiento muy íntimo y prohibido. Efectivamente, algunas warmis tienen dificultades en el momento de dar a luz debido a la posición de la wawa, situación peligrosa para la vida de la wawa y la madre. Cuando es primeriza, siempre consultan con la partera, quien les sugiere que hagan el "*suysusqa*"²⁷². Los padres, el qhari o la misma partera notan que necesita el sacudimiento por la forma de caminar que tuvieron las warmis antes del parto. Se asegurarán de todo esto cuando palpan los latidos del corazón en la muñeca de las manos.

Consideran que las warmis que han hecho caminata en días previos al parto, por el tipo de trabajo que realizan de desplazarse en el traslado de los ganados a lugares de pastoreo, facilita el parto; que aquellas que llevan una vida sedentaria en las ciudades, razón por la cual consideran les aumentan la abertura vaginal.

Por ser la primera vez, la warmi al asociar sus malestares corporales con una enfermedad del lugar, se aplica todos los remedios acostumbrados para curarse sin percatarse que son los síntomas del parto. Mientras algunos qharis se encuentran en una situación de incertidumbre, conocen a medias sobre el acontecimiento del parto, al mismo tiempo que tienen temor e inseguridad. Ante estos hechos no faltan vecinos que sugieren lo que deben hacer para tener un alumbramiento feliz.

²⁷¹ El par de la wawa que ha nacido.

²⁷² Sacudimiento de los cuatro lados que comprende a los cuatro miembros, para poner en posición de nacimiento al feto.

Por su parte, la mayoría de los trabajadores en salud recetan medicina moderna. En todo momento a la *warmi* campesina le están cuestionando sobre sus costumbres, la higiene, el olor del cuerpo, su forma de concebir la crianza de los hijos, el cuidado de los mismos, incluso observan por el idioma que hablan. Razones más que suficientes para que las *warmis* desconfíen y no tengan deseos de ir al centro de salud y, peor cuando se trata de hacer ver sus partes íntimas. Las mujeres de Ninamarca no van a dar a luz al centro de salud, salvo se encuentren en una situación muy difícil.

Mucho antes las mujeres y por supuesto los *qharis* de las comunidades consideraban que una mujer después del parto tenía que permanecer descansando 30 días y esto era considerado "*allin atindisqa*"²⁷³. A medida que ha ido pasando el tiempo, se ha ido reduciendo a 15 días, y hoy en día apenas consienten que debe permanecer ocho días y, otras aún solo tres. Esto es debido a las crisis económicas y al número de habitantes que se ha incrementado incluso en las comunidades. Saben que de los hospitales les dan de alta a las 24 horas del hecho, les obligan a levantarse y bañarse y la sola certeza de esta aseveración, les causa mucho temor. Además, tanto *qharis* como *warmis*, saben que en los centros de salud como en hospitales les aumentan la abertura vaginal, hechos que ellas no aceptan que hagan este tipo de cortes con su cuerpo. Consideran que esto se hace por apurar los partos, debido que hay muchas que están en espera, simplemente no creen las explicaciones.

²⁷³ Bien atendidas

Cuadro 7: Distribución diaria del tiempo de Wayna y “Qhari de” en la comunidad de Ninamarca

HORA MAÑANA	WAYNA	“QHARI DE”	OBSERVACIONES
05:00 horas	Hora de despertar y levantarse	Despertar, conversan con su warmi sobre las actividades del día. Toman las decisiones más importantes. Ambos se levantan.	En épocas de siembra, cosechas y barbecho; si deben ir lejos de la casa, se levantan muy temprano, entre las 3 y 4 de la madrugada.
05:30 horas	Va junto a su padre a trabajar en la madrugada	Trabajo en la madrugada, llamado "tutapa", mejor si es noche de luna.	Caso que ninguno vaya a la chacra, apoyan en los quehaceres de la cocina.
05:45 horas	Si no va a la chacra, alista, y trae leña, acarrea agua	Sale a inspeccionar las demás parcelas que se encuentran en otros lugares.	
06:00 horas	Ayuda a pelar el chuño y habas remojadas, en la noche anterior.	Una vez que ha retornado, ayuda a pelar el chuño y las habas remojadas.	En el mes de julio, regar las parcelas para sembrar, antes de una semana.

06:30 horas	Caso que no tenga una hermana, si el hermano pequeño llora lo mece en sus brazos.	Parte leña y luego alista sus herramientas.	
06:45 horas	Juega con sus hermanos menores. En las mañanas ayuda a su padre cuando el caso lo requiera.	Cuando considera pertinente va trabajando en el huerto o la chacra.	
07:00 horas	Muele el trigo o la cebada tostada para tomar con una infusión de yerbas.	Sigue trabajando y retorna inspeccionando las demás chacras.	
07:30 horas	Toma la infusión de yerbas con harina juntamente que sus hermanos.	Toma la infusión de yerbas con harina juntamente con su warmi e hijos.	
07:45 horas	Por sugerencia de la madre constata cómo se encuentran los ganados vacunos, si los caballos están completos.	Retorno de la chacra, trae consigo pasto y algunos productos para el almuerzo del día o la semana	
08:30 horas	Otea el horizonte, igual que los vecinos. Observa la escuela y toda la comunidad.	Después de tomar la infusión, sale a recordar a sus aynis que pueden ser parientes o vecinos	A veces ocurre que cuando va a "minkar" a la gente, se encuentran con amigos o

		que le ayuden en su chacra, a veces los comprometen trayéndolos a su casa y les invita el almuerzo de la mañana.	familiares y en grupo se quedan en la casa a beber licor, para calentar el cuerpo
09:00 horas	Ayuda a lavar los utensilios que van a servir para tomar los alimentos de la mañana.	Pide a su warmi que alisten el fiambre que ha de llevar a la chacra, el licor y las hojas de coca para quienes les han de ayudar.	
09:30 horas	Toman los alimentos o el almuerzo de la mañana.	Toman los alimentos o el almuerzo de la mañana.	
10:00 horas	Si no tiene una hermana y la madre está ocupada, pide a su madre que le aliste el fiambre que ha de llevar e ir a pastorear los ganados.	Cuando hacen trabajar con otros, el qhari sale juntamente que su hijo a trabajar en la chacra y, ser los primeros en llegar a la parcela.	
10:30 horas 17:30 horas	Trabaja en la chacra juntamente que su padre.	Trabaja con sus aynis con intervalos de descanso de 15 o 20 minutos por tres o cuatro veces, incluido el gran descanso del	Algunos aynis pueden acompañarle hasta su casa y ahí siguen bebiendo.

		medio día. Después de ingerir los alimentos picchan coca y beben licor.	
TARDE	WAYNA	“QHARI DE”	OBSERVACIONES
17:30 horas	Retorna de la chacra sumamente cansados	Retorna de la chacra a veces mareado juntamente que sus aynis.	
18:00 horas	Después de ayudar con los animales, ayuda a su madre acarreando agua. Esta, nuevamente preparar la comida de la tarde.	Si el qhari y los aynis desean, toman licor y picchan coca, mientras esperan que cocinen los alimentos.	
19:00 horas	Comida	Comida	
20:00 horas	Se apresta para dormir	El padre, mientras piccha hojas de coca, pide que los más chicos refieran cosas relacionadas a la escuela y si es posible cuentos.	
21:00 horas	Descanso	Descanso	
01:00 horas	La mujer sale, como a modo de miccionar cada tres o cuatro	El qhari es el responsable de toda la familia, sale varias	

	horas a ver los alrededores de la casa.	veces, como a modo de miccionar, a ver cómo se encuentran los ganados, en previsión del ataque de los ladrones o animales predadores.	
--	---	---	--

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

3.3.4 PAYA Y YUYAK

La etapa de los yuyak²⁷⁴ se da cuando tanto el warmi como el qari empiezan a envejecer y muchos de sus hijos ya forman otras parejas fuera de la casa paterna, y ellos empiezan a ayudar en la crianza de los nietos, y por otro lado, sus conversaciones giran alrededor de sus experiencias pasadas y acontecimientos pasados comunales. Se prefiere usar la palabra yuyak en reemplazo de Machu para los varones y Paya para las mujeres porque se consideran denigrantes estos términos. Tampoco aceptan ser llamados abuelos. La respuesta airada que dan es:

*"bastuntachu tusuchishani"*²⁷⁵.

²⁷⁴ Yuyak: El que recuerda.

²⁷⁵ Acaso estos haciendo bailar el baston.

A la muerte de las personas, se considera que “Arquipata wiyahan”, es decir, que viaja a la ciudad de Arequipa, posiblemente haciendo referencia a un supuesto viaje al Apu Coropuna para vivir ahí como dios menor.

3.3.5 YUYAY, SONQO, RUNA, ALLIN RUNA

A) Ideas sobre el yuyay. Frente a la pregunta que se les hizo: **¿Qué es el yuyay? (raciocinio)**, los entrevistados manifestarán lo siguiente:

1. Alberto refiere: “Es el pensamiento, por ejemplo, si dejo herramientas o vestidos en algún lugar y puedo recordar y de igual forma cuando uno hace planes para el futuro”
2. Eufemia comunica: “De acuerdo al yuyay hablamos bien con otras personas”.
3. Julián responde “Todo que hacemos por nosotros mismos. Los niños tienen yuyay cuando hacen las cosas que se les ordena”
4. Luis: “Está en la cabeza, es nuestro pensamiento”
5. Marcelo: “Hablamos pensando bien”
6. Valentina: “Teniendo yuyay hay que ir donde sea”
7. Sabino: “Pensamiento, todas las preocupaciones, nuestra vida, el trabajo es pensar cómo hacerlo”
8. Sinforoso: “Es pensar, por eso, pensando bien hay que hacer las cosas”

9. Viviana: “Todo lo que hemos encontrado en la vida, los niños que criamos, hasta el momento que se tiene nietos, en fin, es la razón de la vida”
10. Natividad: “Es trabajar y educar a nuestros hijos”

¿Por qué los niños carecen o tienen poco yuyay?

1. Alberto expresa “Cuando son wawas solo lloran de hambre y dejan de hacerlo cuando su madre les da leche, pero seguro tienen poco yuyay razón por lo cual lloran”
2. Julián: “Cuando son wawas todavía no tienen yuyay, pero si están bien alimentados tienen yuyay para jugar, tienen pensamiento, si les hacemos ver juguetes siguen con la vista o tratan de alcanzar con las manos”
3. Valentina: “Las wawas todavía no tienen yuyay, poco a poco han de tenerlo”
4. Sabino: “Cuando no tienen buena alimentación los hijos no tienen yuyay”
5. Sinforoso: “De los niños es nuevecito, es más puro, todavía no está empañado, de acuerdo a como van experimentando, a medida que crecen, cogen el yuyay”
6. Viviana: “Cuando son wawas no tienen yuyay, poco a poco hay que enseñarle las cosas y así asumen el yuyay”
7. Natividad: “Los recién nacidos, solo tienen “ñusqun” [cerebro]. Pero cuando tienen un año ya tienen yuyay, piden lo que más quieren, por ejemplo, dulces, pan, florcitas de los llawllis”

¿Qué es el “yuyay chinkay? (pérdida de conocimiento)

1. Alberto señala: “Cuando da “vueltas” la cabeza, cuando los ojos se nos oscurece y estamos por perder el conocimiento. Los niños no creo que tengan “yuyay chinkay”, todavía no se dan cuenta”
2. Eufemia dice “El yuyay chinkay es causada por el susto que tienen los niños, algo que ocurre en la vida de los niños”
3. Julián: “Nos hacemos tontos, es perder el sentido, si se les pega mucho se asustan y pierden el raciocinio”
4. Luis: “Cierto, tienen cerebro, cuando de niños no tienen yuyay, los viejos si lo tienen”
5. Marcelo: “Se produce en los niños por falta de alimentación, de pena o de mucho pensamiento. Antes todavía no tienen yuyay a pesar que han nacido y están vivos. Lo tienen a partir del año, son activos, se dan cuenta, piensan algo. Cuando tienen tres años son “*allin yuyayniyuq*”, hacen algunas obligaciones, a los cinco recuerdan las cosas que han hecho”
6. Valentina: “Comienzan a delirar no se dan cuenta de eso, incluso pueden caer, eso pasa en la escuela”
7. Sabino: “Es la pérdida del yuyay por las preocupaciones, por deficiencia alimentaria de los niños”
8. Sinforoso: “Es perder el yuyay. Primero no estamos con yuyay, no podemos recordar, por eso cuando enferman dicen “se me ha perdido el yuyay”

9. Viviana: “Cuando les enojamos mucho a los niños y cuando la mujer embarazada come “lo común”, y no es buena alimentación, eso influye en los niños. Cuando tenemos pena de todo se pierde el yuyay”
10. Natividad: “Cuando pierden sentido, la cabeza les da vueltas como un molino queriendo subir hacia arriba. Generalmente esto les da a los adultos, pero también pasa en los niños”

¿Quiénes son los “pisi ñuños? (falta de leche).

1. Alberto: “Son los niños que no han lactado adecuadamente a su madre, son nerviosos, cuando van a la escuela no tienen capacidad de recordar, no progresan en sus estudios”
2. Julián: “No son bien alimentados, el cuerpo es débil y crecen sin raciocinio. No juegan, están sentados en un rincón, no tienen pensamiento, no aprenden a jugar. En Ninamarca hay muchos niños de este tipo, sus padres no tienen recursos, no trabajan”
3. Luis: “Los que no están bien alimentados”
4. Marcelo: “Tienen poca inteligencia, esos niños no llegan a tener buena idea, son “pikallpas” [poca fuerza].
5. Valentina: “Son alimentados solo con mate, no tienen suficiente fuerza, no son buenos de raciocinio”
6. Sabino: “Los niños tienen poca fuerza, son pequeños y flacos, porque sus madres no toman caldos y no son bien alimentadas”
7. Sinforoso: “No han lactado lo suficiente, empieza a fallar el yuyay y, el cuerpo en el crecimiento”

8. Viviana: “Si hay, de algunas mujeres les funciona solo uno de los pezones del seno, el otro no. Si son alimentados solo con una teta no tienen yuyay para que aprendan, pero de algunos niños está muy bien”
9. Natividad: “No tienen igual inteligencia, no han lactado normalmente, tienen poca fuerza, no crecen bien, sus primeras caminatas son torpes, camina lentamente, no avanzan”

¿A qué edad asumen su yuyay y cómo te das cuenta del hecho?

1. Alberto: “Mi hijo que tiene 1.7 años se entiende entre niños de la misma edad. Su madre le entiende mucho mejor. A los dos años va a hablar en forma clara. Cuando no hay comprensión entre ellos pelean por los juguetes. Cuando se les dice “te voy a pegar o curar”, llora o deja de hacerlo. A los tres años se dará cuenta, se pondrá sus ropas y sus necesidades hará solo”
2. Eufemia: “El último de mis hijos varones tiene dos años, apenas habla “papay, mamay”, comprende todo, pero lo único, no puede hablar”.
3. Julián: “Si son bien alimentados y tiene buen raciocinio, se dan cuenta a los dos años. Aquellos que están malos, tiemblan las manos, no aprenden, permanecen en esa forma para siempre”
4. Luis: “Asumen su yuyay entre los siete u ocho años”
5. Marcelo: “Al año reconocen a sus padres y dicen “papay, mamay”; pero a los seis meses solo profieren interjecciones”

6. Valentina: “Se dan cuenta muy bien a los seis meses, reconocen a sus padres, a los siete piden comida”
7. Sabino: “Desde los tres años cogen su yuyay, juegan bien, habla solo, trata de dibujar o hace intentos de escribir, conoce los colores”
8. Sinfroso: “Al año se fijan, desde los seis meses quieren seguir a su madre porque ya lo reconocen”
9. Viviana: “Desde los seis meses dicen: “*acu, acu*”; otros niños desde los dos años. Pero los niños de los mistis desde los tres meses ya están levantando la mano. En el medio rural no es así, los niños son abandonados a su suerte. A la edad de ocho meses a un año no saben pedir todavía, pero cuando tienen hambre, solo lloran. Como digo al año dicen “*papay, mamay*”, cuando le salen los primeros dientes”
10. Natividad: “Algunos al año dicen papá, mamá, otros a los dos años todavía no hablan, eso depende de la casta, a algunos les gana los pies, a otros la boca. Las niñas caminan más rápido y su desarrollo depende de la cantidad de leche que tiene su madre, es parecido a las vacas. A los seis años se considera “*allin yuyayniyuq*” y a los 8, ayudan muy bien”

**¿Cómo se nota que algunos niños son “allin yuyayniyuq?”
(Buen raciocinio)**

1. Alberto: “Cuando se les ordena, hacen las cosas que uno desea, recuerdan el lugar donde ha guardado sus juguetes. Lloran cuando se les quita la ropa sucia, piensan que le van a bañar, solo cuando se les dice que se les ha de poner ropa nueva se apresuran en quitársela”

2. Eufemia: “Desde los tres años; otros que están mejor, desde los dos años de edad. Todo depende de alimentarle bien, aprenden a disputarse sus juguetes. Se dan cuenta porque les pegan otros niños, pero ellos responden por igual”
3. Luis: “Son aquellos que son bien alimentados, desde el vientre de su madre, porque ellas comieron frutas, verduras y carne, caso contrario los niños no aprenderán en la escuela”
4. Valentina: “Cuando van a la inicial aprenden a cantar rápidamente o pueden dibujar y, cuando se les pregunta algo responden”
5. Sabino: “Si son bien alimentados, cuentan bien los números, aprenden fácilmente y hablan clarito; otros a los tres años están en proceso”
6. Sinforsoso: “A la vista se hacen notar en sus actos, en sus recuerdos, son más aplicados, cualquier cosa hablan en su razón, se fijan en todo. Preguntan de todo, el nombre de las cosas, hacen preguntas difíciles de responder”
7. Natividad: “Son los que tienen yuyay, cuando no obedecen y si les amenazamos con castigarlos, escapan y se esconden, o hacen las cosas rápidamente, se ponen vivos”

¿Crees que todos los niños son inteligentes?

1. Alberto: “No creo, son desiguales sean varones y mujeres, depende si han lactado bastante o poco [esto es importante parece que la alimentación que han tenido determina su inteligencia], depende de su alimentación”.

2. Eufemia: “No son iguales, algunos son inteligentes, otros no.
3. Julián: “No son iguales; hay siempre niños tontos, no aprenden. Por ejemplo, los contemporáneos de mis hijos se están quedando en menos grado”.
4. Luis: “No son iguales, son diferentes”.
5. Valentina: “No, algunos no aprenden, por ejemplo, niños que tienen 6 años siguen en la inicial; otros ya están en la escuela; todo es porque no se les alimenta bien”.
6. Sabino: “No creo”.
7. Sinforoso: “Si nacen sanitos tienen buena inteligencia, si tienen una madre enferma no serán sanos de mente”.
8. Viviana: “No es así, algunos son memoriosos otros no, eso es por no alimentarles bien o están asustados. Los que tienen casa con techo de paja, sus hijos están pálidos”.
9. Natividad: “Son inteligentes los que tienen yuyay; se dan cuenta de todo. Otros; son medio tontitos, son como animalitos. No se dan cuenta de nada; pero con el tiempo se vuelven con yuyay”.

¿Quién es más inteligente los varones o las mujeres?

1. Alberto: “Si son bien alimentados, varones y mujeres son inteligentes”.
2. Eufemia: “Indistintamente varones y mujeres son inteligentes. Creo que todos mis hijos son unos asnos. Solo mi hija Verónica está aprendiendo bien. Creo que es por la alimentación que necesitan”.

3. Julián: “A veces las mujercitas son más inteligentes, en los varones también hay tontos, tímidos. Nadie es igual a nadie, eso pasa incluso en los mistis, por ejemplo, en Paucartambo uno de los hijos de Augusto, hacendado en Igmanuso, su hijo se quedó en el mismo grado”.
4. Luis: “De acuerdo a la alimentación. Los varoncitos son bien alimentados”.
5. Valentina: “Las mujercitas a veces son más inteligentes y vencen a los varones”.
6. Sabino: “Los dos son iguales”.
7. Sinforoso: “Los varoncitos son más, también hay de las mujercitas, pero ellas son siempre un poco disminuidas, por eso las mujeres son menos en cuerpo, por eso tienen la abertura de la vagina, los varones son completos incluido el pene, son llenos”.
8. Viviana: “De algunos las mujeres son más hábiles, en otros casos los varoncitos, no somos iguales. Los antiguos no pensaban en las cosas nuevas de hoy”.
9. Natividad: “No todos los niños son inteligentes, parece que los varones son más inteligentes que las mujercitas, aunque hay niñas que lo son”.

¿Cuál es la edad que los niños recuerdan las cosas que hacen?

1. Eufemia: “A los cinco años, recuerdan los hechos principales de la vida que hemos llevado en Cusco; porque hemos vivido ahí casi un

año, su padre tomaba mucha chicha y, por esa razón tuvimos que retornar a Ninamarca”.

2. Julián: “Hacen actos de recuerdo desde los cuatro años. Acontecimientos que le han impactado, han de recordarlo siempre, por ejemplo ¿“vamos al ómnibus?, ¿Vamos a Cusco?”
3. Luis: “Desde los siete años, entre los cinco y seis años son todavía tontitos”.
4. Valentina: “Desde los cinco años, mejor si tienen seis, recuerdan casi todo”.
5. Sinfroso: “Desde los dos años recuerdan lo hecho, antes creo que no era así, porque ahora hay TV y radio emisoras”.
6. Viviana: “Desde el momento que tienen yuyay, que en algunos es más pronto y en otros más tarde”.
7. Natividad: “A partir de los cuatro años, recuerdan por ejemplo donde han puesto las cosas, antes no. Reconocen sus vestidos, su atado donde suelen llevar su fiambre cuando van a apacentar los ganados”.

¿Cuándo el varón y la mujer, engendran a un nuevo ser humano, quien pone el yuyay y quien el sunqu?

1. Sinfroso: “Se hace entre los dos tanto material y mentalmente, yuyay y sunqu unidos, solo así pueden ser normales. Si son tímidos les dicen “*manchay manchay ruwasqa hirqi*”. Solo cuando es por mutuo acuerdo son buenos los hijos”.
2. Natividad: “Se llevan de los padres, es decir de los dos, pero algunos no tienen rasgos de ninguno y tienen sunqu del padre o de la madre”.

¿Es verdad que los niños que pierden sangre se vuelven menos inteligentes?

1. Alberto: “Es verdad que disminuye su inteligencia, pero creo que se puede recuperar con buena alimentación y con sueros”.
2. Eufemia: “Si creo que puede perder el raciocinio, mi Germán ha perdido varias veces y no es igual como otros niños”.
3. Julián: “Si pierden sangre efectivamente disminuye la memoria”.
4. Luis: “Efectivamente se vuelven tontos, no pueden recuperar”.
5. Marcelo: “Cuando pierden mucha sangre baja su inteligencia, no se alimentan, se vuelven tontos. Cuando están pensando bien, en otro momento pierden su conocimiento y empiezan a enloquecer”.
6. Valentina: “Si creo, si pierde la sangre disminuye la memoria”.
7. Sabino: “Si creo, si está saliendo la sangre se vuelven tontos”.
8. Sinforoso: “Claro que sí, si lo pierden no es normal”.
9. Viviana: “No sé, pero si sale de la cabeza pueden perder la memoria y el yuyay, pero si es de otra parte del cuerpo no”.
10. Natividad: “Si les sale sangre de la cabeza pierden el yuyay, no logran recordar cosas, se vuelven tontos, ya no hay cura, se quedan así hasta la muerte y algunos se vuelven locos”.

¿Qué es el yuyay hapiy? (asumir raciocinio)

1. Eufemia: “Es darse cuenta de las cosas del mundo, para qué estamos y qué tenemos que hacer en la vida. A los cinco o seis años los niños asumen su yuyay”.
2. Julián: “Si hay eso, es tomar el pensamiento, un pensamiento de gente”.
3. Marcelo: “Es cuando el niño cogiendo fuerza su cuerpo, se van desplazando, se van dando cuenta”.
4. Valentina: “Los padres suelen decir “acaso mi hijo todavía tiene yuyay, en cambio tu hijo ya es mayorcito”.
5. Sabino: “Asumir la fuerza; tiene que ver con el crecimiento de los niños”.
6. Sinforoso: “Criándolos difícilmente pues les hacemos coger yuyay, hay que educarlos hasta los 18 años, a esta edad ya tienen yuyay. Hasta los 15 o 16 años debemos cuidarlos, luego se van por sí mismos. Es difícil, las madres son las que sufren haciendo lo imposible para que adquieran el yuyay; en cambio los varones tenemos que trabajar. Hay un dicho: “*yuyay hapichisqallayqa haqay supay mana yuyamuwanchu*”.
7. Viviana: “Es aprender a leer, para hablar y hacer las cosas, para hacer las labores domésticas; caso contrario, no puede hacer nada”.
8. Natividad: “Es un proceso, desde que nacen a partir de los tres meses se chupan los dedos, se miran los dedos, pronuncian algunos sonidos “*acu, acu*”, igual se ríen”.

¿A quiénes se les dice “upas o wanqus? (mudos y sordos)

Alberto: “*Upa* son mudos que a pesar que tienen lengua no pueden hablar, y “*wanqu*”, sordos que a pesar que tienen oídos no pueden escuchar”.

Julián: “*Upa*, al que no habla, también al que no es hablador, seguro que es por debilidad. *Wanqu*, al que no oye, por más que escuche no entiende a pesar de las enseñanzas”.

Marcelo: “Se les dice a aquellos que son “*akllus*” [tartamudos], que por miedo y vergüenza ya no hablan. Se les dice *upas* a aquellos que estando bien no hablan, son callados. Algunos de nacimiento son sordos”.

Sabino: “*Upa* y *wanqu* a los tontos, no tienen uso de razón, no escuchan, por más que están bien en el hablar y oír, no entienden”.

Sinforoso: “*Upa* a los que no hablan, hay niños que están en esa situación. *Wanqu* quienes no tienen oído”.

Viviana: “*Upas* se les dice a aquellos niños que no hablan nada a pesar que saben hablar permanecen callados; *wanqu*, no escuchan a pesar que sus oídos son normales”.

Natividad: “A las personas que no hablan mucho, con los años los ancianos se vuelven *upas* y *wanqus*. Niños como estos no existen en Ninamarca”.

¿El “mancharisqa” influye en el yuyay de los niños?

1. Alberto: “Afecta a niños, no tienen apetito, tampoco juegan, están aburridos”.
2. Eufemia: “Si se asustan en extremo pueden enfermar hasta morir, a veces la enfermedad dura mucho tiempo”.

3. Julián: “Si está asustado enloquece, a veces pellizca el pezón del seno de su madre, llorando, salvo que se le haga llamar su ánimo del cuerpo”.
4. Luis: “Niños que se han asustado, se les sale el ánimo”.
5. Marcelo: “Los que se asustan se vuelven tontitos y, permanecerán así, si no lo hacen curar”.
6. Valentina: “Empiezan a delirar cuando despiertan repentinamente incluso salen corriendo al patio. Tenemos que hacerle reaccionar con agua fría o pasarle la frente”.
7. Sabino: “Les afecta el susto, no entienden lo que se les habla, se puede curar con alguien que sepa hacer volver el ánimo. En Ninamarca hay una mujer que puede curar, es Agustina”.
8. Sinforoso: “Cuando repentinamente te aparece algo y te hace asustar, pierdes el ánimo. Tanto viejos y niños pueden asustarse, el cuerpo dice “rassss”, de esa manera el ánimo escapa del cuerpo. Es difícil recuperarla; es posible curar con despachos; caso contrario, mueren”.
9. Viviana: “Claro, se puede enloquecer, el adulto por haberse asustado, en cambio los niños cuando se asustan mueren. Yo no tenía la costumbre de ir donde los curanderos, ellos pueden curar el susto de los niños”.
10. Natividad: “Pierden su raciocinio, gritan en las noches por el susto que tuvieron, si no les curan o llaman el ánimo algunas veces se mueren, pero sufriendo, no mueren fácilmente”.

¿Los niños sietemesinos tienen yuyay?

1. Alberto: “Si existen, todos llegan a morir, ¡su yuyay no estará completo que será!”.
2. Julián: “Generalmente mueren; no existen sietemesinos en la comunidad”.
3. Marcelo: “Generalmente estos niños se mueren, no pueden atenderlos aquí no hay condiciones”.
4. Sabino: “Estos niños no viven”.
5. Sinforoso: “Son incompletos en yuyay, por eso dicen “*qanchis wachasqa, huqnin kawsasqa*”, alude a flacos y tembleques.
6. Natividad: “Si hay, pero no viven, se mueren, no pueden coger el pezón del seno de la madre”.

¿Cómo son los niños “waq’a? (locos)

1. Alberto: “Lloran demasiado, no dejan hacer nada, algunos en esta situación “se mueren” por unos cinco minutos, luego reaccionan”.
2. Eufemia: “Por no alimentarles bien, pierden su yuyay”.
3. Julián: “Es loco, habla como trastornado y sin sentido sin darse cuenta. Tiran los platos, voltean el contenido de las ollas”.
4. Valentina: “Si, acá son demasiado locos, se amargan en extremo, cogen palos y piedras, con el cual golpean y tiran a la gente que les fastidia”.
5. Sabino: “Son los mañosos y/o locos, no hacen caso nada, hay algunos niños que son así”.

6. Sinforoso: “Si hay, a la vista es su comportamiento, por gusto insultan, pelean, hay momentos que están bien otros momentos no, por eso dicen “ese chiquito es malcriado no se da cuenta de nada”.
7. Viviana: “Si hay locos y locas, por el hecho de haberles lactado hasta de grande, también enloquecen cuando se les sale el ánimo”.
8. Natividad: “Los adultos cuando se emborrachan enloquecen, insultan a los demás, varían y pierden el yuyay, no sienten su sunqu”.

¿Al año de vida a quien reconocen más al padre o a la madre?

1. Sabino: “Preferentemente reconocen más a su madre, después a su padre”.
2. Sinforoso: “A su madre, por el hecho que da alimentos, seguidamente a sus hermanos mayores, después al padre, hay un dicho “*qipikachasqay hirqi maqawanraqtaq*”.

¿A qué edad comienzan a inventar relatos de su propia vida?

1. Sabino: “Cinco o seis años se dan cuenta de su vida”.
2. Sinforoso: “Cuando tienen tres años pueden avisar cosas, tienen yuyay”.

¿A qué edad se manifiesta la capacidad de distinguir entre sí mismo y los demás?

1. Sabino: "Igual, ya saben quién es, sabe de quienes se trata cuando se encuentra con otros".
2. Sinforoso: "Desde los tres años".

¿Cuándo y cómo entran al mundo de las palabras?

Sabino: "Algunos después del año de edad, pero de la mayoría habla desde los tres años"

B) Ideas sobre el Sunqu

¿Qué es el "sunqu?"

1. Alberto: "Por ejemplo dicen: "yo tengo sunqu para ti, es el sentimiento de una persona que tiene hacia otro por el cual siente cariño".
2. Julián: "Todo lo que haga y esté para su agrado".
3. Luis: "Es nuestro corazón".
4. Marcelo: "Su corazón y pensamiento, es todo aquello que interioriza en su ser. Yo soy "*hatun sunqu*" y otros son "*huchuy sunqu*" por eso son malos".

5. Valentina: “No sé cómo será, dicen que el corazón del cerdo es igual que del hombre”.
6. Sabino: “A parte del corazón es el interior de nuestro ser”.
7. Sinforoso: “Es el corazón, es el órgano, por eso dicen “estoy pensando bien, pero voy a preguntar a mi corazón. Lo primero es el pensamiento y luego el corazón, después nos movilizamos. Si tomamos trago dejan de funcionar, se distorsionan”.
8. Viviana: “Es el corazón, hay un dicho “*ñawi rikun sunqu munan*”.
9. Natividad: “Es el interior de una persona, todos los animales tienen sunqu, el de los humanos debe ser del tamaño de una oveja”.

¿Cómo demuestran cariño los niños a sus padres?

1. Alberto: “Son ágiles, juegan bonito de acuerdo a las indicaciones de sus padres, quieren ir a todo sitio, no sueltan a sus padres, si uno retorna de algún lugar vienen hacia sus padres corriendo”.
2. Eufemia: “Cuando juegan te hablan bonito”.
3. Julián: “Por el hecho de hablar con dulzura y estar solícito a los requerimientos de su padre”.
4. Luis: “Con sus risas y palabras bonitas”.
5. Marcelo: “Los niños tienen corazón y piensan con el yuyay y el sunqu. Quieren comer junto con sus padres, les ponen alimentos en la boca de sus padres. Piensan bien si son normales, otros tienen envidia”.
6. Valentina: “Depende del cariño de los padres, de esa manera el niño tiene confianza y se acerca a uno”.

7. Sabino: “Se sienten contentos, se ríen, quieren jugar con su padre”.
8. Sinforoso: “Hablan bonito, juegan los niños, son inteligentes y con eso nos roba el corazón, nos imitan”.
9. Viviana: “Bailando, diciendo “papay, papay”, con eso roba el cariño, cuando llora se acerca a su padre quejándose “papay, papay”, con su carita de tenerles compasión”.
10. Natividad: “Cuando tienen amistad comparten algo, se acercan y les dan caricias a sus padres, cuando la madre llora el niño dice “no llores te voy a dar queso”, parece que tienen sentimiento de amor por su madre”.

¿Los padres como demuestran cariño a sus niños?

1. Alberto: “Los padres compramos vestidos, panes, dulces. Les proporcionamos alimentos en su oportunidad. Si se da cuenta que yo le doy esas cosas, estará conmigo casi todo el tiempo”.
2. Eufemia: “Luego de pegarles y nos pase la cólera, al arrepentirse hay que quererlos”.
3. Julián: “Tienen que comprarle ropas, juguetes, aros, bicicleta, cuadernos y sobre todo que terminen la escuela”.
4. Luis: “Comprando pan, dulces por eso nos quieren”.
5. Marcelo: “Les compramos ropa, comida; de acuerdo a su comportamiento y si de grandes siguen buenos les damos herencia de tierras y ganado”.
6. Valentina: “Tengo que comprarle ropas, traerle frutas y de esa manera los niños demuestran cariño”.

7. Sabino: “Les llevamos algo, les besamos, les abrazamos y les compramos juguetes”.
8. Sinfroso: “Por no hacerles faltar nada para mantenerlos”.
9. Viviana: “Dándole dulces, panes, dándoles besos y abrazos; así se conquista el cariño de los hijos”.
10. Natividad: “Cuando les crían bien, les compran cosas de acuerdo como va cogiendo el yuyay”.

¿Cómo se quieren los niños entre ellos?

1. Alberto: “Hay comprensión entre ellos y juegan”.
2. Julián: “Entre niños se aman, juegan bien, se enseñan para ir a jugar con pelota. Hacen actividades por mutuo acuerdo, se van compenetrando muy bien entre ellos”.
3. Marcelo: “Se quieren, pelean de alguna cosa, cuando son grandes ya no se tienen confianza, pareciera que no se quieren como antes”.
4. Valentina: “Solo cuando hay comprensión en el juego, aunque pueden pelear”.
5. Sabino: “Se aman en el juego a veces pelean”.
6. Sinfroso: “En el juego, porque hay comprensión entre ellos”.
7. Viviana: “Saben que son hermanos, por eso juegan entre ellos”.
8. Natividad: “Entre ellos se quieren, juegan juntos, desde que cogen su yuyay entre ellos se hacen comer, se limpian el moco, les lavan la

cara o les cambian de ropa, aunque algunas veces pelean entre ellos”.

¿Por qué algunos niños son “*llaki sunqus?*” (Tristes de corazón)

1. Alberto: “Porque están de hambre”.
2. Eufemia: “Por la pelea, el castigo y otros por la comida que falta en la casa”.
3. Julián: “Es porque falta algo, por ejemplo, la comida, vestido o por los castigos impuestos”.
4. Luis: “Cuando duermen suspiran de pena y la gente dice “seguro que se va a morir”.
5. Marcelo: “Tienen pena de algo, a veces lloran mucho porque son “*hatun sunqu*” [corazón grande], son así porque no les damos su gusto”.
6. Valentina: “Los niños se ponen tristes cuando están enfermos. Lloran del susto que han tenido, el ánimo ya no se encuentra en su cuerpo. Otros se ponen tristes cuando no están sus padres. Si están sanos no-pasa nada, juegan del todo tranquilos”.
7. Sabino: “Si hay, son un poco tontos no se dan cuenta ni siquiera para jugar, los que han llorado mucho no quieren jugar”.
8. Sinforoso: “Tienen pena, suspiran en forma entrecortada por el hecho que les castigan, pueden estar tristes por los conflictos de los padres”.

9. Viviana: “Son tristes de hambre, de sueño, por los juguetes que no tienen. Les gusta mucho el mate con pan, más que todo se encuentran tristes por falta de comida”.
10. Natividad: “A los recién nacidos les da el “*qhayqa*” orinan de color verde. Cuando le da el “*wayra orejo*”, lloran como el viento; esto se cura con el mismo viento, se le saca al mismo viento y se dice “*larpha larpha, kuti, kuti*”. El “*aya orejo*”, se produce en los niños, cuando la madre ve a difuntos, cuando está embarazada y los niños nacen del todo flacos”.

¿Por qué dicen que algunos niños son “*hatun sunqu*?”

(Corazón grande)

1. Alberto: “Se resienten en forma fácil, por algo que les hiere sus sentimientos”.
2. Eufemia: “Son muy susceptibles al castigo o al insulto, se resienten rápidamente”.
3. Julián: “No se calman fácilmente de las ofensas hechas. Son niños que pueden perderse o irse a otros lugares”.
4. Luis: “Es cuando se les lacta hasta los tres años de edad”.
5. Marcelo: “Son coléricos, cuando se resienten, no dejan de llorar, en lugar de callarse gritan”.
6. Valentina: “Son “*hatun sunqus*”, es consecuencia de haberle lactado más de un año [1.3 años a otros dos años]. Son los niños que no se les puede decir nada”.

7. Sabino: “Los mañosos de cualquier cosita se resienten rápido cuando no les haces gustar las cosas”.
8. Sinfroso: “Son los más cariñosos, son querendones a cualquiera, se resienten fácilmente, los *hatun sunqus* son los mañosos”.
9. Viviana: “Decimos a quienes son medio locos, medio amargones, de cualquier cosa se amargan rápido, tanto varones como mujeres”.
10. Natividad: “Pegan a sus padres, se hacen los mañosos, se revuelcan en el suelo, enloquecen y lloran mucho. Se les enseña mal, por ejemplo, les acostumbran darles panes íntegros, en otra vez cuando les partes por la mitad, no quieren y comienzan a llorar”.

¿Por qué algunos niños enferman del sunqu?

1. Alberto: “Por los insultos que hiere sus sentimientos, no encuentran sosiego ni la calma”.
2. Eufemia: “Cuando les da el viento, a consecuencia de esto ya no funciona bien”.
3. Julián: “Tienen mucha pena, el síntoma el niño no juega, no miran a los ojos, son esquivos”.
4. Luis: “Cuando se asustan influye en su sunqu, en la cama se sienten muy mal”.
5. Marcelo: “Se enferman porque se amargan, su corazón late mucho, a veces, seguro que se hincha y mueren. A los *Hatun sunqus* les curan con yerbas”.

6. Valentina: “Cuando se caen al suelo, no pueden comer, vomitan los alimentos”.
7. Sabino: “Si creo que se enferman, pueden enfermarse del “*millpu*”.
8. Sinforoso: “Claro se enferman, los pequeños tienen ataques al corazón, cuando lloran lo hacen sin cesar, pareciera que se muriesen”.
9. Viviana: “Si se enferman, se tiran al suelo y hay algo que sale de su lugar y se enferman, hay que sacudirlo y amarrar el tórax, solo así se curan”.
10. Natividad: “A los niños no les da. A las personas mayores les tapa la respiración si están malos del sunqu. Los niños enferman cuando les da fiebre, tos o la gripe les duele el pecho”.

¿El niño y la niña tienen igual sunqu?

1. Eufemia “Es desigual”.
2. Julián: “Si es igual, a veces será desigual, indistintamente pueden estar con su padre o madre”.
3. Marcelo: “Son diferentes, piensan diferente. Las mujeres piensan en cosas domésticas, los varones piensan en el trabajo de la chacra y en la educación”.
4. Sinforoso: “Es igual en ambos”.
5. Viviana: “Son diferentes, unos son loquitos, pueden llorar en forma extremada sin cesar, y otros son suaves”.

¿Qué es el sunqu muyuy? (vértigo)

1. Luis: “Cuando les da viento el corazón rechaza todo, les da ganas de vomitar”
2. Sabino: “Son los vómitos cuando está mal el cuerpo”.
3. Viviana: “Porque les ha afectado el viento, el corazón da vueltas y se cura con yerbas quemadas”.
4. Natividad: “Les da del viento, que suena y provoca vómitos, para sanar hay que hacerse saumear con “wayra llika” o con yerbas de Viernes Santo”.

¿A quiénes se les dice “rumi sunqu? (Corazón de piedra)

1. Alberto: “A aquellos que carecen de sentimientos”.
2. Julián: “Se les dice así a quienes no tienen amor ni cariño”.
3. Marcelo: “No lloran, son “*k’ullus*”, no lloran ni cuando les pegan, tampoco tienen sentimientos.
4. Sabino: “No tienen pena de nada, parece que mis sobrinos Beatriz y Michel, son así no se preocupan de su madre”.
5. Sinforoso: “No tienen pena de nada, por eso dicen “ese que va a tener pena es rumi sunqu”.
6. Viviana: “No tienen pena. Mi esposo no ha llorado de su madre ni padre, es un rumi sunqu”

¿A quiénes “*llampu sunqu*”? (Corazón suave)

1. Alberto: “Son suaves de carácter, en su manera de ser”.
2. Eufemia: “Niños que hablan muy bonito”.
3. Julián: “De carácter suave, es buena gente, a uno le hablan de buena manera como si fuera un hermano”.
4. Marcelo: “Los sentimentales, lloran de alguna cosita, las mujercitas son generalmente “*llampu sunqus*” y los varones “*rumi sunqu*”.
5. Sabino: “Los cariñosos, saludan y le hablan a uno”.
6. Sinforoso: “Son pacienzudos, amables y tranquilos”.

¿En qué consiste el “*sunqu wikchuy*”? (Tirar o volcar el corazón)

1. Alberto: “Causar distorsiones en el corazón. Estaba en estado normal, causado por una caída, el corazón deja su posición normal y causa desordenes en el cuerpo”.
2. Eufemia: “Cuando caen al suelo y lo desarreglan”.
3. Luis: “cuando caen, se voltean el corazón”.
4. Marcelo: “Cuando se voltea su barriguita, cuando duele quiere tapar la respiración y pueden morir, no pueden comer, les curan haciendo masajes”.
5. Sabino: “No sé”.

¿Cómo están relacionados el yuyay y el sunqu?

1. Alberto: “Mediante las venas, están relacionados el yuyay y el sunqu. Esta enlazado con el pensamiento, el razonamiento de cada persona”.
2. Julián: “Cuando uno quiere a una mujer dice “te quiero con todo mi corazón, pero no solo con eso sino también con la cabeza, los dos son importantes, son iguales”.
3. Luis: “Están relacionados y no separados”.
4. Marcelo: “Son separados, el yuyay es pensar y el sunqu es sentir, está relacionado al sentimiento”.
5. Sabino: “Si está relacionado, por eso los hombres pensamos y andamos, por eso tenemos uso de razón”.
6. Sinforoso: “Cuando hay contacto con el corazón y la mente. Primero es el yuyay y luego el corazón, por ejemplo, una pareja decide perderse o irse, lo hacen cegados por el amor ciego, la mente no se sobrepone; porque a veces el corazón vence al yuyay. Cuando nuevamente recobran el yuyay retornan a la casa de sus padres que no aprueban la unión; por eso el dicho “*sunquymi nispaya kachun chay qhariwan*”.
7. Viviana: “Todo está conectado, desde la cabeza a los pies, de esa manera tiene un solo cuerpo”.

Yuyay y Sunqu: Entrevista colectiva.

El yuyay es el equivalente al aspecto psíquico mental del hombre. El cerebro es el órgano vital, es la conciencia o la voluntad. El hombre desarrolla la

capacidad afectiva. Es muy importante. En la sociedad tratamos de compartir con las demás personas, la convivencia, la relación con las personas en términos de amistad.

Tanto el yuyay como el sunqu se ubican en el yo interno de las personas. Ambos son importantes porque van enlazados. Esto quiere decir que no se pueden separar. Según el medio cultural tanto el sunqu como el yuyay tienen su propia importancia, en el proceso de desarrollo de las personas. Digamos cuando uno tiene que hacer trabajar, tiene que suplicar con palabras cariñosas y amenas para poder convencer, utilizando la parte afectiva del cuerpo, el sunqu.

Hemos llegado a la conclusión que al alcanzar el yuyay puedes amar con el sunqu. Nos da a entender que cuando una persona empieza a amar, le atrae otra persona; esto quiere decir que primero es la parte visual y el yuyay. Uno se fija primero en la parte física y observa, después él o ella comienza a pensar y dice "esta persona me gusta, es de mi tipo", luego va a concluir "esta persona es para mí, me conviene"; de esta manera lo articula con el sunqu.

La palabra yuyay hace pensar en las siguientes situaciones "qué tengo que recordar mañana, qué voy a hacer, cómo he de hacer eso corresponde al yuyay. Pienso como gente; todos tienen yuyay hasta los animales, cuando los adiestramos aprenden, así que el animal también tiene yuyay, pero no es igual al de los hombres, todos tenemos yuyay. Para hacer cualquier cosa decimos, voy a recordar y hacer esto o aquello".

Pero ¿Dónde se encuentra el yuyay? Se encuentra dentro de nuestras cabezas. Con la cabeza pensamos, y con nuestro sunqu queremos y amamos. Primero nuestra cabeza piensa. Por ejemplo, yo quisiera comprar una vaca, tengo que ver si es bonita o no, primero tengo que mirarla. Si me gusta estoy queriendo con mi sunqu, nos está aceptando o negando, con cuál de ellas queremos primero. Como vemos, primero con nuestros ojos, el yuyay y seguidamente con nuestro ser.

Otro ejemplo, cuando alguien nos insulta estamos recordando con nuestro yuyay, sin embargo, estamos queriendo olvidarlo, hacerlo desaparecer en nuestro sunqu "mejor no hago nada de eso, que esté como esté, ya vendrá, seguro que va a recordar y su sunqu se ha de calmar, si se pone a recapacitar con su yuyay, pensando, a la vista ha de volver y vamos a conversar". Por eso el yuyay y el sunqu andan siempre juntos, ya sea para arriba o para abajo sea de noche o de día, son inter dependientes.

Importante es el sunqu y el yuyay, si no existieran estos dos aspectos de las personas pues no existiríamos, que sería. Como estábamos hablando antes todo serían locos, ya no habría autoridades, ya no seríamos nada. Existen ambos aspectos por eso existimos, y todo eso nosotros lo observamos como hemos dicho anteriormente, esos son dos aspectos más importantes, caso contrario no habría civilización, ni siquiera estaríamos como en este momento. Hemos venido todos pensando y preguntando a nuestro sunqu "he de poder ir o no".

Nuevamente. Primero nos observamos nomás todavía con nuestros ojos y por ende nuestro yuyay, recordamos quienes somos, a donde vamos, qué familia es y así nos preguntamos si estamos viendo bien o no. Vamos a alcanzar o no nuestro objeto, si deseamos y recién empezamos a querer. El amor no solo es en la mujer, este tiene una serie de formas. Si queremos y amamos es con el yuyay y el sunqu. Sabemos ahora que han aparecido varias sectas religiosas. Primero recordamos como era y de acuerdo a eso creemos y cómo hacemos eso, con nuestro sunqu actuamos, yo digo que amarse es tanto con el yuyay como con el sunqu.

Para mí lo más importante es el yuyay, porque para realizar cualquier acto de trabajo se tiene que pensar, no solamente con la voluntad y la fuerza se va a hacer, sino tiene que pensar cómo ha de hacerlo, lo importante es el yuyay.

Respecto a esto decíamos que la importancia del yuyay o del sunqu es en el tipo de sociedad que uno se encuentre o en el nivel cultural que nos

encontramos. Parece que en la ciudad más nos valemos de los conocimientos y del yuyay. Primero pensamos luego sentimos con el sunqu si lo que vamos a hacer, está bien o no, y luego recién se produce la reacción, "tal vez venga después de haber olvidado, o él piense y olvide toda ofensa". En algunos lugares es más importante el sunqu, el cariño existe, más ese afecto entre comuneros. El yuyay y el sunqu cobran importancia de acuerdo a la sociedad en el que uno se encuentre.

La manera como es una persona, si es bueno, malo, perverso, envidioso. Todas esas actitudes se manejan con el pensamiento, por tener yuyay. Para mí lo primero de lo primero es el pensamiento, después aparecerá el cómo es, que es y/o puede ser. Pensamos que ambos aspectos son importantes, la gente que no tiene yuyay ya no es runa sino puede ser tal vez un loco, y la gente que tiene un sunqu que odia, tampoco lo es.

Nosotros los varones no llegamos a desarrollar todo nuestro yuyay y seguimos comportándonos como hirqis cuando hablamos con otros hombres, pero las mujeres hablan bien, con sentido. Los maridos sin pensar bien todavía pueden precipitarse en hacer las cosas, primero deben esclarecer, consolidar la idea y como todavía no han llegado a esa etapa, la mujer va a decir: "todavía no nos metamos en eso, hay que pensarlo bien".

El hombre se puede precipitar en tomar decisiones, puede decir efectivamente que de una vez se haga, como no vamos a poder hacer así. El que se compromete más asumir los cargos de la comunidad, son los varones, por el hecho de entrar a tomar las bebidas que se ofrecen ahí o para demostrar que en la casa manda él. Cuando se pasa de tomar, actúa más con su yuyay; está ganando a su sunqu y dice dentro de sí: "acaso eso no puedo hacer, si puedo hacerlo"

Los varones difícilmente adquieren el buen yuyay, en comparación a las mujeres que aparentemente son más centradas. Cuando amanece se arrepienten, se pone en pesares porque ya ha recuperado su yuyay, "no he

debido tomar", al final su mujer tampoco estaba de acuerdo, hacer cargos significa gastar dinero.

Podemos decir que los esposos no tienen buen yuyay. Con la borrachera cambian las cosas, en caso si tomaran en su sentido, si no se juntaran con sus amigos ante ellos se comprometen.

Es importante creer en un Santo, una virgen, con entusiasmo y entrar y comprometerme en el cargo, podemos aceptar. Pero si él nomás se compromete no es posible, él no sabe nada, qué comidas y bebidas servir a la gente. El varón se emborracha y luego esta tirado, las mujeres somos las que trabajamos demasiado. Nosotras las mujeres tenemos que llenar la olla y de esa manera llenar la barriga de la gente que va a venir.

Algo más de la relación entre el sunqu y el yuyay. Nos encontramos en la situación de "llaki sunqu" [ser triste], esta situación es por tener problemas en el hogar y cuando tenemos preocupaciones. A las personas que son "hatun sunqu", cuando son agresivos y violentos.

C) RUNA Y ALLIN RUNA.

El ideal del buen vivir (Allin kausai) está estrechamente relacionado con el ideal de ser humano (Allin runa), que está caracterizado por la capacidad de "estar en relación":

"hay que vivir como gente", "hay que vivir bien", "hay que pensar bien"...El buen vivir entre los pueblos amazónicos no es cuestión de "tener" sino de "estar en relación" con los demás, en la comunidad y en el territorio y sus diversos ámbitos de existencia". (Belaunde, Luisa 2014: 119, 121).

Lo fundamental para vivir bien es la capacidad y el proceso de crear relaciones:

“Como plantea Carlos Viteri Gualinga (2008), pensador del pueblo quichua del Ecuador, vivir bien (Allin kausai) entre los quichua responde a un complejo modelo cultural ancestral de organización en el cual se valora altamente la capacidad que tiene cada persona, mujer y hombre, de establecer vínculos recíprocos gracias al ejercicio autónomo de sus conocimientos y su trabajo, resaltando la interdependencia entre lo social y lo territorial. Es decir, vivir bien es antes que nada un proceso de creación de relaciones que unen a la gente entre sí por medio de su experiencia con su territorio y todos los seres de los ríos, los bosques y el cosmos que lo habitan en sus múltiples dimensiones.” (Belaunde, Luisa 2014: 115 - 116).

Las relaciones extraconyugales efectivamente en Ninamarca como en otras comunidades también se producen, y como consecuencia de esto, han de surgir conflictos. Por ejemplo, después de los acontecimientos de adulterio entre T. y M. los varones se han puesto celosos con sus parejas, principalmente con aquellas que van de vez en cuando a participar en encuentros deportivos de fulbito de mujeres, o las reuniones nocturnas que realizan los maranathas llamado culto. Los “qharis de” deben acompañarlas y/o cuidarlas. Según ellos, estos casos de adulterio ocurren cuando las mujeres son nombradas como directivos, motivo por las que van a hacer gestiones acompañados por algún qhari a otros lugares como Cusco o Paucartambo, oportunidad que ocurren tales hechos.

Efectivamente cuando un qhari comienza a enamorar con otra warmi y hace acercar su sunqu a la de ella; a su verdadera warmi empieza a odiarla o cambiar de actitud. Constatamos que aquellos quienes andan mal, entran a estar peleando, no hay paz ni tranquilidad y todo comienza a andar mal. Las warmis, como consecuencia de los problemas que tienen, también buscan tener otra relación. Pero existen otras que no se dejan hablar con los hombres. Cuando les fastidian dicen:

"oye carajo vas a comportarte bien, no me vas a estar fastidiando, ¿qué estás diciendo?, me estas bromeando o que cosa c.!, ¡cuidado c!, de un lapo te voy a hacer volver a tu yuyay".

Asimismo, el qhari al convertirse en "qhari de" dejará de frecuentar a las otras sipas o warmis. Se tornará solitario, los amigos que tuvo antes, tienen cierta desconfianza a la nueva pareja y se van alejando poco a poco. Esta "soledad" de los primeros meses desaparecerá cuando él empiece a entablar relaciones con otros qharis, que se encuentran en situación parecida en diferentes ocasiones. Por ejemplo, en el pastoreo, el ayni, la faena, en momentos de juego de fútbol, las fiestas, el viaje al mercado dominical de Huancarani o Paucartambo, la visita al centro de salud, etc. Por amigabilidad es más factible que el qhari establezca relaciones con los hermanos de su warmi y viceversa, es decir, con sus cuñados en quienes tendrá más confianza, llegan a congeniar porque han bebido en varias ocasiones.

Un qhari desde el momento que es "qhari de alguien", cambian de actitudes y de personalidad porque efectivamente en la comunidad *"la persona es la pareja y no el individuo"* (Ortiz, Alejandro). Las decisiones son tomadas en pareja, una relación de interdependencia. A partir de este status difícilmente entablará conversación con otra mujer que no sea la suya, su padre o madre en reuniones públicas. En su vida privada entablará diálogo con la intervención protagónica de su warmi, cuando a éste lo busque para negociar el intercambio de productos, pedir ayni, prestarse herramientas, etc. Si un qhari entabla conversación con la warmi de otro qhari sin que medie éste último, empieza el rumor, relación amical que se torna peligrosa. Tanto varones como mujeres critican esta relación, porque en comunidades campesinas como Ninamarca no conciben la relación de *"amigos"* entre un qhari y una warmi, cada uno tiene su pareja. Si se produce tal amigabilidad sospechosa, a través de sus padres y parientes toman cartas sobre el asunto. Entablar una relación de conversación con una warmi, significa de

hecho que el qhari le está haciendo propuestas amorosas, por eso dicen "*parlachkasqa*"²⁷⁶ .

Algunos qharis son capaces de recibir a la warmi de otro, en su casa y entablan conversación. Les denominan "pendejos", "vivos" y "atrevidos" no tienen miedo de la gente. Un qhari que pasó la etapa casadera puede ser susceptible de convertirse en vivo. Por otro lado, es difícil concebir que una warmi en edad casadera, sea virgen, al contrario, es motivo de burla. Se asume que siempre tuvo alguna relación sexual. Podemos decir, que en Ninamarca como en la mayoría de las comunidades, el matrimonio no es una exigencia, las parejas conviven por lo menos dos o tres años, pasado este tiempo; los padres recién se preocupan en hacerlos formalizar mediante el matrimonio, aunque hay otros como los maranathas se casan rápidamente.

El verdadero runa observa una conducta casi intachable en su hogar, en el trato con su warmi y sus hijos. Como hemos mencionado son comuneros que se han desempeñado como autoridades comunales, aquellos que gestionan en las oficinas de las instituciones públicas y privadas. Personas que no han tocado los recursos de la comunidad, que han realizado cargos en la comunidad, el que tiene compadres, ahijados, etc., quienes le tienen respeto.

La categoría de "*allin runa*" es el extremo de la persona, este tipo de gente no hay en las comunidades, son excepcionales. Alguien puede decir "*yo soy el allin runa*", empero si indagamos su pasado, encontraremos que tienen una serie de antecedentes nada satisfactorios. Los waynas y los qharis se socializan, y se desarrollan teniendo en mente como paradigma a los runas y los allin runas, son el vector que les guía para tratar de ser mejor en beneficio de ellos y su comunidad.

²⁷⁶ "Estaba hablando"

3.4 SISTEMA DE ENSEÑANZA APRENDIZAJE DE LAS FORMAS DE INTEGRACION COMUNAL.

3.4.1 EL QUEHACER COMUNAL Y LA FORJA DEL COMUNERO

La importancia del trabajo en los sistemas culturales de crianza, se expresa a continuación:

“Bajo dichas responsabilidades comunes a todo individuo debemos considerar el “trabajo”. Este, como practica socio cultural, se convierte en escenario de la reproducción cultural y social de los pueblos indígenas y, por lo tanto, parte fundamental de la construcción de la persona porque por su intermedio se aprehenden las relaciones con la naturaleza, las relaciones con su comunidad y las relaciones con los otros. El trabajo no es, entonces, una mera actividad instrumental y pragmática, sino que a través de él se llevan a cabo procesos de aprendizaje, incorporación y legitimación de sus miembros en la sociedad. Contando con las condiciones en las que se realizan las relaciones económicas y socioculturales, los pueblos indígenas señalan el “trabajo” como un proceso de formación de la persona y legitimador de la formación de niños y niñas, según las capacidades y desempeños que se espera de todos y cada uno de sus miembros. Así, el trabajo forma parte de la construcción y reproducción de su identidad como pueblos; del control de sus condiciones de ejercicio depende no sólo la autonomía del individuo, sino la autonomía misma de los pueblos indígenas”.(Correa, Francois 2010:36)

Las personas que viven en una unidad doméstica familiar en la comunidad de Ninamarca trabajan individualmente. Pero, tienen espacios para compartir

los problemas y momentos de alegría en forma colectiva. Estos espacios son las fiestas y los trabajos de tipo comunal en forma de faenas.

Como unidad colectiva ellos pueden acceder a los servicios como el Centro Educativo, agua entubada, agua para riego y, eventos de capacitación; como individuos no podrían acceder a estos servicios básicos.

A) Trabajo y vida cotidiana en Ninamarca. El trabajo es un valor importante para la misión que tienen los humanos en la tierra. Por el trabajo y para el trabajo los niños ninamarkinos se socializan. La idea del ocio en esta comunidad es muy rara. Se puede considerar solo a dos jóvenes que son ociosos que no quieren trabajar la tierra, prefieren dar vueltas en el pueblo de Paucartambo o en San Jerónimo de Cusco. Hablan, desde su punto de vista, de los que se han ido a Cusco:

“Seguro que no le gusta trabajar sus tierras y, prefiere dar vueltas en la casa de los mistis”.

Todos quisieran tener la oportunidad de trabajar, que sus productos sean abundantes, que sus animales sean los más saludables y muchos en número. Para lo cual además de encomendarse y pedir a los santos de la comunidad, la Santísima Cruz, no dejan de mencionar a los apus, como muy bien nos hace saber uno de nuestros informantes;

“Por ejemplo, están el apu Awsangate, Qawqañayuq, Pitusiray, Khunurana, los cuatro y los de acá Condorsencca, Pucara, también "Tayta Ccolcca". A los cuatro primeros llamamos de donde sea son los más poderosos, yo trabajo con los cuatro. Lo importante hay que pensar en cuatro esquinas o los cuatro puntos cardinales, así como tiene cuatro esquinas una casa de cualquiera”.

Los que no trabajan bien, obviamente tampoco comen bien como declara Mario:

“Los más viejos como Felipe y Casimiro están con tuberculosis, es por no comer bien, pero qué van a comer si no tienen. A mí no me da esa enfermedad porque yo tengo, soy joven y trabajo. Las muertes se han producido justamente por no alimentarse bien. A ellos les han hecho ver los microbios, pero no cumplen con las indicaciones, no se hacen tratar, no van al Centro de Salud porque no tienen tiempo, siempre dicen: “esas medicinas que me dan en el centro de salud no me hacen efecto, que me va a hacer esas tonterías de las pastillas”.

Mario es más trabajador que los mismos ninamarkinos, pero también es considerado como el más codicioso, porque se ha hecho propietario de terrazas de absorción hecho por él y otros comuneros. Por el deseo constante y persistente de tener acceso de oportunidades de trabajo, algunos compañeros campesinos como Mario no cejan en conseguir beneficios de las instituciones de desarrollo que ofrecen tales oportunidades. Es el primero en sugerir y posteriormente de exigir que las metas programadas por la institución se cumplan; el mismo lo cuenta:

“Primero hay que fijarnos en K'ucya, hacerles comprender luego Aquwaylla, después Ccasccara, seguido de Cochapamba, después yo les puedo explicar en qué consiste el trabajo acá en Ninamarka. Convencido de las cosas que tenía, pues rápidamente iba con esas ideas a su oficina. Ese ingeniero se iba temprano, ganando todavía en el madrugar a los tordos. Y ciertamente había contactado con las comunidades pequeñas y así ha comenzado la organización. Esas cosas pues esta comunidad no se da ni cuenta como fueron los comienzos del trabajo. Como ya he dicho anteriormente esta comunidad he organizado y he convertido en tres comunidades pequeñas como son Quispecancha [Khuchicancha],

Ninriwarkuna y Ccorpuna. Entonces él me ha dicho: "eso es y quien te ha dado esas ideas", yo le respondí: "yo pienso eso por mi nomás, quiero ganarme el cariño de la gente por ser yerno, claro y si hacemos trabajar por trabajar y el producto que vamos a hacer, que va a pasar va a caer las lluvias que vienen en forma de chaparrón, se lo va a llevar todo el trabajo realizado y, que tal ese campesino no tiene semillas para sembrar, apenas tiene para sembrar en la parte posterior de su casa, ha roturado en las partes más distantes va a estar por gusto, para quien va a ser la vergüenza si no es para nosotros?, eso debemos buscar, no podrías proponer a la oficina de Lima?, podrías decirle a Valentín Sánchez pude destinar presupuesto o no, podrías preguntar".

El hecho que en Ninamarca los comuneros estén divididos por sus creencias y prácticas religiosas, no significa que se encuentren en contradicciones insalvables. Lo importante de estos hechos es que la comunidad se encuentra en cambio acelerado. Cambios que son dinamizados por la presencia de las instituciones Estatales y para estatales y por dentro esos cambios la van acelerando la presencia de los protestantes religiosos; porque:

"Los maranathas que no quieren hacer estos cargos son criticados por los católicos, pero al final todos conviven con sus conflictos, porque también son parientes. En el trabajo de la chacra o las faenas lo hacen "normalmente" hacen ayni entre ellos; aunque en las faenas en el momento de comer su fiambre, estos dos grupos se separan, porque los católicos, después de ingerir sus alimentos piccharan sus hojas de coca."

Otras personas no van a tener las características que tiene Mario. Al contrario, van a ser hasta indiferentes a las ofertas institucionales. Esta relativa indiferencia se ha de traducir en la pérdida de oportunidades

que difícilmente se han de presentar otra vez y, hecho que se ha de traducir en rencores y odios a sus congéneres.

En la comunidad de Ninamarca el jefe de familia se levanta muy temprano. La hora promedio de levantarse es entre cuatro y cinco de la mañana, de no hacerlo serían motivo de crítica y vergüenza para el jefe de familia.

Lo primero que hace es ir a la casa de sus parientes y vecinos a pedir colaboración de trabajo llamado "*ayni*". Esto lo hace porque en días previos deben haber acordado realizar el trabajo, y siendo parte interesada acude a recordar el compromiso. La esposa se queda en la casa para preparar los alimentos de la mañana, mientras los niños todavía duermen.

Además de concertar trabajo con sus vecinos o parientes, el jefe de familia recorre los terrenos que son de su propiedad, ve el estado en que se encuentran sus cultivos, si están dañados, qué tipo de labor cultural agrícola necesitan. Una vez constatado esto, juntamente con su pareja toman las decisiones más adecuadas a realizar durante el día.

Cuando el jefe de familia retorna de las visitas que ha tenido que hacer, su esposa le espera con la bebida caliente que puede tomar acompañado con tostado de maíz, o con un par de panes. Los primeros alimentos de ese día pueden ser complementados con un recalentado del día anterior. Una vez que han tomado estos alimentos proceden a preparar el "almuerzo" de la mañana que va ser consumido alrededor de las 9:30 hasta las 10:30 de la mañana en su hogar.

La esposa, alista a su hijo y su fiambre para llevar los ganados a pastarlos, ya sean vacunos, ovinos e incluso cerdos. Ella generalmente sale cargada del más pequeño de sus hijos. Lleva consigo la rueca o algo que tenga que hilar o tejer poco a poco, por ejemplo, el "*buyto*" que adorna las polleras. Este trabajo ella tiene que hacerlo porque debe completar para la ropa que le falta o a algún miembro de su familia.

Los hijos mayores entre seis y siete años, ayudan a la madre a arrear a los animales, porque estos pueden producir daños en los terrenos de cultivos de los vecinos que se encuentran al borde del camino. Cuando han recorrido una distancia prudencial, los niños retornan a la casa, porque ellos tienen que ir a la escuela.

En los períodos de vacaciones, los niños en edad escolar ayudan a pastorear los ganados, mientras los padres quedan en la casa a realizar sus quehaceres o tienen que trabajar en el huerto o en la chacra de algún vecino, en forma de "ayni".

Para la economía campesina es muy importante que los niños ayuden en el pastoreo de los ganados, porque tiene que ver con su subsistencia. Muchas veces hemos escuchado hablar a los padres respecto de la asistencia de los alumnos a la escuela y la llegada de los profesores:

"Ojalá que no venga la profesora y no haya escuela para que ayudes con los animales". Si los hijos por no hacer una tarea escolar sufren alguna reprimenda fuerte, entonces ellos concluirán que es preferible no concurrir a la escuela para no ser castigado por la profesora."

A continuación, se muestra como es la distribución del tiempo familiar tanto en época de lluvias como en época seca:

Cuadro 8: Distribución del tiempo familiar en época de lluvias.

HORA	EPOCA DE LLUVIA
5:30 a.m.	Ambos esposos se levantan, el varón inspecciona las parcelas individuales.
6:15 a.m.	Encendido del hogar
6:30 a.m.	La esposa prepara el desayuno llamado "almuerzo". Los niños se levantan de la cama.
7:00 a.m.	Toman el mate o la leche.
7:30 a.m.	Todos ayudan a preparar el "almuerzo".
8:30 a.m.	Consumo de papas sancochadas con ají.
9:00 a.m.	"Almuerzo" o comida principal del día.
9:30 a.m.	Conclusión del "almuerzo".
10:00 a.m.	Si las lluvias son torrenciales, se quedan en casa para arreglar vestidos
10:30 a.m.	La esposa lleva los ganados al campo.
11:00 a.m.	Comienzo de las actividades domésticas.
12:00 m.	Descanso, picchado de coca.
5:30 p.m.	Consumo del fiambre consistente en mote y papas sancochadas con ají.
6:30 p.m.	Reinicio del trabajo.

7:30 p.m.	Conclusión del trabajo.
8:00 p.m.	Descanso acompañado de picchado de coca
9:00 p.m.	Preparación de la comida.
10:00 p.m.	Comida acompañada de conversación a veces de cuentos.
11:00 p.m.	Descanso.

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

Cuadro 9: Distribución del tiempo familiar en época seca

HORA	ACTIVIDADES
5:30 a.m.	Ambos esposos se levantan, el varón inspecciona las parcelas individuales.
6:00 a.m.	Despertar de los niños.
6:15 a.m.	Encendido del hogar
6:30 a.m.	La esposa prepara el desayuno llamado "almuerzo".
7:00 a.m.	Toman el mate o la leche.

7:30 a.m.	Todos ayudan a preparar el "almuerzo".
8:30 a.m.	Consumo de papas sancochadas con ají.
9:00 a.m.	"Almuerzo"
9:30 a.m.	Conclusión del "almuerzo".
10:00 a.m.	Aprestamiento y traslado al lugar del trabajo.
10:30 a.m.	La esposa lleva los ganados al campo.
11:00 a.m.	Comienzo de las labores agrícolas.
12:00 m.	Descanso, picchado de coca.
5:30 p.m.	Consumo de huatias o papa asada con ají.
6:30 p.m.	Reinicio del trabajo.
7:30 p.m.	Conclusión del trabajo.
8:00 p.m.	Retorno y llegada a casa.

9:00 p.m.	Preparación de la comida. Una vez en casa, la esposa le espera con la bebida caliente que puede tomarlo acompañado con tostado de maíz, o con un par de panes. Los primeros alimentos de ese día pueden ser complementados con un recalentado del día anterior. Una vez que han tomado estos alimentos proceden a preparar el "almuerzo" de la mañana que va ser consumido alrededor de las 9:30 hasta las 10:30.
10:00 p.m.	Comida acompañada de conversación a veces de cuentos.
11:00 p.m.	Descanso.

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

B) Licor y coca en las faenas comunales. En Ninamarca, por los hechos que hemos observado, no es casual que el primer tema que abordan entre parientes o paisanos que se encuentran de tiempo es preguntar:

"si en tal o cual lugar está lloviendo, si la helada lo ha afectado, o el granizo..."

En la comunidad de Ninamarca, beber licor antes de comenzar con las actividades que demandan esfuerzo físico es importante. Cuando se aprestan a beber chicha o licor casi siempre asperjan dirigiéndose a sus Apus y echan el primer vaso o copa a sus divinidades incluida la tierra.

Las autoridades suelen dar botellas o medias botellas de trago en la faena, al momento del descanso. Le llaman "Trago" a la mezcla de alcohol metílico con agua. Usan alcohol metílico por ser más barato. Una vez que han terminado de beber, quien ha servido hace conocer, públicamente, quien ha convidado, y solicita el agradecimiento correspondiente de los presentes.

Es criticado el hecho que, siendo autoridad, no den licor a los asistentes a la faena. Las bebidas están secundadas con las hojas de coca que se van dando entre todos los concurrentes, mientras descansan y esperan que lleguen los demás al lugar del trabajo.

Respecto a las bebidas alcohólicas, los que lo ingieren dicen:

"claro que tomar mucho trago es malo, pero si beber es voluntario, a nadie pueden embrocarle por la boca cogiéndole de las manos".

Saben que la ingestión de licor, cuando es mucha es dañina, y se piensa que cualquiera que bebe demasiado se vuelve perezoso o puede perder la vida. Por ello, es pertinente preguntarse la razón por las cuales los actores sociales de Ninamarca beben bastante, lo que está generalizado en una gran mayoría de los andes de la sierra sur. El borracho llega al nivel de "machasqa" (embriagado), pasando por el de "sinkasqa" (embriaguez leve) que es el primer estado de embriaguez. El tercero que es el "t'iyusqa" (pérdida del sentido) tiene que ver con el vicio, un estado peligroso en el que incluso pueden perder la vida. Entre el primer y segundo estado, si han cometido hechos que tienen que ver con la moral son tolerantes entre ellos, se perdonan mutuamente y aquí viene lo sorprendente. Perdonan casi todo por ser parientes, porque la familia no solo incluye la nuclear sino también la extensa. La familia extensa se conoce en la comunidad de Ninamarca con la palabra tiyuy, tiyay (que proviene de los términos tío y tía en castellano, que es usado para denotar parentesco sin necesidad de que sea consanguíneo). Todos los niños y jóvenes de ambos sexos saludan a sus parientes, vecinos, mayores con las palabras dichas arriba. Este parentesco con toda la comunidad permite que un ninamarkino que cometió alguna falta en el momento de estar borracho sea disculpado, y es común escuchar justificaciones como:

"¡Habrá sido cuando estaba borracho y no cuando estaba sobrio, Ustedes sabrán disculpar!".

Los agraviados dentro de si piensan:

"Hay que perdonarle, tal vez uno de nuestros hijos (as) pueden caer en situaciones parecidas".

De esta forma se arreglan muchos problemas y este es un mecanismo que hace posible que la vida continúe en la comunidad. Para los ninamarkinos beber licor les permite liberar energías y compartir entre ellos sus problemas, triunfos, alegrías y tristezas. Los más mayores recuerdan los tiempos pasados, los adultos sus esperanzas en el futuro y los jóvenes planean sus próximos acercamientos a las futuras jóvenes casaderas. En la fiesta patronal de San Juan en Ninamarca que se realizó los primeros días de Julio de 1998 se observó cierta licencia sexual de sipas y waynas. Este tipo de licencias también han sido reportadas durante las fiestas de carnaval en enero y febrero de cada año. Durante 1999 no se realizó esta fiesta patronal de San Juan en Ninamarca.

La distribución de trabajo en las faenas es lo más equitativo posible. A aquellos que no asisten a estas actividades les cuestionan y amenazan con sancionarlos. Al final, toda queda en habladurías y reclamos que no trascienden en la práctica. Para las faenas comunales, tanto el presidente como el Alcalde Vara tienen que llevar licor y servir a los faenantes, por eso la comunidad los ha elegido, es una de las funciones de estas autoridades tienen que cumplir.

Función social de las hojas de coca. En la comunidad de Ninamarca, los comuneros en las faenas, asambleas y fiestas al momento de departir coca, se ofrecen tres hojas enteras de coca. Se dicen mutuamente:

"picchayukusun" (masquemos).

El invitado, en señal de agradecimiento tiene que decir:

"racias picchakusun" (gracias, picchemos).

Las hojas de coca son acompañadas con pequeños trozos de llipta. La llipta (alcaloide que endulza el sabor del zumo) va rotando entre los que departen la hoja de coca, Al mismo tiempo que picchan coca, liban licor.

La presencia de las hojas de coca en los cargos patronales también es importante. En el cargo de San Juan, la coca era repartida por puñados a los visitantes que acompañaban a los realizadores del cargo. Los hombres tienen que hacer el servicio, cumplir con sus obligaciones; y al mismo tiempo también lo hacen para estar en paz con sus divinidades. Por eso señalan:

"El santo dirá pues que se le haga oír la misa, no va a decir: "dame comida, sírveme chicha, dame trago, hazme picchar coca". Por el hecho de ser Santo permanece como tal. Solamente hay que velar el día de su fiesta, hay que rezarle, eso nomás quiere el santo. En cambio, nosotros los hombres tenemos que servir a nuestros padres y madres todo lo que comemos y tomamos trago, coca, meriendas y esto para todos para grandes y chicos. Servir a los mayores, eso es pues el hecho de ser "runas" ellos están sirviendo y al Santo le hacen misa nada más".

Rudeciendo uno de los pioneros de la comunidad puntualiza:

"Dar y recibir tres hojas enteras de coca, es símbolo de respeto y cariño, agradecimiento a los Apus. Estas hojas viabilizan una conversación dulce y amena. Picchar estas hojas es para saber si tiene sabor dulce o amarga"

Las tres hojas de coca llamada k'intu que se dan mutuamente significa mantener una situación de equilibrio a las personas, en una situación de apertura al diálogo, siempre que las partes se sientan satisfechas. Al final, una vez que las personas han interactuado dejan que las partes queden en otra situación abierta para encontrarse nuevamente.

Alberto respecto al acto de dar y recibir las hojas de coca con las dos manos nos hace conocer:

“La coca no hay que recibir con una sola mano, es falta de respeto. Por nosotros mismos pedimos el fracaso, por ejemplo, todos deseamos que nuestros negocios marchen bien, nosotros no pensamos, tenemos un plan en la mente, repentinamente podemos enfermarnos de algo y eso de recibir con una sola mano es mala costumbre no es bueno. Hay que recibir siempre con las dos manos, si lo haces de esa manera pues es como si estarías recibiendo bendiciones. No hay que burlarse con la coca no hay que hacerse que uno sabe mucho. Por eso, cuando van a pedir la mano de la mujer y si algunos no quieren soltar a sus hijas, derramaban hojas de coca, así que cuando tienen en mente emparejarse con esa persona que está pensando no lo logra no se produce la relación sino al contrario con la persona menos deseada se juntan y adquieren las cosas que quieren así es eso”.

La empatía que se consigue a través del intercambio de hojas de coca se ve bloqueada cuando ocurre un hecho de violencia verbal y física en estado de sobriedad. Esto ocurrió en septiembre de 1999, cuando la familia de Mariano y Alberto llegaron a los insultos y golpes, motivo por el que dejaron de departir coca para picchar.

Los ancianos de ambos sexos tienen la costumbre de consumir demasiada cantidad de hojas de coca. Dicen que es el “pan”, al alcaloide lo denominan “queso”. Los que tienen la costumbre de picchar demasiado

suelen recomendar que solo les llevemos estas hojas sagradas y, no importa que otras cosas no le obsequiemos.

Los paqus o curanderos que también son católicos, llaman a las divinidades con el vino, el licor y sobre todo con las hojas de coca:

“lo único que ponemos son hojas enteras de coca llamada k'intus para la tierra, sabemos los nombres de esas tierras y de esa manera escogemos esas hojas, nada más”.

Las hojas de coca sirven también para rastrear, para diagnosticar los males que pudiera padecer algún comunero. Al respecto Alberto refiere un hecho:

“Una vez cuando Alejandro estaba con cólico, Toribio le había curado diciendo que en la barriga tenía uraña, tomando trago había tratado de curarla. Alguien había sugerido: “mejor por qué no le avisamos al promotor?” [En el caso a Alberto]. Él había respondido “que cosa va a hacer ese tonto”. Había mirado las hojas de coca: “aquí esta, es cierto va a sanar”. Así cuando estaba amaneciendo el hombre había fallecido, no habían salido los gases, tampoco había eructado por la boca, con la barriga hinchada ha muerto. Él decía “es uraña de la barriga”, había tratado de curarlo. Para el levantamiento del cadáver de hecho tenía que venir donde mi”.

En las desgracias personales que pueden ocurrir con algún comunero, por ejemplo, un deceso, los visitantes y acompañantes esperan dentro de la casa mascando coca, comentando las virtudes de la difunta y, de vez en cuando tomando licor de 20 grados en tazas de plástico. En el acto de picchar la coca, se van dando mutuamente hojas enteras de coca que pueden ser en número de 3 o 4, entre ellos y diciendo:

“picchemos coquita”.

El otro tiene que responderle:

"gracias compadre, gracias".

Si hay alguien que les da coca en regular cantidad para todos los asistentes; a todos les dan haciendo conocer que es obsequio de tal o cual persona.

En Ninamarca ocurrió el deceso de la madre de Santos. Los técnicos del Centro de Salud concluyen que ha muerto de pulmonía y bronquitis. Además, que los técnicos de Salud comentaban entre ellos que la muerte se produjo por Tuberculosis (TBC). Por eso, a los que observan el cosido del pecho de la difunta luego de realizado la autopsia les dicen:

"Es por no alimentarse bien, por ingerir alcohol por no preocuparse de su salud, que deberían ir a chequearse periódicamente a Viscochoni".

Los vecinos, parientes y gente que viene por curiosidad, se constituyen en el lugar para dar los pésames correspondientes a los deudos licor y hojas de coca. A su vez entregan al responsable de la confección de la ropa, unas varas de bayeta, un bultito de hojas de coca, media botella de licor, una tijera, aguja e hilo para la mencionada confección. El licor es "t'inka"²⁷⁷ y las hojas de coca llamado "k'intu", para que hagan realidad el "waqcha p'acha".

En horas de la noche, luego de haber recibido la caja mortuoria de los comisionados hay que hacerles descansar y le agradecen con licor y una porción de coca. Después de unos 30 minutos colocan a la difunta en la caja. La aseguran. Los deudos se desesperan, lloran, las otras mujeres les acompañan en el dolor. Mientras, en otro lugar, Don Mariano, Julián, Félix y Nazario que han sido designados como integrantes de una comisión

²⁷⁷ Licor de media o botella entera que se da en señal de agradecimiento por el trabajo realizado. También se puede dar como adelanto por el trabajo que ha de realizar.

“especial” para confeccionar la “wakcha p’acha”²⁷⁸. Todo el tiempo están masticando hojas de coca acompañado del alcaloide llamado “llypta”, elaborado de la ceniza de los tallos de quinua, intercalado con bebidas de licor fuerte; porque creen que la difunta les va a “qhayqar” o contagiar el mal de viento.

En las fiestas patronales el consumo de las hojas de coca es importante, incluso los músicos tocan “diana”. Por el hecho que se encuentran entre los dos carguyoq, el misayuq y el responsable de la danza de los qullas. *“tenemos la costumbre de permanecer ahí y momento en el que se comparte el trago, las hojas de coca, es decir, están presente los dos grupos”*. Todo eso se hace con intervalos de los toques de diana que es señal de alegría para todos. En ese momento hay intercambio de saludos, abrazos, todos se desean parabienes, porque se trata de una celebración general.

Al principio los jóvenes rechazan el acto de picchar y beber licor. Mario cuenta lo siguiente:

“Poco a poco hablábamos con los mayores me hacían bromas, ellos tomaban trago, picchaban coca con la boca todo verde nomás ya, yo no me acercaba a ellos. Poco a poco con el paso de los años creo que estoy ahora peor que ellos. A mí me han comprometido a una serie de cosas, tales como: hacer cargos, ser autoridad. Ellos pues picchaban coca, lleno de la boca en los dos carrillos, después tomaban trago, daba asco lo que hacían, así poco a poco tomábamos y todas esas cosas ya no te das cuenta. Los viejos antiguos cuando estaban borrachos hasta con moco en la cara y la boca están hablando, si te alcanzaban chicha en la taza podías ver restos de hojas de coca masticada. Pero esas cosas los hombres antiguos

²⁷⁸ Indumentaria de pobre o huérfano.

valoraban y así te respetaban, si te limpiabas te empezaban a odiar, eran malos si te las limpiabas, les causabas desconfianza”.

Además, señaló que la forma de recibir las hojas de coca debe hacerse con todo respeto con las dos manos, no importa que te la de tu peor enemigo. Al respecto el ex regidor mayor Alberto menciona:

“Repentinamente podemos enfermarnos de algo y eso de recibir con una sola mano es mala costumbre no es bueno. Hay que recibir siempre con las dos manos, si lo haces de esa manera es como si estuvieses recibiendo bendiciones. No hay que burlarse con la coca no hay que hacerse que uno sabe. Por eso es que cuando van a pedir la mano de la mujer y si es que algunos no quieren soltar a sus hijas, derramaba hojas de coca, así que cuando tienen en mente emparejarse con esa persona que está pensando no lo logra no se produce la relación sino al contrario con la persona menos deseada se juntan y adquieren las cocas que quieren, así es eso.”

En otras comunidades de la provincia de Espinar denominan a la botija de chicha con el término quechua de “unquq”²⁷⁹ por el hecho que está en estado de fermentación. A mujeres embarazadas se suele denominarlas con ese término.

En la provincia de Canchis a la papa lo denominan “phucha mama”, a las habas “tutu mama”, al trigo “quri sunqha”. En las actividades de siembra y cosecha se suele dirigir a estos productos con sus nombres sagrados, el soldado [trabajador] que no lo haga se hace merecedor de multas pecuniarias que los destinan para la adquisición de licor.

²⁷⁹ Que espera, mientras permanezca en proceso de crecimiento y maduración.

3.4.2 LA AUTORIDAD A TRAVES DE LA ORGANIZACIÓN COMUNAL, PARTIDOS POLITICOS Y REPRESENTACION DEL PODER

El concepto de poder en la comunidad está asociado a la cantidad de tierras acumuladas, cargos realizados (altarero, misayuq y alcalde vara) y relaciones de compadrazgo establecidos ya sea por corte de pelo, matrimonio, bautizo y confirmación. Los que han alcanzado esta posición social son los que dirigen y lideran en la comunidad.

Los cargos realizados deben ser:

- a) Misayuq. - Es la persona que está encargada de mandar a hacer una misa en Paucartambo para el patrón de San Juan, cuya estatuilla deberá llevarlo en andas.
- b) Qapaq qulla. - Es la persona que debe conseguir los bailarines para esta danza para que bailen ante la imagen de San Juan.
- c) Altarero. - Es la persona que debe colocar la bandera peruana y el altar para el patrón San Juan frente a la capilla.

Y para realizar el cargo de Alcalde Vara es necesario pasar por los tres cargos señalados más arriba. Realizar este cargo significaba tener no sólo el respeto, sino todo el poder necesario para hacer y deshacer en los asuntos comunales e interfamiliares.

Los ninamarkinos que no realizaron los cargos, pero que tienen algún tipo de educación escolar, desempeñan el cargo de secretarios porque ellos pueden escribir los libros de actas, oficios y memoriales con todas sus limitaciones. Como ellos aseveran:

"Estos son papeles que hablan...", y comprender lo que dicen es muy importante".

En la práctica estos son los que determinan algunas decisiones, que la autoridad comunal, por no saber leer, acepta.

El poder es representado por los comuneros como algo que solamente los "mistis" pueden alcanzar, o aquellos que han estudiado bastante, o han seguido estudios superiores en las universidades. Piensan que el poder es algo que tal vez sus hijos pueden acceder y alcanzar, pero con mucha dedicación al estudio, con bastante tiempo y con buena alimentación, con esa esperanza les ponen en la escuela.

Consideran que no pueden acceder al poder porque no se han preparado adecuadamente, por la pobreza en el que están sumidos y porque sus padres no tenían condiciones de poderlos apoyar de la manera más conveniente. Consideran también que no se pierde nada con probar suerte, y quisieran que sus hijos alcancen lo que han logrado los mistis.

En la misma comunidad se ejerce el poder y tienen acceso a él, desde el momento que la administración de recursos gira en torno a personas que cuentan con los recursos de producción necesarios para sobrevivir y tener excedentes, o de personas con cierto nivel de instrucción que la mayoría de la comunidad les reconoce. Pero existe el fenómeno que la mayoría de ninanmarkinos, cuando tienen oportunidad de ejercer poder, no quieren asumirlo.

Usualmente, los más ancianos suelen tener cierta desconfianza de las nuevas generaciones que han tenido la oportunidad de ir al colegio, pues afirman: *"los tiempos han cambiado"*.

Los cambios con respecto a la organización comunal son inevitables. Hay consenso de legitimar solo a la directiva comunal, a pesar que las autoridades de la Provincia de Paucartambo, encabezado por el Subprefecto, han realizado muchos intentos de propugnar el fortalecimiento de los Alcaldes Vara.

Estar organizado en una comunidad, implica cumplir una serie de obligaciones y también hacerse merecedor a derechos. Recordando a las responsabilidades que los hombres tienen en la comunidad, el mismo sigue argumentando:

“Nosotros podemos decir "allin runa" a aquellos hombres que van a las faenas, que sean cumplidos, a aquellos quienes en buena forma podemos hacer comprender a chicos y grandes "oye anda pues a las faenas, para que te haces empadronar, has entrado para que seas buen hombre" [allin runa] eso es lo que quisiera decirles, como "un solo hombre" andaríamos y no como cuando nos emborrachamos empezamos también a hablar: "yo soy tal o cual persona, soy así, así soy ...". en una asamblea quisiera hablar con los demás compañeros sobre estas cosas, podríamos darnos buenas ideas, y no es para enojarnos ya tengamos o no poseamos tierras, "hay que seguir, para el hombre que cumpla van a haber nomás cosas, esos son las cualidades de ser buen hombre o "allin runa", eso es lo que está faltando aquí, gente que encabece, somos varios pero no tenemos la mentalidad suficiente, de mi tengo mayores como son Félix, Luis, Valentín a todos ellos quisiera pedirles el favor de conversar con todos ellos y de esa forma podemos llevar a cabo mejor nuestras faenas, eso nomás profesor.”

A) Los alcaldes vara. La organización social en Ninamarca presenta tres tipos de autoridades, lo que la hace particular en la zona:

- a) un teniente gobernador que representa al subprefecto provincial y al Ministerio del Interior.

- b) Un presidente de la comunidad y un grupo de directivos que lo acompaña, que es fruto de la ley de Promoción y Desarrollo agrario promulgado por Belaunde Terry en su primer gobierno (1965 – 1968), y;
- c) Un "Alcalde Vara" con sus dos regidores (Regidor Mayor y Regidor Menor). Según los Ninamarkinos:

“De esta forma hay respeto entre la gente. Cuando los regidores soplan los "pututos" (concha spondilus), concurren a la convocatoria del Alcalde ya sean a las faenas comunales o asambleas". La principal función de éste, en los carnavales tiene que organizar un convite a toda la comunidad, la misma que consiste en mandar preparar puchero²⁸⁰, distribuir chicha, licor, y repartir alimentos a todos los integrantes de la comunidad, principalmente a las ex autoridades incluido los niños y ancianos”.

Un caso particular en Ninamarca, y que llama la atención, es que no acostumbran celebrar el día del reconocimiento de la comunidad como tal por parte del Estado, como en otros lugares. Aunque han olvidado que es el 5 de diciembre, ellos la consideran intrascendente, no es necesario celebrarlo porque no son producto de la desmembración de una hacienda. En efecto, Ninamarca no es resultado de la aplicación de la ley de Reforma Agraria, sino que:

“esta comunidad siempre había existido. Primero fue marka, luego ayllu, seguidamente parcialidad y ahora comunidad.”

Tenemos que señalar que la comunidad, antes de su reconocimiento se encontraba dentro de la jurisdicción de la hacienda de Umasbamba; aunque ésta no ejercía derecho efectivo de propiedad, por lo menos así era considerado.

²⁸⁰.- Alimentos que se preparan y consumen en la semana de carnavales.

Cabe señalar que, con la Ley de Reforma Agraria, se planificó que las comunidades iban a ser socios de una SAIS (Sociedad Agraria de Interés Social), o simplemente cooperativas comunales, razón por la cual se crearon los consejos de administración y vigilancia, por lo que para las cuestiones formales de representación ante las diferentes oficinas estatales y para estatales han tenido que formar la directiva de la comunidad. Sin embargo, lo más importante aquí en Ninamarca (por lo menos en términos locales internos) es el cargo tradicional de Alcalde Vara con sus respectivos regidores, cuyo objetivo principal es ayudar en el trabajo y el cuidado de los recursos naturales de la comunidad.

Ejercer el cargo de Alcalde Vara es muy importante, y es una forma de hacerse reconocer dentro de la comunidad como personas. El actual Alcalde Vara es migrante de la provincia de Canchis, y es casado con una ninamarkina, por ello puede residir en Ninamarca y ser Alcalde Vara. Asumió el cargo en el mes de abril de 1998, y no en febrero, durante carnavales, como tradicionalmente se hacía.

Otra de las comunidades que aún mantienen la organización de autoridades como los Alcaldes Vara son los de Huatocto. Mario nos hace saber:

"Los de Ccatcca (Ocongate Quispicanchis) también están en proceso de volver a formas antiguas de organización comunal, están volviendo a reconocer a sus autoridades tradicionales, como lo que ocurre en Ninamarca. Aunque esta forma de organización "sobrevive" a pesar que ya se había consentido su desaparición".

El Alcalde Vara porta la Vara Mayor y cada uno de los regidores una vara mayor y un pututo. Las autoridades tradicionales portan tres varas y dos pututos. Los pututos deben ser "macho y hembra" y simbólicamente representan al mismo tiempo a dos hermanos "mayor y

menor" respectivamente, además de ser izquierdo y derecho. El Regidor Mayor debe estar a la Izquierda y el Regidor Menor a la derecha.

En Ninamarca, ningún Alcalde Vara ha obtenido la vara por herencia. Por ello, sus Alcaldes Vara deben obtenerlas de otras comunidades a través del ayni, acudiendo sobre todo a la comunidad de Huassacc en Huancarani. Cada Alcalde nuevo y sus respectivos regidores, se ven en la necesidad de gestionar y alquilar estas varas y pututos porque no tienen capacidad económica para mandar hacer una vara de chonta cubierta de plata. Está prohibido que las varas se las ponga como de lugar, tienen que mantenerse en posición vertical. Tampoco pueden hacer un hoyo y colocarlos con apoyos.

El regidor mayor se desplaza por delante del alcalde vara al lugar del trabajo tocando el pututo convocando a la gente al trabajo. En otros momentos anuncian la conclusión de los trabajos o simplemente anuncian el desplazamiento de estas autoridades. A la llegada también tocan los pututos. De modo similar en el descanso. Para iniciar el trabajo y al término de la jornada también tocan por tres veces los pututos.

El orden de desplazamiento de estas autoridades es como sigue:

- a) Primero va el regidor menor,
- b) Segundo el mayor,
- c) Tercero el Alcalde vara.

Si no respetan este orden, los faenantes pueden imponerles "*multa*" (dinero que servirá para comprar licor) por quebrantar lo que siempre se acostumbraba, y estas autoridades tienen que atenerse a las consecuencias, ya que la mayoría está ávida de beber licor. Esta bebida es un mediador al que recurre la gente muy a menudo y hace que las personas

que se ponen en interacción logren sus propósitos. De alguna manera, el compartir licor los mantiene en una situación de "equilibrio social".

Julián, ex autoridad comunal, hijo de Domingo, considerado como uno de los fundadores de la comunidad, refiere hechos relacionados a los "varayoq"²⁸¹:

"El cargo del alcalde vara era desde el tiempo de nuestros abuelos, mi padre también era varayoq, tenía sus respectivos regidores en esta comunidad; no sé cómo mi papá no había hecho como debía ser. Ser varayoq comenzaba desde el juego de los carnavales, ahí se hacía el juramento, no sé en qué habrá fallado, testigo es mi hermano Juan, el mismo alcalde de Paucartambo hacía llamar a una faena general, igual el mismo Subprefecto, mi hermano entró a la faena; entonces les había preguntado: "por qué no existe Alcalde en la comunidad?". La gente le había respondido que "Domingo debe hacer el cargo de Alcalde, pero no quiere hacerlo". El subprefecto había preguntado: "Está aquí Domingo?". "No, solamente se encuentra su hijo".

Una vez frente a él, me dice:

"Inmediatamente van a hacer nombramiento"; así que había nombrado a sus regidores. Todos entraron a Paucartambo, de esa manera les había nombrado para que en la comunidad ellos sean las autoridades. Así ha comenzado de nuevo. Yo me he dado cuenta en mi padre desde esa fecha, por turnos de mayor a menor los "hacia sentar" [asumir el cargo de alcalde] de igual forma a las mujeres. Cuando un hombre mayor de edad que es Alcalde va a hacer sus necesidades, debe acompañarle su regidor y si la esposa del alcalde va, de igual forma la mujer del regidor debe hacer lo mismo,

²⁸¹ El que tiene la vara, simboliza don de mando y autoridad en la comunidad, apareció en la época colonial.

acompañar a hacer sus necesidades, tiene que arreglarle la montera, limpiarle la boca; así era el respeto”.

Más adelante el mismo ex alcalde, menciona lo que sigue a continuación:

“Todas estas costumbres nosotros hasta ahora no podemos olvidar. Así, casi todos fueron Alcaldes vara sucesivamente; yo estoy con mi razón [yuyayniyuq]. De Don Isidro el ser Alcalde nuevamente ha desaparecido. El padre de Tiburcio no sé cómo tampoco ha querido hacer el cargo de alcalde. Nuevamente yo he entrado a la faena en representación de mi padre a Paucartambo, había ido también don Santiago, igual don Felipe. Cuando estaba de subprefecto Víctor. A los dos nos ha preguntado: "por qué no hay alcalde en Ninamarca?". Esa vez nos dijo: "Don Sebastián debe hacer de Alcalde, pero no lo hace". El subprefecto dijo: "Entonces en esta comunidad no hay autoridades, quien entonces va a ordenar"?. Ciertamente solo cuando tocan las bocinas o "pututos o q'ípas" convocando a las faenas la gente vamos presurosos, ¿no es cierto compañeros?".

Haciendo una rememoración más detallada, como una forma de informar a las generaciones de jóvenes en la comunidad:

“Así es compañeros, yo también casi a medio año para la fiesta de Santa Cruz (3 de mayo) he recibido mi nombramiento, mi padre no sabía nada, yo iba a ser regidor, ellos estaban en Cusco. Así que, a la fuerza, el señor Víctor cuando nos ha nombrado, hemos venido esa noche; posteriormente hemos retornado a Paucartambo, con nuestras monteras, no teníamos poncho. Llevando las bocinas, arreglando las varas. Hemos entrado nuevamente a recibir el nombramiento formal, así nuevamente el ser alcalde vara ha comenzado”.

Obviamente con las dificultades que presentaba desempeñar el indicado cargo:

"Ciprian nuevamente ha promovido el cargo de Alcalde de lo que ha desaparecido. El sostenía: "quién va a acompañar al presidente de la comunidad, cuando el alcalde llama a faenas con la bocina, pues recién la gente va a concurrir, solo así se logran las cosas, acaso vamos a desaparecerla!". Ante esto todos dijeron "si pues". En una asamblea de la comunidad se ha comprometido "yo voy a hacer el cargo". Yo, ya no quería: "como ya no quieren hacer el cargo de Alcalde mejor lo olvidaremos definitivamente". Así pensaba".

"Estaba siguiendo el cargo de Alcalde, de ahí hizo otro hombre, nuevamente me ha tocado. Ese año teníamos un problema. Estaban llevando la carretera a Umasbamba, esas fechas vinieron los del proyecto Sierra Centro Sur, cuando querían hacer pasar la carretera detrás de mi chacra, ahí yo estaba tomando con un representante de Umasbamba: "actualmente están proyectando la carretera a Umasbamba por detrás de la escuela"; yo dije: "cómo?, ¿cómo es posible que por la mitad de mi chacra pasé la carretera y lo dividan?, a ver dónde está?". He salido. No estaba muy ebrio, había tomado 3 o 4 copas, el ingeniero había estado ahí. Le pregunte: "cuáles son las razones por las que la carretera vaya a pasar sin autorización sin que haya tampoco alguna acta por mi chacra". Yo renequé. El me respondió prepotentemente, pero yo tampoco no cedía en mis demandas".

"Nosotros también estamos trayendo esta carretera, que llegue al centro educativo de Ninamarca, que vaya por allá. Estas tierras son mías, pero que no divida a mi chacra. Si nuestra carretera llega a la escuela, que lleven la carretera por encima o por debajo, no atajamos, es libre...". Así le dije. Recordaran Uds. compañeros que era la siembra de papas, así que los ingenieros esa fecha dijeron:

"Este hombre había sido lisito siempre, que haga el cargo de Alcalde", no pude hacer nada. Hice el cargo de alcalde, me comprometí, hice ese cargo en esta comunidad, el año anterior mi regidor fue Marcelo, pienso que en buena hora he entrado y he cumplido con la obligación de ser comunero hermanitos".

"Con todas estas cosas estas costumbres todavía de los incas no podemos ni queremos hacerla desaparecer, no puedo olvidar el ser Alcalde Vara. Con todo eso la gente en esta comunidad era bien organizado bien unidos, para hacer un cargo, para una faena, en forma rápida la gente se reunía "Tú vas a hacer el cargo: Ya listo papá". Así era la gente de esta comunidad. Siete hombres nada más habían transformado el ayllu de Ninamarca a una comunidad como es actualmente".

Como hemos leído más arriba, entre los actores sociales de Ninamarca se ha mitificado la idea que los alcaldes vara tienen su origen en la sociedad incaica. Pero este antiguo mecanismo de control social o de gobierno, como parte del concilio Límense se transformó en un mecanismo para controlar a los habitantes, y en la actualidad se concibe como un instrumento de ejercicio de poder por parte del Ministerio del Interior, razón por la cual mencionan al subprefecto de la provincia.

En Ninamarca a los Alcaldes vara no les está permitido que sopleen el pututo. De hacerlo, recibirían críticas de la gente.

Las funciones del Alcalde Vara y del Regidor Mayor y Menor están debidamente determinadas, haciendo que hecho que estas autoridades:

"en lo posible deben siempre coordinar".

Las esposas de estas autoridades se convierten automáticamente como Alcaldesa, Regidora mayor y menor

respectivamente. A su vez ellas en el grupo de las mujeres asumen sus roles, conversan, se dan hojas de coca y beben, si se encuentran en faenas, fiestas, asambleas o reuniones.

Un profesor de Umasbamba observa:

"Lo de las varas es del tiempo de los incas, en Umasbamba ya no hay nada de eso, y al parecer tampoco ha existido por ser hacienda."

Se puede observar que las varas en su parte superior tienen cruces y adornos repujados en latón. Los originales serían de plata. El Alcalde vara antes de levantar o guardar la vara, le da un beso, acompañado de un aliento, y entre dientes murmura algo que tiene que ver con el permiso o el agradecimiento cuando han concluido con el trabajo.

El regidor mayor, denominado también maestro, así como el regidor menor, tienen la obligación de repartir el licor a todos los asistentes a las faenas comunales o asambleas. Aparte que cada miembro de la directiva tiene que dar su aporte en licor a los asistentes en las faenas y asambleas. En la tarde, cuando todo ha terminado, las esposas de los Varayoc hacen lo propio.

No es posible que cada uno se sirva "*como quiera y pueda*", tiene que haber alguien que escancie el licor, caso contrario cada uno se servirá lo más posible, entonces se corre el riesgo que no alcance para todos, lo cual van a crear resentimientos, es decir, el licor tiene que repartirse lo más democráticamente posible.

En cierta ocasión retornamos de Paucartambo a la comunidad a las 13:15 horas juntamente que las autoridades tradicionales. En el paradero, el regidor mayor clava las varas de mando, de este a oeste. El más antiguo sugiere este orden. Primero va la vara del Alcalde, seguido del mayor y finalmente el menor. Los regidores mayor y menor soplan sus

pututos por tres veces consecutivos con previa autorización del Alcalde y acomodan los pututos dándoles un beso y aliento, al tiempo que dicen:

"residan riypa kunkan bocinas maestroy"; nuevamente: "residan riypa kunkan bocinas maestroy". Traducido quiere decir: Residan [descansen] maestros, voces y bocinas del rey²⁸².

Alberto que se desempeñara como el último Regidor Mayor, cuando le pedimos que explique sobre las palabras sagradas: *"residan, maestros y bocinas del rey"*, nos dice:

"Respecto al decir "residan maestros voces y bocinas del rey". El alcalde manda de la siguiente forma "A ver maestro ponle una" y los regidores tenemos que decir: "maestro con tu permiso las voces y bocinas del rey voy a tocarlas" o bien "con permiso de la mesa de cuatro esquinas, voy a tocar las voces y bocinas del rey". También puede ser de esta otra forma: "bueno, con el permiso de los padres y madres, grande y pequeños voy a tocar las voces y bocinas del rey", es como si estarías pidiendo permiso de nuestro señor, así es."

"Dicen que el rey era pues todopoderoso. En esa época existía la "Kawsilla"²⁸³. Tenías que obedecer todo, si no obedecías te quitaba la tierra y le daba a otro. , era todopoderoso seguro pues los incas tenían a su rey. Por seguir sus pasos, tratar de imitarle, a él pues le hablaban y hasta ahora todavía hablan. Por el hecho que ha existido ese rey es que nosotros los campesinos ahora existimos, así decían."

²⁸².- Cuando hablan del "rey", recuerdan a los pioneros, fundadores de la comunidad que se difuminan en el pasado y muchas veces ya mitificados; en nuestro caso el "teniente gobernador que era el "ruq'i".

²⁸³ Autoridad tradicional ligada al poderío inca, se encargaba de repartir las tierras de acuerdo a las necesidades de las familias. Sylla era un clan mandinka que ejercían de jueces civiles y religiosos en el Imperio Mali (<https://es.wikipedia.org/wiki/Gbara>).

Así que en esa vara todavía los más antiguos habían creído: "el señor haga la justicia". Tenían la costumbre de hacer juramentar poniendo por delante las varas, haciendo los careos correspondientes. Así que el falso testimonio te lleva a perder todas las riquezas que uno tiene".

Finalmente, aseveran que:

"de las varas salen el respeto de los menores hacia los mayores".

La vara mayor hay que colocarla pensando en el lado por donde sale el sol. Cuando hay gran cantidad de gente hay que respetar ese mismo orden, la vara más pequeña debe estar al lado por donde se oculta. Los regidores tenemos que permanecer parados y seguidamente tienes que recibir la vara del Alcalde, besándolo con respeto. Dicen que la vara antigua era un ser que castigaba, si es que robas algo, y en la comunidad existe siempre una persona vieja que sabe rezar.

Discursos en la elección de un nuevo alcalde vara.

Seguidamente vamos a observar los acontecimientos que ocurrieron en la designación del nuevo alcalde vara que recayera en la persona de don Sabino, cargo que jamás ha desempeñado con el riesgo de desaparecer definitivamente:

"Pero miren todos Uds. don Andrés ya ha hecho el cargo de regidor, le falta hacer el cargo de Alcalde nomás ya. Le toca a él. De las personas mayores le toca, ya no puede escapar, tiene que hacerlo, el próximo año".

Interviene el ex presidente de la comunidad don Julián:

“Nosotros no debemos portarnos así. Si nuestros mayores son nuestros padres y ellos nos están ordenando, entonces hay que cumplir. Aunque seamos solamente tres o cuatro personas. Entonces ellos pensando quien es buena persona, viendo a quien le toca podemos elegir y nombrar. No puede ser que año tras año estemos diciendo "todavía no", "será el próximo año". Hacer el cargo de Alcalde Vara, es una obligación de manera que facilite los trabajos de las faenas de la comunidad. Cuando escuchamos el sonido del pututo es cuando nos movilizamos a las faenas, caso contrario nadie hace caso a nadie. Cuando el pututo deja oír sus notas entonces la gente dice: "ya está, el alcalde ya está yendo", no importa, aunque sea tarde, así es hermanos, es mi palabra, gracias.”

Agrega Don Juan:

“Compañeros ese cargo deben hacer siempre las personas mayores. Así debería ser. Si me toca a mí, tengo que hacer ese cargo. No voy a escapar a ninguna parte. Yo opino que don Andrés y don Francisco deben cumplir, todos saben que ellos son mis mayores. Como saben todos, a mí a un menor me han elegido para ser presidente del comité electoral, ¿acaso solamente unos cuantos vamos a entrar a los cargos?”

Entonces el resto empieza a murmurar:

"Qué pasa? ¿Acaso a él nomás hay que quererle?". Así que de una vez compañeros hay que decidir por cuál de ellos. No es como antes cuando unos pedimos y otros damos los alimentos que preparamos. Lo importante del alcalde es para las faenas, para que nos conduzca, para eso nomás es pues compañeros. Sabemos que eso es: "cuando uno va delante y, detrás de él vayan los posteriores" para eso nomás es pues compañeros, por eso necesitamos al alcalde. Si no es así, entonces la gente está diciendo: "acaso todavía va él,

tampoco el otro, los del otro lado peor..."; así estamos tardando más y más, eso sería todo."

Una vez hecho la elección del nuevo alcalde vara. El teniente gobernador le abraza al nuevo alcalde vara que ha caído en esta ocasión en la persona de Sabino y, la autoridad le exhorta:

"Los comuneros de Ninamarca por mayoría de votos ha decidido que tú seas la próxima autoridad, ellos quieren que seas el próximo alcalde, disculpa papá. Seguro que vamos a estar siempre junto contigo, estaremos detrás de ti, tenemos que seguirte..." La concurrencia aplaude en señal de alegría. Seguidamente otros le abrazan, al tiempo que esgrimen argumentos en favor de haber aceptado el cargo: Así es la suerte, lo que está a tu alcance puedes nomás, tienes que cumplir en todo aquello que sea correcto hay que mandar no será de otra manera, no es cierto "papicha"²⁸⁴?"

Otros comentarios expresados por los concurrentes, son los siguientes:

- *"Seguro que para el próximo año pues vas ser nuestro "padre y madre", nosotros de acuerdo a nuestras posibilidades estaremos junto a ti, en buena hora y, gracias papá, en fin, la comunidad te ha elegido".*
- *"Nosotros pues vamos a estar junto a ti, andaremos junto a ti, eso es todo, gracias". Siguen otros quienes también le desean buena gestión:*
- *"Tú tienes la facultad de exigirnos y entonces nosotros caminaremos junto a ti, gracias papá"*

²⁸⁴ En castellano, papáito.

- *"Papá, es el servicio que hacemos en nuestra comunidad, los padres y madres de esta comunidad se han fijado en ti, a un joven que se ha decidido, los próximos años nosotros vamos a hacer nomás, gracias papacito"*
- *"El próximo año te toca, lo que mandes y ordenes pues vamos a hacer nomás."*

Todos le han abrazado y deseado parabienes para la gestión del nuevo alcalde vara. Antes de elegir al regidor mayor y menor, don Sabino expresa las siguientes palabras:

"Si Uds. se han fijado en mi persona entonces, les voy a pedir el favor. Uds. saben que mis hijitos están en el Cusco, los chicos de esa edad hay que atenderlos, no vaya a ser que por esas cosas me digan algo. No es por alabarme, la gente sabe que allá se necesita dinero y más dinero, no como acá en nuestra comunidad. Es aclarar las cosas; no vaya a ser que digan: "él ha entrado y asumido el cargo en forma fácil y ahora no aparece, nadie lo representa"; pueda ser que haya habladurías de ese tipo. Y, desde antes les voy a pedir el favor, además que a los mayores me están haciendo ganar en la votación. Por otra parte, puede ser que digan: "por tu voluntad, por ti mismo has entrado a ser alcalde, a ti mocoso quien te ha dicho que hagas el cargo, si de los mayores todavía había...", cualquiera de Uds. papacitos pueden hablar de esa forma, les voy a pedir el favor a todos ustedes. Nosotros de acuerdo a nuestras posibilidades estaremos apoyándoles, siendo menor tendré que ordenarles a Ustedes los mayores. Poniéndose en vuestra consciencia, Uds. me harán caso y de igual forma voy a esperar vuestra sugerencia y opinión, les haré caso "taitas", eso es todo".

El regidor menor Valentín, nos cuenta cosas de los varayoc:

“Los Alcaldes ahora son así nomás ya. Antes tenían que estar con sus monteras tipo "k'allampa"²⁸⁵, las varas hay que llevarlas con sumo cuidado no hay que golpearlos o hacerlos caer, era fastidioso”.

Más adelante preguntamos sobre el tamaño de estas varas, al cual Alberto nos dice:

“Uno es del alcalde el cual hay que respetar, es la vara más grande, le sigue en importancia el del regidor mayor y al final el del regidor menor”.

Como en cualquier sociedad, los intereses personales, familiares y comunales están latentes; todos son diferentes a todos. Las coincidencias se unifican solo cuando hay intereses familiares comunes que atraviesan esos intereses, como señala Mario:

“Esa fecha Don Julián era atendido a su persona, convenció a las otras autoridades diciendo: "lo mejor que podemos hacer es plantar eucalipto a dichos terrenos, cómo es posible, no puede ser que esos terrenos vuelvan a Umasbamba", así deseaban plantar eucalipto en terrenos exclusivos para agricultura”.

Con relación a lo anterior está el rechazo y celos por los extraños que según los ninamarkinos:

“De buenas a primeras vienen aprovecharse de la comunidad”

Lo anterior tiene que ver con la manera de ser de las personas y Alberto sostiene que tanto en el medio rural como en las ciudades hay personas malas y buenas:

²⁸⁵ Sombrero que tiene la forma de hongo.

“La gente de las ciudades, algunos son buenos. Algunos tienen compasión de uno, otros no; trabajas ni siquiera quieren pagar. Otros caballeros, si son de otros lugares son malos, si son originarios del lugar tienen compasión”.

Más adelante reitera:

“Hay siempre gente de los mistis que son malos y otros buenos, así siempre es. Unos tienen buena atención, te lo pagan otros hasta que termine el trabajo nomás te atienden bien, en la tarde en el momento de pagar se pierden a propósito o se hacen negar, así es. Dicen “no tengo dinero, espérame...”, argumentan tonterías, así habrían sido.”

Al respecto, Mario va a puntualizar poniendo un ejemplo:

“Los policías que emergen del campesinado son más salvajes en tratar a sus congéneres que son indios; en cambio los guardias mistis son más compasivos. Aquí también es igual, algunos son buenos otros son malos, todos estamos mezclados. Esa Maldad y bondad de las personas tienen que ser conjugadas en una perspectiva de unir criterios e intereses en una instancia que se denomina la asamblea comunal, la misma que expresa acuerdos básicos entre esas diferentes personas.”

B) La participación política en las elecciones y otros cargos de representación. Cada vez que se acercan los periodos de elecciones municipales o presidenciales, los partidos políticos tradicionales, y los nuevos, así como los independientes empiezan a visitar las comunidades para ganar votos. Por ejemplo, en la comunidad de Ninamarca, en los comicios electorales de 1998, para elegir alcaldes,

los candidatos han ido a visitarles de comunidad en comunidad. Desde aquellos que simpatizaban con un candidato procedente de la capital provincial, hasta aquellos que procedían del seno del campesinado propuesto por la Federación Departamental de Campesinos Cusco. También aquellos religiosos protestantes maranathas que han prometido muchas cosas si tenían la oportunidad de alcanzar el sillón municipal de la provincia de Paucartambo.

Los ninamarkinos no apostaban como colectivo por ningún candidato en particular. En forma individual simpatizaban con uno y otro candidato. Muchos de ellos no salían de su admiración y sorpresa de las cosas que decían los candidatos. Los ninamarkinos conocen quien es quien, pero no podían hacer público sus críticas ni objeciones a los candidatos que les visitaron por temor al qué dirán.

Además, reciben apoyo de las instituciones públicas y privadas que manejan fondos para beneficio de ellos. De esta manera restan su confianza de los partidos o frentes que cuestionan al gobierno. Incluso llegan a escuchar y aceptar a todos los candidatos que los visitan, pero no se sabe por quién votaría.

Los candidatos creen estar seguros de los votos si les ofrecen cuadernos, alimentos, incluso coca y licor, pero finalmente un grupo de los ninamarkinos voto por el candidato oficialista y otro voto por la reelección del anterior alcalde.

Solo las autoridades comunales o aquellos quienes ocuparon diferentes cargos tienen conceptos generales sobre lo que son las elecciones políticas. En cambio, la mayoría de ninamarkinos no conocen por qué y para qué se realizan las elecciones. Al parecer, lo ven como un asunto formal con el que hay que cumplir por tener una libreta electoral y porque las leyes del Estado así lo mandan.

Incluso las elecciones comunales, que se llevan a cabo cada dos años, cobran importancia, siempre que es una exigencia por parte del Ministerio de Agricultura. Si no fuera así, ellos estarían conformes con la representación de los Alcaldes Vara y sus regidores.

Los ninamarkinos más antiguos refieren que mucho antes había otro cargo que estaba por encima de los alcaldes, estas autoridades se llamaban los Alguaciles, que dependían de la cantidad de habitantes.

Otros cargos de representación. Los otros cargos comunales con los que tienen que cumplir los habitantes de Ninamarca son los cargos de representación política. Esto comienza con los jóvenes que son elegidos como vocales, seguido del tesorero, secretario y presidente del comité electoral, hasta llegar al presidente comunal. Los que han desempeñado actividades de este tipo y son mayores de edad pueden llegar a ser fiscales y tenientes gobernadores que dependen del subprefecto de la provincia.

A las autoridades el habitante común y corriente de Ninamarca, los denominan en sus propios términos: "*ayllu kamachiq*" o "*ayllu michiq*", es decir aquellos que mandan o cuidan de la comunidad. De hecho, haber ocupado el cargo de presidente indica por lo menos un nivel mínimo de instrucción, generalmente ha estudiado en la escuela hasta el segundo o tercer grado de educación primaria.

No responsabilizarse de un cargo para el que fue elegido por no cumplir con su deber es visto como incapacidad para desempeñar el cargo, alguien que no es persona, que no vale la pena siquiera ser nombrado padrino ni de bautismo, menos de matrimonio. Las personas para que tengan un status a carta cabal, deben desempeñar estos cargos desde los de menor importancia hasta los de mayor responsabilidad.

La prueba de la sanción social para la persona que no cumplió un cargo político se expresa en la ubicación física que se le asigna en las reuniones y asambleas. Los que no han hecho cargo ya saben que no pueden ubicarse en la parte central del grupo humano y por sí mismos se ubican en la parte periférica del grupo humano.

3.4.3 LA RELIGIOSIDAD

A) Cultos, santos patronos y el sistema de cargos religiosos. En la comunidad de Ninamarca, se desarrolla el siguiente calendario religioso y de festividades:

- a) Fiesta de carnavales: Los carnavales es una fecha móvil, puede celebrarse en febrero o en marzo. Se celebra una semana antes del día central de carnavales. Dicha celebración estaba a cargo de los Alcaldes Vara y sus Regidores, la misma que consistía en departir comida llamada “puchero”. Parece ser que se prefiere este plato por contener como ingredientes los primeros productos cosechados en el año. Estas fiestas son un agradecimiento a la madre tierra por brindar sus primeros frutos a los humanos.
- b) Fiesta de San Marcos: Se celebra el 24 de abril. Es el Santo patrono que cuida del bienestar del ganado vacuno. Ese día las niñas se encargan de recolectar flores silvestres para adornar las orejas y cuernos de las vacas y toros. Una vez adornados los vacunos proceden a sobar todo su cuerpo con velas, las mismas que serán llevadas a la iglesia de Paucartambo para la realización de una misa. El objeto de esta festividad era pedirle a San Marcos que proteja la salud de los ganados y que procrean.

- c) Fiesta de la Santa Cruz: Se celebra el tres de mayo y marca el término de las cosechas y el inicio de la época más fría del año. La Cruz está ubicada en la parte alta de Ninamarca desde donde se puede visualizar todo el pueblo. Los ninamarkinos consideran que desde allí les protegerá de las inclemencias de la naturaleza. El carguyoc debía llevarlo a su casa y velarlo toda la noche en compañía de sus visitantes y al día siguiente retornarlo al lugar.
- d) Fiesta de San Isidro: Se celebra el 15 de mayo. Está relacionado con el Santo denominado San Isidro Labrador a quién los ninamarkinos le ofrecen sus agradecimientos por la cosecha del año y le piden para que la próxima campaña agrícola sea mejor.
- e) Fiesta de San Juan: Se celebra el 24 de junio. Es la fiesta donde se da gracias al Patrón San Juan por las ovejas y se le pide que tengan salud, se reproduzcan y permanezca el hato (grupo de ovejas) de ovejas.
- f) Fiesta del patrón Santiago: Se celebra el 25 de julio. Es una fiesta relacionada con los caballos. Se agradece al Patrón Santiago por la existencia de los caballos y se le pide protección para estos animales.
- g) Fiesta de la Mamacha Mercedes: Se celebra el 24 de setiembre. Esta es una fiesta intercomunal. El carguyoc de ninamarca debe llevar danzantes de Chunchu a la comunidad de Sayllapata para participa allí en los festejos centrales. Es interesante hacer notar que las comunidades de Sayllapata y Ninamarca lucharon y obtuvieron su reconocimiento como comunidad. Por lo que esta fiesta podría expresar la conmemoración de ese momento. Las otras comunidades participantes no eran tales hasta la presencia de la Reforma Agraria.
- h) La fiesta de Todos los Santos: Se celebra el primero y dos de noviembre. El primer día preparan asado de cerdo para ser departido entre todos los miembros de la familia. El segundo día la mayoría se

dirige al cementerio llevando ofrendas florales y comida para ofrecer a sus muertos.

- i) Fiesta del niño Jesús: Se celebra el 25 de diciembre y los adultos con los niños se organizan para armar un pesebre y un arco de paja y ramas verdes en la misma capilla. En el día las madres preparan unos panes y pedazos pequeños de carne que se repartirá al medio día a todos los niños que estén en la capilla.

La fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo es una fiesta regional a la que los ninamarquinos asisten como espectadores. Aunque los que hacen el cargo les piden colaboración en forma de "*Hurkas*", que es el acto de pedir la colaboración de todos para financiar la fiesta. Consiste en que el carguyoc visita a uno de los devotos llevando la imagen de la virgen de casa en casa, y de esa manera, se compromete colaborar con arroz, cohetes artificiales o licores diversos, depende de su capacidad y voluntad.

La fiesta patronal que hasta el año 1998 se festejó fue la del Patrón San Juan. Para ello un mes antes, los que están de cargo y todo el resto de familiares tienen que prepararse. Principalmente proveerse de recursos y de esa manera sufragar los gastos de las comidas y bebidas. Pero, el año 1999 los que debían realizar el cargo del Patrón de San Juan no lo hicieron, asegurando que al año que viene lo harán mucho más fastuoso, donde se departiría comida, trago, coca en grandes cantidades.

Tanto el Misayoq, el carguyoq de la danza Ccapac colla y el Altarero, tiene que pensar en los gastos que demanda realizar la fiesta. Unos aseguran que hacen el cargo por temor a los castigos que el Santo Patrón puede darles a la gente, principalmente a sus devotos. Otros lo hacían obligados por los vecinos y parientes que viven hoy en Ninamarca. Estos reclamaban que las personas como tales, están en la obligación de realizar la fiesta. Si en caso no lo hacía serían criticados y sancionados por toda la

sociedad ninamarkina y no se justificará por nada el hecho de usufructuar recursos de la comunidad.

Los ninamarquinos católicos dicen:

"¿Cómo es posible que los mejores doctores de Lima, Arequipa y Cusco hagan cargos a la Virgen del Carmen y nosotros la gente común y corriente no deseamos hacerlo?, porque los doctores reciben bendiciones, y nosotros si hacemos también nos va ir bien en las chacras y nuestros animales estarán saludables".

Antes, los hombres y las personas de Ninamarca que cumplían con todos los cargos ocupaban una posición social privilegiada ante los demás. Los que no lo hacían, ocupan los lugares secundarios. En cierta manera: discriminados. Esto ocurría principalmente con los maranathas ya que la mayoría (90%) de los ninamarkinos son católicos. Pero, ahora esta discriminación ha descendido porque los cargos han desaparecido.

De todas las fiestas patronales que se realiza en Ninamarca, la más importante y central es la fiesta del Patrón San Juan, porque está asociada a la posesión de ovejas y su procreación. Luego en orden de importancia le siguen San Marcos, Santa Cruz, Carnavales, Patrón Santiago, Mamacha de las Mercedes y del Niño. El orden está asociado a la cantidad de gente que convoca y a los beneficios que han obtenido y lo que van obtener en el futuro.

Las divinidades tutelares y los Santos Patronos tienen sus propios espacios y tiempos diferenciados, no se contraponen ni tampoco hay jerarquía entre los dos grupos.

La fiesta de San Juan y simbología agraria: Ciclos productivos. La fiesta de San Juan se celebra el 24 de junio de cada año. Si toca a media semana suele ser pospuesta. Como la feria semanal es un

domingo, tienen que ir a proveerse de artículos para la fiesta, vender sus productos y comprar artículos industrializados.

Esta celebración indica la conclusión de las cosechas. No es como en otras comunidades, que la Cruz marca esta actividad y por tanto más importante. Como Ninamarca es una comunidad muy pequeña, luego de una semana, se inician los preparativos de la fiesta de la Virgen del Carmen, al que asistirán solo en forma de espectadores, mas no como activos organizadores como lo hacen por ejemplo los directos responsables en la ciudad de Paucartambo.

Para los ninamarkinos, la fiesta de San Juan indica que ya han concluido las cosechas y tienen que aprestarse para comenzar la siembra temprana de la próxima campaña agrícola, así como también agradecer por los productos obtenidos en el año agrícola que termina. En el mes de agosto, setiembre y aún octubre se realiza la siembra grande, que serán cosechados en abril y mayo del próximo año.

Para 1999, la fiesta más importante de la comunidad también está en “peligro” de desaparecer tal como ocurre con la instancia organizativa comunal de los Alcaldes vara. La familia responsable de los diferentes cargos como son: *“misayuq”*, *Ccapac ccolla* y *Altarero*, *tienen que ponerse de acuerdo*”, no basta que la comunidad haya sugerido que se responsabilicen. Por las situaciones de apremio que tienen, cuales son las de carecer de suficientes recursos, no pueden hacerlo y por tanto ellos estarían posponiendo su realización para el próximo año.

Ninguno de ellos puede hacer la fiesta por su lado, sino coordinadamente. La fiesta es el encuentro entre dos grupos étnicos, a saber: Los qullas que vienen del sur y que obviamente viven en otro piso ecológico, y los quechuas representados por el “misayuq” que viven en la comunidad y poseen maíz. El cargo del altarero juega el rol de mediador

entre estos dos grupos étnicos y está en la responsabilidad de atender a todos los concurrentes en la tarde de la víspera.

A medida que el tiempo transcurre, los hechos sociales van cambiando. Uno de nuestros informantes, recuerda que en 1982, antes que el gobierno del APRA asumiera el poder, le hicieron asumir el cargo de misayoq, con el argumento:

“si no lo haces, no puedes tener el derecho de acceder a los terrenos rotativos ni de tu propio padre...”.

Recuerda que ese año era más joven en el momento de asumir el cargo, que implica recibir licor, panes, meriendas diversas; optó por redistribuirlos entre todos sus parientes, nadie quedó sin su parte de estos platos rituales; incluso a los que no estaban presentes los había mandado hasta su casa. Cuando llegó la fiesta, para sorpresa de él mismo se produjo un milagro: Todos le ayudaron con leña, corderos, gallinas, cuyes; también tenía bastante licor, en esa ocasión los víveres que se necesitaba para realizar la fiesta le ha sobrado, al fin “salió ganando”. Ahora las cosas son diferentes, han pasado casi 20 años, esa fecha nuestro informante simpatizaba con la religión protestante metodista. La comunidad al percibir esto, le comprometió en el acto con el cargo para que nuevamente vuelva a la religión católica.

Más arriba sostuvimos que para realizar la fiesta patronal existen tres "*carguyoq*" (los del cargo) que asumen diferentes responsabilidades para que se realice la fiesta. Primero el "*misayuq*" (el de la Santa Misa), que debe mandar realizarla en Paucartambo, para lo cual hay que llevar la imagen del Santo patrón y hacerla bendecir. También tiene que mandar preparar comidas y bebidas, comprar licores y compartir con todos los acompañantes.

En segundo lugar, el del cargo de la comparsa de danzantes llamados "*qapaq qullas*" (collabinos ricos) tiene que contratar danzantes

previo convencimiento; preparar chicha, comprar licores y comida, conseguir vestimenta. Tanto el del cargo del misayuq como la comparsa de los "*qapaq qullas*", cada uno de ellos gastan más de mil nuevos soles (300 dólares).

En tercer lugar, está el "altarero"²⁸⁶, quien tiene que izar dos banderas cerca de la capilla, en el lugar "*altar pampa*", el del cargo gasta dinero aunque no tanto como los dos anteriores.

Casi todos los jóvenes que bailan esta danza poseen su propio vestuario, tienen que hacerlo tejer y bordar. El responsable del cargo tiene que pedir el favor que bailen en la fiesta. Va a "*hurka*" (pedir su colaboración) con licor y el otro que puede ser o no su pariente tiene que aceptar, porque no va a bailar para él, sino para San Juan, el patrón de la comunidad.

Los danzantes deben tener dinero para pagar las multas por las faltas a las normas establecidas durante la fiesta, con este dinero compran bebidas para los que desean licor o gaseosas si son religiosos.

En Ninamarca celebran la fiesta de San Marcos, que lo celebra cada uno a su modo. La fiesta de la Santísima Cruz, seguido de la celebración patronal de San Juan. La fiesta de la Virgen de Paucartambo es una de tipo regional a la que los ninamarkinos asisten como espectadores.

La fiesta de Santa cruz no es como anteriormente fue. Ha cambiado por los costos que demandaba realizarla. La celebración consiste en que el del cargo, la noche del dos de mayo o sea la víspera, lleva la cruz a su casa y ahí hace la "*velada*". Al día siguiente lo lleva a Paucartambo a "*hacerla bendecir y oír misa*". En la tarde lo traen de regreso y en horas de la noche lo llevan a su lugar, es decir a "*Ayamocco*".

²⁸⁶ Proviene de altar, es el comunero que se encarga de colocar en el lugar denominado "altarpampa" una bandera, e indica que la fiesta se realiza en dicho lugar para ser divisada desde lejos.

Como hemos expresado la fiesta más importante en la comunidad de Ninamarca es el del Santo Patrono de San Juan. Para ello un mes antes, los que están de cargo y todo el resto de familiares tienen que prepararse. Principalmente proveerse de recursos y de esa manera sufragar los gastos de las comidas y bebidas.

Hablamos de la fiesta con Modesto, que participa como caporal de la danza qhapaq qulla, quien manifiesta:

“La fiesta de San Juan pasa en el momento que todos tienen productos agrícolas y comemos bastante. Todos cumplimos con nuestras funciones y deberes. Para esta fiesta matan gallinas, cuyes, ovejas. A veces las gallinas se cuentan entre 15 o 20; los cuyes que se matan van entre 60 o 70; y si el del cargo quiere hacer sobrar, tiene que matar unos 80 cuyes. Lo que sobra, el del cargo al día siguiente bonito y rico se lo come con sus familiares, con su esposa e hijos. Si uno hiciera justo y no sobrepase el número de invitados, ya no sobra nada, todo lo sirven, el del cargo se queda sin nada no hay sobras para que coma. Si sobrepasa al número de comuneros y te sobra entonces comes tranquilo, con tus familiares, con los hijos, haces llamar a los amigos, vecinos, llamas a tus padres, hermanos, primos; nuevamente haces preparar merienda si sobra, caso contrario no”.

Ninamarca es una comunidad donde hay cambios rápidos. Los que han sido designados al nuevo cargo de 1999, no quieren recibirlo, si esto va a persistir seguro que ya no va a asumir una persona concreta sino sería asumido por la comunidad; es decir, el nuevo presidente de la comunidad que va a ser elegido en diciembre del presente año, sería el responsable. Sin embargo, nunca fue asumida tal responsabilidad y no se realizaron más estas festividades y han pasado dos años.

Los que no están de acuerdo con las celebraciones argumentan que financiar para hacerlo es muy costoso. Obligados por las circunstancias tienen que realizarlo ya que supuestamente "*sale a cuenta*" vivir en la comunidad con todas las obligaciones que implica. Aunque esto tal vez no es real. El resto de los comuneros quisieran ver a sus congéneres al nivel de la mayoría, es decir, el control social es fuerte respecto de aquellos que tienen signos de riqueza, situación que obliga que haga el cargo porque tienen el deseo que todos se encuentre en parecidas condiciones sociales.

Hacer el cargo es uno de los factores de ser "*allin runa*"²⁸⁷. El *allin runa* tiene que ofrecer cuanto ha trabajado durante el año, tiene que redistribuir, porque la comunidad le ha proveído sus recursos. Empero, desde la perspectiva de los protestantes hay que ser ambiciosos, *conchudos* y "*ch'achus*"²⁸⁸; aunque los postulados básicos religiosos digan lo contrario; solo así puede incrementarse el ingreso de la unidad doméstica familiar. Es decir, de palabra dicen que todos son buenos, casi perfectos; sin embargo, tanto maranathas y católicos tienen muchos errores, verdaderas equivocaciones, más que todo, hechos que tienen que ver con el respeto de otros seres humanos.

Se cree que los comuneros que tienen varios hijos deben ser ambiciosos; si uno no es así, quedará rezagado respecto de los demás. Pensando nuevamente desde la perspectiva religiosa del "*allin runa*"²⁸⁹ será siempre pobre como dice Ciprian. Hay que señalar que como los protestantes que acumulan riqueza, también hay católicos que tienen el mismo propósito. Ambos tipos de hombres a su modo y de acuerdo a sus relaciones pueden lograr tener riqueza. El asunto es que en las fiestas hay que redistribuirla y los protestantes no quieren hacer precisamente eso.

²⁸⁷ Persona a carta cabal.

²⁸⁸ Aquel que en lo posible evita pagar una deuda contraída.

²⁸⁹ Característica deseable de los comuneros como Ninamarca, pero difícil de llegar a tal condición.

Se supone que los pioneros de la comunidad han sido católicos y por tanto han tenido acceso al usufructo y propiedad de las mejores tierras y pastos. En cambio, los maranathas, que son posteriores, tienen las tierras regulares, pero por acumulación de dinero vía no ingesta de alcohol, no piccha de coca, no hacer cargos; pueden llegar a acumular la ansiada riqueza, que, por supuesto no desean redistribuirla, menos en una fiesta donde lo único que buscan es hartarse con comidas y bebidas alcohólicas que les lleva a comportarse mal.

Después de la fiesta, la gente comentará de las comidas y bebidas tanto de la cantidad y calidad, otros pueden comentar sobre la escasez, dirán que el del cargo fue un pobre. Una vez que termine la fiesta, los que participaron como protagonistas de la fiesta, van a estar muy tristes por los gastos realizados, pero estarán fortalecidos con la esperanza que el Santo Patrón San Juan les apoye para que sigan trabajando y les siga haciendo milagros.

Los cargos se designan por turnos, los que no han hecho aún, tienen que hacerlo, comienzan por el cargo que demanda menos gasto, a saber: altarero, comparsa de qhapaq qulla y misayuq.

Los maranathas que no quieren hacer estos cargos son criticados por los católicos. Al final todos conviven con sus conflictos. En el trabajo de la chacra o las faenas trabajan en forma "normal" hacen ayni entre ellos; aunque en el momento de comer su fiambre, estos dos grupos se separan momentáneamente.

La merienda de hoy consiste en papas peladas y sancochadas acompañados de pedazos de carne de cuy asado y un par de panes elaborados por ellos mismos. El próximo cargo del qhapaq qulla será el actual regidor mayor Alberto y el cargo de misayuq hará Marcos y, de altarero Humberto. Mario suele insultar a Nazario de "tonto" y lo hace en el momento más conveniente y a su regalado gusto. Los que reciben el cargo

aceptan y se sienten orgullosos de representar el cargo de la comparsa de los qhapaq qullas ya que la familia y el regidor mayor trabajan en el grupo de los de Sicuani asociados a los qullas, los extraños que han venido como yernos a Ninamarca.

Los danzantes de qhapaq qulla representan a las alpacas que fueron la base de la economía de las comunidades pretéritas, junto a los alimentos como el maíz y la papa. La vestimenta que usan estos danzantes expresa la apariencia de estos auquénidos. Las vicuñas en situación de nonatos, llamados por ellos "*chaska machus*", representan a los ancestros de estos animales que ya son pocos. Pero en los días de fiesta se preparan alimentos a base de estos animales, principalmente la llama. Consideran que estos "*chaska machus*" son incluso los ascendientes de los hombres que moran en estas comunidades, ayllus cercanos a los picos más elevados, lugares donde viven estos animales junto a los hombres.

Los "*chaska machus*"²⁹⁰ son animales disecados que simbolizan la propiciación la lluvia y esto hace que crezca pasto que será consumido por los animales y de igual manera las ovejas.

Es un gran honor participar como danzantes. Como parte de la coreografía de la comparsa de los danzantes de los qhapaq qullas tiene que darse el "*yawar mayu*"²⁹¹, que consiste en darse mutuamente latigazos. Los danzantes no pueden darse estos golpes cuando quieran, sino tiene que haber público que los observe. Dicen:

"Quien nos va a observar si no hay gente?".

²⁹⁰ Seres de origen mítico - cósmico que probablemente han dado origen a los auquénidos y por ende a los mismos hombres de hoy.

²⁹¹ Río de sangre, parte de la coreografía de las danzas alto andinas de la región, consiste en desafiarse y azotarse mutuamente y en forma ritual entre dos danzantes.

Es importante que haya publico observador, al tiempo que estos evalúan el desarrollo de la danza. Efectivamente los mensajes que se expresan están dirigidos al público, la comunidad donde viven, y estos saben cómo “leer” el desarrollo de la danza.

El cargo del misayuq es parecido al de los qullas. Todos se encuentran ebrios. Aparentemente los del cargo ya no quieren que se les visite, debido que se acaba la comida, el licor, la chicha. Por cumplir con la gente uno tiene que decir: *"pase Ud. sírvase..."*.

En las noches de fiesta, principalmente el del cargo de los danzantes qhapaq qulla, la libertad sexual si bien no es del todo abierta, por lo menos hay jóvenes que van a los matorrales o quebradas disimulando que están yendo a hacer sus necesidades acompañado de su respectiva pareja. Para ellos es lícito que, en días de fiesta, los jóvenes de ambos sexos se inicien en relaciones sexuales.

El *"kacharpari"*, conocido bajo la denominación de *"maqchipa"*²⁹², está dedicado a agradecer a las cocineras, las despenseras y a los servicios. Todos ellos son objeto de atenciones en meriendas y bebidas, se consume lo que queda, a algunos les dan su *"walqancha"*²⁹³; son presentes que puede ser el cuero de una oveja, una cabeza de llama, un poncho tejido; licor que se da en botellas integras que tiene que compartirlo con todos los concurrentes.

El 24 de junio que es la fiesta de San Juan, está asignada a las ovejas, cada familia campesina en sus respectivas casas realiza los respectivos ritos de propiciación. La tarde del 23 se reúne toda la parentela a partir de las 10 de la noche. En horas de la noche se proveen de illas²⁹⁴ de

²⁹² Consumo de todo lo que sobra incluye alimentos, licor y chicha, participan todos los querendones.

²⁹³ Dote que se le otorga en señal de agradecimiento a los participantes y visitantes a la fiesta trayendo licor, víveres o chicha.

²⁹⁴ Objetos pequeños de piedra que tienen la forma de los animales que son objeto de ritos de propiciación.

ovejas. Si tienen en casa se ven obligados a sacarla de donde se las guardo en la ceremonia anterior. En horas de la tarde a partir pasada el medio día, toman licor y chicha, al tiempo que picchan hojas de coca. Se habla de temas relacionados al pasto, la crianza y su cuidado.

En la ceremonia del mismo rito del "oveja señalay"²⁹⁵, el anfitrión prepara la famosa "q'aspa"²⁹⁶ de costillas, cocinado a fuego directo, que tiene como condimento únicamente sal y que no debe estar muy cocido. El anfitrión, a los visitantes además de ofrecerles el costillar asado, puede donar una oveja que lo entrega cuando haya crecido. Para lograr la oveja señalada, hay que mantener una relación social de amigabilidad en forma continua, de modo que justifique su crecimiento y el trabajo de su apacentamiento, labor que ha sido hecha por la dueña.

La Dignidad de las personas que viven en la comunidad de Ninamarca, está en relación de aceptar y realizar la fiesta, como expresión del deber con la comunidad, como parte de la conciencia colectiva de sus deberes. Sería más prestigioso que lo hagan en Paucartambo; pero para un comunero será simplemente imposible. Las dificultades que presenta realizar la fiesta hace que haya opiniones divergentes; algunos parientes han de opinar:

"Ya no hagas, en ti que se trunquen estos cargos, qué te van a hacer, acaso te van a comer, que se quede como está".

Algunos maranathas que son parientes suyos ha podido decirle de esa forma; por eso dudaba, sin embargo, su misma familia que es católica ha presionado, no querían que se quede a la zaga y, queden mal como persona. Le dijeron:

²⁹⁵ Acto ritual de marcar las ovejas que se realiza en Ninamarca en Carnavales y el 24 de junio, es la herranza que realizan en comunidades de Ayacucho.

²⁹⁶ Asado de costillar a fuego directo, no debe ser muy cocinado.

"Qué sería eso, de una vez hay que hacerlo y, cómo sería posible al año pasado tu tranquilo has recibido has comido y bebido de lo lindo y ahora no vas a querer servirles lo mismo a la comunidad, eso es servir a la comunidad"

Modesto nos informa de todo cuanto respecta a los sucesos más importantes referidos a la fiesta:

"Todo esto tiene que hacer el del cargo de la misa o mayordomo para el patrón San Juan. Si el misayuq ve a una persona importante, el hombre designado como "servicio" no lo hace de acuerdo a las expectativas del carguyoq, tiene que aumentarle con las porciones que reparte. Entonces el entrante, agradeciendo recibe los alimentos rituales de la transferencia para hacer el próximo cargo; es un gran cargo."

Alberto que se ha desempeñado también como regidor mayor hace conocer sus opiniones:

"En el ámbito familiar, las decisiones de la unidad doméstica familiar se expresan cuando la mujer asume rol protagónico en la toma de decisiones."

Estos hechos son corroborados cuando la esposa de Marcelo participa en las decisiones de su esposo, cuando este tiene que decidir quiénes han de acompañarle en el periodo, sugiere:

"Con Marcelo ocurrió algo parecido, en ese caso su mujer lo ha comprometido, su esposa le ha dicho en casa: "el vicepresidente no es bueno, tampoco el secretario, mejor sería que los cambies".

Seguro la mujer pensara que es fácil cambiarlo, así como influir en las cosas que ya se ha decidido democráticamente. Haciendo caso de esto Marcelo ha planteado en la asamblea:

"Yo no quiero a estas personas..."

Pero como ya han sido elegidos por votación secreta, no se pudo hacer nada. Ante las demandas de Marcelo, la comunidad en pleno más bien quería comprometerlo mucho más cuando había esa situación de nueva elección del vicepresidente y otro nuevo secretario sobre lo que estaba ya elegido, él mismo se ha dado cuenta que no era factible seguir insistiendo."

Fiesta de la Virgen del Carmen y la cohesión social. El día jueves 16 de julio, después de la misa en la puerta de la iglesia, se produce una presentación de las diferentes comparsas. Aunque los "*qhapaq negros*" (negros ricos) no lo hacen, sino ingresan de frente a la iglesia. Se consideran los más engreídos porque estos danzantes pertenecen efectivamente al estrato social más pudiente. Bailan expresando sentimientos de tristeza, en el pasado por su condición social de miserables esclavos que trabajaban encadenados y ahora, gracias a la Virgen del Carmen han dejado sus cadenas, son libres y de mejor condición social.

Los danzantes tienen normas que tienen que observarlas estrictamente. Informan que los danzantes de la comparsa *qhapaq negros* son los primeros en practicar la discriminación social respecto a aquellos que no tienen buena posición social como ellos esperan del resto y, peor de los espectadores. Este tipo de actitudes no es del agrado del resto de la gente. En los momentos de descanso, principalmente en las noches, cuando el frío es insoportable la pasan tomando incluso whisky y fumando cigarrillos finos. En todo momento piensan que antaño fueron esclavos y ahora gracias a Ramón Castilla y sobre todo la Virgen del Carmen son libres e incluso ricos como en verdad son los danzantes de esta comparsa.

El día 16 de julio está designado para que los danzantes de la comparsa "*qhapaq qullas*" hagan lo que mejor les parezca. En cambio, los

qhapaq chunchos no. Estos se limitan a observar a aquellos. A las 11:45 horas hay un hecho que se llama el "*bosque*". Esto consiste que los danzantes qhapaq qulla desde el balcón de una casa regalan al público asistente toda variedad de frutas y objetos pequeños del tamaño de los juguetes como son bancas, sillas, catres, canastas. Al final, termina en un intercambio de "*proyectiles*" de frutas y muebles lanzados mutuamente en los que se atinan entre danzantes y el público, hecho que en el resto de los espectadores causa risas y alegría general. Los chunchos observan, son los guardianes de la virgen del Carmen no se separan de ella en ningún momento, permanecen en la iglesia, cuando sale en procesión también lo acompañan.

Cuando termina el "bosque", todos los danzantes se dirigen a la piscina, lugar donde es el albergue municipal, para integrarse socialmente. El Prioste (cargo mayor) invita a todos los danzantes y músicos 2 cajas de cerveza y los pastelitos o panecillos llamado "*once*". Aquí se produce una conjunción social, "*todos se confunden con todos*", las distinciones se borran momentáneamente. Luego de la ceremonia, los danzantes nuevamente salen y queda la gente del Prioste en el lugar donde almuerzan. Seguidamente todos tienen que alistarse para la procesión de la tarde.

Entre los danzantes de los qhapaq negros las normas son más estrictas, todo está reglamentado, si el faltoso no se enmienda, el resto estará satisfecho cuando sea expulsado del grupo. Hay danzantes desde los 16 años que bailan en esta comparsa y así van heredándolo a sus descendientes. Por ellos, si no quisieran no bailan, ha ocurrido en la puerta del templo la tarde de la víspera, de frente han ingresado a la iglesia. Se habla entre rumores que al día siguiente en el "*kacharpari*"; todas las comparsas deben bailar en la plaza para los espectadores.

La vestimenta es considerada sagrada, no permiten que tenga el más mínimo defecto ni mancha, antes de comenzar la danza el caporal "*pasa revista*". Una vez que constata que todo está en orden recién

comienza la danza. Esto ocurre con todos los demás grupos de danzantes. Por ejemplo, la comparsa de danzantes del "*Awqa Chileno*"²⁹⁷, tenía camisas azules, al día siguiente usan de color rojo. En todo el transcurso del desarrollo de la fiesta, los danzantes se encuentran proclives a incurrir en faltas que pueden ser cometidas involuntariamente, faltas que serán anotadas por el caporal y al final de la fiesta tienen que pagar multas pecuniarias.

Observamos que en todas las danzas hay niños que bailan con los mayores, sin duda con los adultos que son sus padres o aquellos pueden ser sobrinos de éstos. Si algún danzante muere, entonces su lugar será ocupado por el danzante novato, esto se convierte en una especie de "herencia social", que se transmite de padres a hijos. Los extraños no pueden ingresar fácilmente en la comparsa, para hacerlo hay una serie de requisitos que tienen que reunir los candidatos.

Los círculos en torno a las comparsas se cierran, no permiten que ninguno ingrese, es un hecho que tiene que ver con el desprestigio, habría cierta masificación o vulgarización. Por ejemplo, la comparsa de los "*dansaq*"²⁹⁸ son solo 10 parejas todos varones, no pueden agregar dos más para que sean 12, son normas establecidas por ellos y aprobadas por acuerdos internos. Esta danza rememora a los danzantes de tijeras de Ayacucho al estilo paucartambino.

En la noche de la víspera llamado "alba", todos los danzantes concurren con sus ropas de civil, guardan sus disfraces en un lugar seguro donde están alojados. Bailar de paisanos es para que la sociedad paucartambina se percate quien es quien en una determinada comparsa y sobre todo haciendo conocer su posición social ante el resto de la gente.

²⁹⁷ Danza que parodia a los chilenos belicosos que lucharan contra los peruanos en 1879.

²⁹⁸ Tipo de danza que representa a los danzantes de tijera de Ayacucho, bailan en la fiesta de Paucartambo.

Estos no salen de su asombro, al cerciorarse que se trata de una persona que usa terno, camisa de cuello y corbata. Aparecen ante el público que observa a los diferentes Mayordomos y Priestes que corren con todos los gastos. De esta manera, se consolida la idea:

"Si uno hace con mucha devoción y fe el cargo, de por sí la Virgen hace milagros y devuelve todo que uno ha gastado, dándole más y mejores oportunidades".

Todo aquello que se produzca en la vida de los creyentes se hace por voluntad de la Virgen, considerado verdaderos milagros.

Mario dice:

"Profe todo lo que dices de los mistis de Paucartambo es parecido en la comunidad de Ninamarca".

Al final todos los hechos sociales y culturales de la fiesta están bien si todo se cumple con dignidad y transparencia (relaciones recíprocas), de esta manera se produce lo que llamaríamos: *"milagro social"*; hechos por los cuales la gente ratifica sus creencias. Por ejemplo: El mayordomo del cargo de la danza "Chucchu", estaba a cargo del director de CARITAS Paucartambo Ing. Ido, éste a través de los años se ha hecho de compadres con los campesinos de las diferentes comunidades. Claro que CARITAS a los compadres campesinos, les daba alimentos y a toda la comunidad, les apoyaba con alimentos por los trabajos realizados en forma de faenas. El del cargo de la comparsa "chucchu"²⁹⁹, principalmente a los compadres campesinos, un mes antes les ha "hurkado" para la fiesta de la Virgen, que ha consistido en toretes, ovejas, cerdos, papas, cuyes, arroz, azúcar, etc. La mayoría de los campesinos han cumplido con la hurk'a puesto que se trataba de su compadre, y mejor si se trata de la imagen de la Virgen milagrosa, caso contrario recibirían un castigo. En el momento de hacer este

²⁹⁹ Danza que parodia a los enfermos de paludismo, también se baila en Paucartambo y en otros lugares.

compromiso, el carguyoq les ha invitado a los campesinos que vayan ese día, se dijo que habría 250 cajas de cerveza porque ellos eran invitados de honor.

Al final, los compadres campesinos del carguyoq han ido solo unos 5 o 6, el resto ni ha aparecido al cerciorarse que ahí había solo mistis, ciudadanos bien vestidos. Por vergüenza han preferido no entrar. A los que entraron apenas les han dado su plato de comida. Si hacemos equivalencias, el valor de un cerdo y un saco de arroz y una bolsa de azúcar que pasa de los 250 nuevos soles, lo ha cambiado con tres platos de comida y dos botellas de cerveza que tendría un costo de 20 nuevos soles. ¿Quién sale ganando? El del cargo y todo el banquete ha sido para beneficio de los danzantes ciudadanos que han venido de otros lugares, para los que dirigen la comparsa y todo el poder local de Paucartambo.

Hablando con algunos que estaban de mirones y que no les dejaban entrar dijeron:

“Hacer cualquier cargo en Paucartambo es hacerse rico”

Empero hay que tener buena cantidad de relacionados sociales, caso contrario no se puede hacer nada.

La guerrilla es un acto ritual colectivo que se realiza la última tarde de la fiesta. Incluye una pelea ritual entre los "chunchos" y los "qhapaq qullas". Estos son muertos simbólicamente por los primeros con sus palos de chonta que hacen las veces de lanzas o flechas. Una vez que el qulla se encuentran en el suelo simulando estar muertos, el chuncho procede a ponerle dos palillos cruzados, que indica que efectivamente están muertos y en cuyo rostro tiene una cruz; con la aprobación de las creencias del pueblo y el permiso de la Virgen del Carmen.

Se le da muerte al qulla, porque estos viajeros temporales pertenecen a otro grupo étnico, son "los otros", advenedizos con los cuales se complementan y que desean llevarse a la Virgen. Extraños que quieren

apropiarse de la Virgen, pero al final son muertos y triunfan los chunchos que seguirán cuidando de la Santa patrona.

El "*nina carro*"³⁰⁰ es una carreta que tiene fuego ardiendo en las cuatro ruedas, representa al medio de transporte que llevará a los pecadores al infierno. El "*nina carro*" es famoso en los cuentos de condenados que han cometido muchos pecados en la tierra cuando estaban en vida. El "*condenado*"³⁰¹, que tiene una indumentaria de un sacerdote de la orden de San Francisco es llevado por los "*saqras*"³⁰² al infierno. En todo momento el condenado va llorando arrepentido de sus pecados. Mientras los quillas corren a diestra y siniestra con botellas de cerveza previamente agitadas que echan a los espectadores, una forma simbólica de convidar y devolver la bebida al pueblo. En realidad, había varios actos que han sido del deleite de los concurrentes, todo termina cuando nuevamente hay paz y regocijo y se espera el próximo año sea mucho mejor.

Acaba la fiesta, con la ceremonia del "*wata tiyakuy*"³⁰³. Al día siguiente es la ascensión de la Virgen en su altar.

B) Los Maranathas. En la comunidad de Ninamarca se puede observar dos grupos religiosos. El grupo más antiguo está formado por los católicos y el nuevo por los Maranathas.

Los Maranatahas surgieron en el año 1996. Mariano nos cuenta que en la feria dominical de Huancarani se topó con uno de los

³⁰⁰ Carro de fuego, que transportará a todos los pecadores al infierno cuando estos mueran.

³⁰¹ Difuntos que, a causa de los pecados cometidos en vida, son obligados a retornar a la vida humana y en ellos penar y arrepentirse por sus pecados.

³⁰² Danzantes que parodian a diablos de ambos sexos, usan las máscaras más grotescas.

³⁰³ Descanso después de haber pasado la fiesta. El consumo de alimentos y bebidas es intenso tanto de los cargos salientes y entrantes.

pastores de esta secta religiosa y cuando le propuso hablar sobre Dios y la Biblia, y quedaron en que visitaría la comunidad de Ninamarca para hablar más sobre los temas religiosos.

Mariano no creía que iba ir el pastor Maranatha, pero éste se presentó en su casa, como no quería cambiar sus costumbres de picchar coca y tomar su licor, sugirió al pastor para que fuera a conversar con otros jóvenes de la comunidad.

Fue así que el pastor Maranatha estableció contactos con Alfonso, Ciprián, Mariano, entre otros, y con ellos se inició el primer grupo Maranatha. Ahora son de esta religión 25 familias ninamarkinas.

En Ninamarca, los Maranathas no están de acuerdo con la autoridad tradicional del Alcalde Vara y sus Regidores. Ellos opinan que:

"...el recurso tierra se privatiza [y por lo tanto], no hay razón para seguir redistribuyendo [los] alimentos cocinados [convite especial que se ofrece a toda la comunidad], ya que la comunidad no da tierras en beneficio de los nuevos comuneros empadronados".

Los Maranathas hacen notar la escasez de tierras de cultivo y pastoreo para la producción agropecuaria, y utilizan motivos religiosos para cuestionar la autoridad del Alcalde Vara. Ya que ellos, por ser jóvenes ya no fueron beneficiarios de las tierras que se disponían antes para el cultivo.

Las personas de Ninamarca, actúan como lo hacen (altavoces a todo volumen) con el propósito de generar comentarios entre los vecinos:

"Que tal o cual persona tiene dinero, está de fiesta, ha vendido su ganado, está tomando cerveza..., está progresando".

Mientras a unos regocija esta forma de alegrar al espíritu humano, los otros también ponen himnos religiosos con el deseo de alegrar a Dios y a los hombres.

En sus críticas a los católicos, los Maranathas los catalogan como borrachos, coqueros, sucios, que viven peleando y en el pecado. En cambio, ellos se atribuyen vivir en armonía, sin peleas y en paz, preparándose para recibir el cambio del Milenio.

Se puede apreciar que los Maranathas realmente buscan un cambio en el sistema de la obtención de autoridad y poder al interior de la comunidad. Para ello enarbolan nuevos valores como son la “limpieza” y “vivir en armonía”, desestimando el culto a los santos católicos.

Por ello, los maranathas cuestionan todo lo que es tradicional. Principalmente los más jóvenes, consideran que todo lo que las autoridades varayoc hacen:

"es con el único objeto de tomar licor, picchar coca y fomentar la corrupción".

Julián, del grupo de los católicos, refuta esta forma de pensar, respecto a la función social de esta forma de organización comunal en la comunidad de Ninamarca:

"Con todas estas cosas, estas costumbres todavía que es de los incas no podemos ni queremos hacerla desaparecer, tampoco puedo olvidar haber sido Alcalde Vara. Con todo eso la gente en esta comunidad era bien organizada y bien unida. Para hacer un cargo, una faena, en forma rápida la gente se reunía. "Tú vas a hacer el cargo"; "ya listo papá"; respondían así era la gente de esta comunidad. El mismo subprefecto estaba de acuerdo que se mantenga la antigua forma de organización de varayoc".

Los ninamarkinos más antiguos subrayan el papel que deben desempeñar las personas elegidas como Alcalde Vara, aunque esta forma de organización ha tenido reveses. Algunas veces se ha afirmado la

necesidad del Alcalde Vara, y otras veces los mismos católicos lo han cuestionado por los gastos que demanda asumir el cargo.

Los maranathas continúan en su labor de proselitismo religioso y el número de estos se incrementa cada año, pero en 1998 se estancó el número de participantes, porque ocurrió un caso de incesto entre compadres que profesaban la religión Maranatha.

En 1999, ya no se cuenta con Alcalde Vara. Este proceso comienza a cuestionar la estructura social de la misma comunidad campesina de Ninamarca que está basado en la reciprocidad. Si por voluntad de los mismos actores se subvierte la base de sus principios, entonces tiene que dejar de ser y desaparecer.

Ninamarca todavía "funciona" sobre la base de las antiguas autoridades tradicionales, pero con tendencia a debilitarse y cuestionarse a sí misma, y por tanto con tendencia a cambiar. Los de la generación antigua, los más viejos aprueban la forma de organización comunal de los Alcaldes Vara porque en su oportunidad cumplieron con dignidad su obligación y es ahora cuando reclaman y piden, que sea hecha de igual forma y de esa manera les sea devuelta porque todo es recíproco. La organización en torno a los Varayoc es funcional, la reclaman la mayoría de los ninamarquinos y desde todo punto de vista también ético.

Los jóvenes, sean o no maranathas, no lo conciben así, porque según ellos, implica nada más que consumo excesivo de alcohol y coca. Esta posición es un claro cuestionamiento al orden de cosas establecido.

Como vemos, la ausencia de conocimiento y práctica sobre nuevas y diferentes formas de ejercer autoridad y poder, hacen que se imponga la fuerza de la costumbre, para mantener un sistema que incorpore el dar y recibir. Así como la reciprocidad en casi todo orden de cosas.

En la primera semana de mayo de 1999, esta forma de organización tradicional aparentemente ha llegado a su fin; después de haber existido por tantos años. Hecho que indica que en la comunidad de Ninamarca, los procesos de cambio unas veces pueden ser rápidos, otros lentos, e incluso conteniendo avances y retrocesos. Los cambios en torno a las concepciones de la gente de este tipo de comunidades son dinámicos, hay momentos de dejar todo lo tradicional, y otros momentos que desean volver a este tipo de autoridad.

Hechos similares hay muchos en diversas comunidades de la zona. Por ejemplo, refieren que los de Mashuay (Paucartambo) y Huallhua (Huancarani) nuevamente han optado volver a la religión católica, luego de haber participado durante uno o dos años de la religión protestante. Este retorno a la religión católica, ya no corresponde a los paradigmas clásicos y tradicionales propios de la fe católica, sino con características nuevas. Como puntualiza Mariano:

“Las festividades que se celebraban a varios Santos no van a ser los mismos, se van a reducir a lo mucho a dos...” por lo oneroso que representa hacerlo”.

En 1950, la organización comunal de los Alcaldes vara era generalizado en las comunidades del sur del Perú. Luego aparecieron los adventistas que bregaron por su desaparición.

Con la aplicación de la ley de reforma agraria se agrava su desestructuración, así como por el crecimiento del número de sus habitantes. La distribución del recurso tierra ya no es equitativo, las generaciones posteriores no pudieron tener igual oportunidad como los primeros habitantes; razón por la cual hay necesidad de cambiar, hacer un nuevo reordenamiento una reestructuración de la sociedad ninamarkina.

El recurso tierra y por ende el usufructuó de pastos para las ovejas, estaba relacionado a la celebración de las festividades del patrón San Juan; tal como nos hace saber Alberto:

“Quien era el hombre que hacía el cargo entonces a él se lo daban la tierra, por eso pues algunos hombres de acá están sin tierras aquellos que no han hecho el cargo. Como consecuencia de eso pues sin querer han tenido que ir a trabajar a otros lugares. Cuando vuelve se da con la sorpresa que su tierra lo tiene otro, el que ha hecho los cargos. Todo eso hacían pues en una asamblea comunal.”

Los católicos se sienten atraídos por la vida social; en cambio los protestantes son más individualistas y hasta muy recelosos. Podemos sostener también que los primeros son un tanto más reticentes al cambio; los maranathas están más dispuestos a aceptar las nuevas propuestas tecnológicas.

Los maranathas tienen la costumbre de no ingerir alcohol, no picchan coca, tampoco hacer cargos. Lo que más desean es acumular la ansiada riqueza y, de ninguna manera redistribuirla como hacen los católicos, menos en una fiesta donde lo único que buscan es hartarse con comidas y bebidas.

Los maranathas existen desde hace seis años y son los que propugnan y apoyan la desaparición de las fiestas de los santos patronos y del cargo tradicional de Alcalde Vara. Los maranathas se encuentran alegres porque ha desaparecido el cargo de los alcaldes vara. El último que fue nombrado alcalde vara se ha aislado de la comunidad al haber emigrado de Ninamarca. Esto ha empeorado las cosas, con más razón van a cuestionarle, un hombre que va a perder toda ligazón. Su opción es ingresar entre los maranathas y dentro de ella crear sus propias redes sociales; y una vez dentro, nuevamente tienen que actuar sobre la base de una mínima

reciprocidad, pero esta vez sancionado por la iglesia maranatha. El principal argumento que comunicaron para ganar adeptos fue:

"Cómo es posible que los católicos estén llevando un par de palos cruzados para uno y otro lado que tiene la forma de cruz, si en ella al señor lo han crucificado: Prácticamente es enemigo de Jesús."

Como sabemos en la comunidad todo funciona sobre la base de la reciprocidad. Como ellos afirman son los hermanos que pertenecen a esta secta religiosa. Lo único con lo que no están de acuerdo con los católicos es, no hacer precisamente estos cargos religiosos católicos en honor de San Juan, primero porque son imágenes hechas por los mismos hombres; segundo porque ello implica gran dispendio de recursos, ingesta de alimentos impuros acompañado de alcohol. El resto de obligaciones como las de desempeñarse como autoridades comunales es imposible que se sustraigan. En los espacios de concertación en el que tienen que enfrentarse tanto católicos como maranathas, encuentran mecanismos de integración social. Hemos observado, cuando había un remanente de víveres, han tenido que revender estos productos a una tienda y con el dinero compraron licor para los directivos católicos; gaseosas y galletas para los maranathas, según ellos:

"es mejor que se reparta de esa forma, que quede en manos de alguien, así evitamos los rumores".

Otros aspectos relacionados a los protestantes es la actitud de las mujeres que pertenecen a la secta. Cuando hay asambleas generales o asambleas del club de madres, se separan en dos grupos, entre los que beben licor y picchan coca y los que no lo hacen y cada grupo:

"no sabe qué están hablando, si hay risas, piensan que es algo que tiene que ver con sus vidas, sus problemas de ambos grupos".

Las mujeres maranathas piden que se les de galletas, dulces, gaseosas; odian la coca y puede leerse en sus ojos la molestia que les genera el que sus congéneres sigan picchando coca.

El Alcalde Vara también vierte sus opiniones:

"Que es lo que hay aquí ahora respecto a la organización? Con la introducción de otras sectas religiosas, nosotros estamos en desunión, hasta de las faenas, ellos no quieren hacer nada, piensan que todo se va a hacer "como cuando nuestro señor nos va a dar todo caído del cielo" así nomás ya quieren, no quieren hacer ningún sacrificio, no quieren ni pensar cómo hacer la faena, dicen: "que no tienen tierras". Así nomás quieren permanecer echados, cuando dicen que no tenemos tierras, quieren dividir y quieren que permanezcamos así, ¿es cierto?, todo depende de Dios si va a terminar el tiempo o no [se refiere al fin del mundo tan pregonado por los Maranathas], nosotros no podemos saberlo, en la mañana están hablando "tonterías", nosotros los pecadores no sabemos, solo lo sabe nuestro Señor, no puedo decir: "yo sé hermanos".

El discurso anterior es efectivamente de los que poseen riqueza material, tienen suficientes tierras. En cambio, aquellos que no lo tienen cuestionan este estado de cosas y necesitan cambiar esas estructuras sociales.

De forma similar Felipe, defendiendo el punto de vista tradicional:

"Por el hecho de ser comuneros, "hay que hacer siempre algunas obligaciones" así nos decían nuestros padres. "Por más que nosotros dejemos de existir, Uds. tienen que cumplir con vuestras faenas, así deben andar Uds.", así que ahora nosotros estamos

cumpliendo con nuestras obligaciones, por el hecho de ser comuneros”.

Cada grupo religioso intenta en un caso mantener el estado de cosas, una organización social que beneficia a ellos. En cambio, los maranathas gracias al trabajo tesonero quieren construir lo suyo; en otras palabras, cada uno desea hacerlo gracias a "*sus relaciones sociales*", desde su perspectiva religiosa, hacer que se produzca "*el milagro social*".

Referente a la ambivalencia de hacer o no hacer el cargo ante la presión de maranathas y católicos, ya que entre estos se encuentran los parientes concluyen:

"Tenemos que hacer tal como se ha quedado, como nos hemos comprometido, vamos a transferir a otro, dependerá de los que reciben si hacen desaparecer o no. Nosotros vamos a cumplir el hecho de ser runas. Los dos carguyoq se habían encaprichado no querían quedarse ni ser objeto de críticas, y como los familiares también le han motivado, entonces dijo: "ya, espérenme una semanita nomás...", así se ha decidido don Nazario, para ser presidente de la comunidad”.

Lo que ha ocurrido en Ninamarca es que la producción caracterizada por las actividades agropecuarias ya no corresponde a los nuevos hechos que se dan entre católicos y maranathas. Al contrario, pareciera que se encuentran en una contradicción, por lo que es necesario que se produzca una reestructuración social porque por los años que han pasado, los actores sociales de Ninamarca no tienen acceso en forma equitativa a los recursos, como son principalmente la tierra y los pastos, como ha ocurrido con las generaciones anteriores.

El informante se refiere a la redistribución de la riqueza, no es concebible que cualquier familia trabaje solo para sí, porque se trata de los recursos de la comunidad, los hombres tienen que devolver el provecho

familiar que han obtenido y como los maranathas llevan la peor parte por ser minoría, no tienen por qué redistribuirla, porque no tuvieron la oportunidad de acceder a la misma extensión de tierras.

Pero quien desea esclarecer todos estos temas de interés para la comunidad, tampoco tiene la suficiente autoridad moral ya que a la asamblea del 15 de mayo del año en curso optó por no asistir, porque tiene a su responsabilidad que el tractor agrícola se haya malogrado y peor aún si la máquina lo ha utilizado en provecho personal.

El nuevo alcalde vara a pesar que en una asamblea lo han elegido, simplemente ha negado, argumentando:

"a la fuerza me han comprometido con el cargo".

Según él, el cargo de alcalde vara le habían impuesto, no ha aceptado, actitud nada grata de parte de Sabino para la comunidad.

Este sistema tradicional de alcaldes ha desaparecido. No ha habido ningún convite que los nuevos alcaldes solían ofrecer a los comuneros en los carnavales, hecho de los cuales se sienten decepcionados; y por supuesto un hecho nada digno para la persona de Sabino y los comentarios cunden:

"Es un farsante, incapaz de hacer un cargo mínimo, nada compatible con lo que es una persona" o runa; un hombre a carta cabal."

Aunque los ninamarkinos se consideran directos descendientes de los incas, el hecho que hayan elegido el lugar donde viven como comunidad de residencia, por estar cerca a las chullpas funerarias no significa que sean como tales, sino que como comunidad ellos son resultado de los primeros años del presente siglo. Necesariamente han tenido que migrar de otro lugar al ver que ahí había recursos como tierra y pastos que podía ser explotado en beneficio de sus pioneros. Hay que puntualizar que

efectivamente ellos descienden de los incas, pero este antecedente se difumina en el pasado, se convierte en un mito.

La Mayoría de la comunidad por conservar formas tradicionales de organización comunal como los alcaldes vara y sus regidores (incluida a sus respectivas esposas), pueden convertirse en un potencial humano capaz de contribuir a la transformación de la misma comunidad, de modo que sea un medio de desarrollar su economía. Gracias a este mecanismo de autoridades se reproduce lo que llamaríamos el "*milagro social*" que hace que la vida siga su curso en Ninamarca como en otras comunidades; pero que ni los católicos menos los maranathas pueden decirlo; aunque lo están constatando en su vida cotidiana.

La forma de organización comunal de autoridades tradicionales y modernas, como son los alcaldes vara y sus respectivos regidores, los tenientes gobernadores, el presidente y la junta directiva de la comunidad; han hecho posible y continúan haciendo que la comunidad pueda acceder a la educación, el agua potable, conservación del medio ambiente en la preservación de los recursos naturales; caso contrario no sería posible.

Hace poco más de cuatro décadas había un cambio rápido en cuanto a la asunción de las religiones protestantes; proceso que se dio más rápida y visiblemente en Puno. Los últimos 5 años se producen un reflujo de las mismas. Ahora las posiciones católicas van resurgiendo con más fuerza. Relacionada a este movimiento se encuentra la afirmación del sistema tradicional de autoridades llamado alcaldes vara, tal como la legitiman la mayoría de los ninamarkinos, aunque hay serios reveses y fuertes cuestionamientos al sistema tradicional de organización comunal. En otras palabras, los cambios que se viven en comunidades campesinas como Ninamarca, a veces se ve acelerado y otras veces retrocediendo.

3.4.4 EL PROCESO SALUD ENFERMEDAD

Nuestro objeto es mostrar que los hombres del medio rural como la comunidad campesina de Ninamarca, tienen su propia racionalidad en todo cuanto está relacionado a la salud de los adultos y los niños.

A) La cocina y la alimentación. Uno de los aspectos sobre los que se ha investigado poco es sobre la alimentación y nutrición de las poblaciones asentadas en las zonas rurales del sur de los Andes del Perú. Es por ello que se ofrece un primer acercamiento a las formas de preparar los alimentos en la vida cotidiana de los pobladores del ayllu de Ninamarca, en la provincia de Paucartambo (Cusco).

La descripción está elaborada sobre la base de la observación a una familia compuesta por 8 miembros: El padre, la madre, los niños (Marcusa, Presentación, Secundina, Cirilo y Luis) y una bebe de 5 meses. Se complementa con observaciones realizadas en otras familias.

Un hecho que constata es que en la comunidad de Ninamarca la dieta alimentaria de la población, depende básicamente, del acceso que tienen a los recursos agropecuarios y adicionalmente de los productos e ingresos que obtienen por el trueque o venta de estos (fundamentalmente papa y avena).

Para tener una imagen precisa sobre la preparación de los potajes que consume esta familia se da a conocer primero el espacio de la cocina y lo que contiene, seguidamente los aspectos relacionados a como cocinan en la casa y en la chacra, en un cuarto momento, se describe la preparación de comidas especiales. Y, al final, se delinea una tabla concisa, sobre el menú de una familia en el lapso de una semana.

1) **El espacio de la cocina.** En Ninamarka la cocina es un espacio que puede constituirse exclusivamente en espacio para cocinar o ser parte del dormitorio. Esto depende mucho del número de habitaciones del que dispongan y el número de miembros adultos y niños.

La familia de Francisco, tiene una pieza para uso exclusivo de la cocina. En este espacio, en una de las paredes frontales se encuentra el fogón, la tarima y la repisa. En la otra pared frontal está el corral de los cuyes, donde, también, duermen las gallinas, y a un paso de éste, en la pared lateral, donde se ubica la puerta, están sobre el suelo: baldes, lavadores pequeños, algunos tazones grandes y la piedra para que coma el gato.

El fogón es de barro mezclado con paja y está sobre el piso, alejado un metro de una de las paredes laterales y pegado a la pared frontal, tiene tres ojos (orificios) dos de ellos grandes, sobre ellos se colocan las ollas grandes y medianas y un tercero que es pequeño, allí suele ponerse las ollas pequeñas de agua caliente para el baño de Isidora o para el mate de hierbas. Su boca es grande como para que pueda colocarse abundante leña. Su construcción estuvo a cargo de la madre: “*nuqa ruwakuni gustuypaq*”³⁰⁴.

Junto al fogón está una tarima de barro de medio metro de ancho y alto y un metro de largo, se encuentra cubierto con plástico. Allí colocan los servicios: tazones, pocillos, platos y tazas, de plástico; cucharones, cuchillos, cucharas y a veces ollas, de metal. La repisa es de madera y en ella se coloca el mechero. Este es de lata y funciona a kerosene. En estos días no se usa porque se la está sustituyendo por velas. Otras familias suelen usar pocillos y platos de porcelana.

El corral de cuyes está dividido por la mitad con cuatro filas de adobes. En esta hilera, a veces, se sienta el papá, la mamá o alguno de los

³⁰⁴ Yo hago el fogón para mi gusto

niños que quiera comer junto a su padre o madre. Los cuyes en total son diez y les dan de comer hacia las diez de la mañana y hacia el anochecer. Nadie es responsable específico de alimentarlos, sin embargo, quien dispone para vender o prepararlo para comer es la madre.

El batán es una piedra asentada sobre el suelo del tamaño de un velador, su cara es liza. La piedra para moler es de forma alargada, de 30 cms de largo, 20 cm de ancho y 5 a 7 cm de volumen. Aquí suelen triturar y/o moler los granos semitostados: trigo, cebada, maíz, el chuño y todos estos alimentos para hacer la sopa y las hierbas para curar. Ahora este instrumento está siendo reemplazado por la máquina de moler granos que según la madre: "*ratu chaypi kutarunki*"³⁰⁵.

Los baldes, los lavaderos y tazones son de plástico. Uno de los baldes se utiliza para traer agua de la pila el otro para poner los ingredientes de la comida que se prepara. El lavador grande para bañar a Cirilo, Luis y lavar la ropa, el mediano para remojar el chuño y el pequeño para bañar a Isidora.

En el techo de la casa se visualiza el tirante (uno de los palos que sostiene el armazón del techo) que se utiliza para colgar algunas piezas de ropa y, sobre todo, los pañales y fajas de Isidora.

La leña se encuentra en el patio una parte y otra junto al fogón, listo para atizar. Esta es de varios tipos: ramas de eucalipto, bosta seca de ganado vacuno, lanar o caballar, ramas de qiwña³⁰⁶, rajas preparadas de palos de eucalipto, ramas secas de las habas cosechadas o paja. La recolectan, la mayoría de veces las mujeres, cuando van a pastorear en los cerros y quebradas de Ninamarca, suelen prender el fuego con un poco de kerosene o paja brava.

³⁰⁵ En el molino se muele rápido

³⁰⁶ Una variedad de planta nativa.

2) Cocinar en la casa. En la casa se prepara en la mañana, por lo general, *mati*³⁰⁷ y *almuerzo*³⁰⁸ y en la noche *mate* con tortillas. Al mediodía no se cocina porque los miembros de la familia, de acuerdo a sus actividades acordadas, están fuera de aquel espacio.

La esposa de Francisco, para preparar los alimentos del día, se levanta a las cinco o cinco y media de la mañana si es que los niños van a ir a la escuela, tiene que viajar a Paucartambo o ir a la posta sanitaria. A las seis de la mañana, si todos se van a ocupar en las actividades propias de la casa: la chacra y el pastoreo.

La madre para cocinar, en función a sus requerimientos, recibe la ayuda de sus hijas. Las niñas: Segundina o Marcusa (ésta si es que no ha ido donde se abuela) ayudan en el acarreo de agua y leña, el pelado de papas, chuño y habas, el atizado del fogón, lavado de las ollas, platos, etc. Si las niñas están preparándose para ir a la escuela, colabora el esposo con la preparación de alguno de los ingredientes y si Regina tiene que viajar, él se encarga de cocinar. Presentación se encarga del cuidado de Isidora. En la mañana, esta familia prepara primero el *mate*. Así el *quaker* lo preparan en una olla mediana. Primero le ponen agua, y lo sientan en uno de los ojos del fogón; cuando hierve le echan una taza de avena disuelta en un tazón de agua fría. Luego agregan canela y clavo de olor. Desde ese momento, están pendientes del preparado, el *quaker* hierve por 15 a 20 minutos, endulzan con azúcar y cuidan de que no rebase la olla; para evitarlo, le echan un cuarto de taza de agua fría o caliente, si es que hay. Una vez que hirvió lo sacan del fogón.

Una vez que ya está cocido el *quaker*, se coloca encima del fogón la olla con papas para sancocharlas y si hay habas secas lo tuestan y

³⁰⁷ Denominan con este nombre a todo lo que es líquido. El *mate* para ellos puede ser de hierba, *kuaker* o siete harinas.

³⁰⁸ Recibe esta denominación la sopa que todas las mañanas preparan para comer antes de ir a la chacra, al pueblo de Paucartambo o a la escuela.

lo echan a esa olla para hacer “*phuspu*”³⁰⁹, hacen hervir por una hora aproximadamente. O, pueden preparar el arroz. Para esto echan agua en una olla, cuando hierve agregan el arroz, previamente, lavado. Lo dejan hervir por 30 minutos, le escurren el agua y lo hacen secar con un poco de aceite.

En la olla más grande preparan el almuerzo. En esta época³¹⁰ el ingrediente base es la papa por ser cosechas. Se utiliza en pocas cantidades el chuño, con el propósito de consumir la papa fresca antes de que se arruguen por el tiempo de estar guardadas. También, aprovechan todas aquellas que están con algunos gusanos para que no se desperdicie totalmente. Para preparar la sopa se pone agua en la olla y se coloca sobre uno de los ojos del fogón.

Mientras se espera que caliente el agua de la olla de sopa se preparan los ingredientes. Se pelan y pican de forma alargada las papas. Se lava la quinua frotando hasta por cuatro veces para secarle la saponina, el arroz solo una vez. Si es cebada o trigo, primero se los tuesta en canalla³¹¹ hasta que queden precocidos, luego, se muelen en el batán o el molino, el primero solo se llega a desmenuzar³¹² y el segundo se la convierte en harina. En caso del maíz también se muele puede ser pretostado o crudo. El chuño se pela y se desmenuza con las uñas o se la tritura en el batán. También, se saca ambas cascaras de las habas verdes, se pica el repollo y el wakatay.

A la olla con agua primero ingresa las papas, una vez que ya está semicocida, el arroz, los fideos, la quinua, cebada, trigo o maíz molido

³⁰⁹ Habas sancochadas previamente tostadas.

³¹⁰ Mayo a agosto.

³¹¹ Tostadora de barro.

³¹² Se denomina chaqi.

disuelto en agua fría, según la sopa que ese día han decidido cocinar³¹³. Luego van las habas, el chuño, el repollo o la espinaca, el comino y el orégano. Al final, entra el wakatay y se adereza. La madre antes de echar estos insumos de la sopa cuida de lavarlos con abundante agua. A ella y su esposo les gusta la papa enjuagada en varias aguas. Si solo tiene una dicen que es sucio. Antes de echar un nuevo ingrediente la madre cuida de palpar con sus dedos si el anterior ya está semicocido. El aderezo consiste en la cola verde de la cebolla picada y frita en una sartén. Antes de bajar la olla de sopa del fogón, ella prueba la sal tomando una cuchara de caldo en un pocillo pequeño, seguidamente le pone el aderezo de cebolla. La sopa se termina de cocinar en el lapso de una hora y media a dos, depende del tipo de sopa que se haga.

Generalmente, se sirve el mate alrededor de las 7:30 de la mañana, acompañado de pan si es que hay, con papa sancochada o sola. La sopa se sirve entre las 8 y 9 de la mañana. Todos tienen sus tazas, platos y/o pocillos que se reconocen por el color y tamaño. Se toma a una taza de mate y a dos platos de sopa, hasta que todos queden satisfechos, es decir, se come “a gusto de uno”. Marcusa, Segundina y, en algunos casos, Presentación comen solo a un plato de sopa, no quieren más.

La papa, el chuño y/o el phuspu se comen con queso, quesillo, cebolla, ensalada de atún o sin nada. El quesillo lo prepara el padre de la madre, de la leche de la vaca que tienen. Marido y mujer comentan que muy pronto dejaran de tener leche porque las ubres de la vaca se están secando. Los tazones, pocillos, platos y tazas, antes y después de ser utilizados, se lavan en un balde de agua. Lo hacen las niñas o la madre.

Para comer, los niños se sientan en el suelo, cerca del fogón, el padre sobre el batán o sobre la cerca de cuyes, la madre en el suelo. Ella es la que sirve el desayuno, almuerzo y también, la cena. Excepcionalmente

³¹³ Puede ser sopa de fideos, arroz, chuño, quinua, cebada, trigo o maíz.

el padre lo hace cuando su esposa viaja a Colquepata o a la posta de salud. En otras ocasiones, en la mañana, los niños se van al patio a comer y se quedan en la cocina los padres con Isidora, la bebe, más pequeña. Todos comen con cuchara.

En la casa no están preparando sopa de trigo, cebada o maíz; la madre comenta que se necesita tiempo y su bebe no le permite hacerlo. Mientras los matrimonios que no tienen hijos en edad para lactar, preparan más frecuentemente esas sopas. En la ocasión que la madre hizo sopa de trigo, fue su esposo quien tostó y molió el trigo.

La mayor parte de los ingredientes de los potajes que preparan, en esta familia y en las otras, provienen de sus chacras y de sus huertos familiares. La sal, el arroz, el azúcar, la canela, el rocoto, el ají, la cebolla, etc. Proviene del mercado. El aceite y la harina lo obtienen del PRONAA. El maíz, los que no tienen chacras cerca al río para cultivarlo, lo obtienen a través del canje. Una arroba de papa por una de maíz. Estos trucos lo hacen con negociantes de Huancarani.

En la noche para cenar se prepara, la mayoría de veces mate de kuaker o siete harinas³¹⁴, a veces, se acompañan con papa sancochada o chuño al vapor. Raras veces se prepara sopa. Los niños toman el calentado de la sopa y/o el mate que quedo en la mañana. En otras ocasiones, cuando no quedo nada del desayuno, la madre prepara tortilla.

La tortilla se prepara con harina industrializada, lo disuelven en un tazón con agua fría sin hervir, lo remueven hasta que logre tener la consistencia de una mazamorra espesa. Luego, colocan la sartén con aceite al fuego del fogón; le echan a una cuchara de harina disuelta, hasta que ya no quepan más porciones. Si esta dorado la “masita” lo saca a un plato. Estas tortillas son muy apreciadas por los niños y se le reparte a uno a los mayores y a los más pequeños a dos.

³¹⁴ Alimento donado por el programa del vaso de leche.

3) La comida fuera de la casa. Al mediodía, como suelen estar fuera de la casa no cocinan en este espacio. Están en la faena, en el pastoreo, en el club de madres, en el pueblo, en Huancarani, en la chacra o en la escuela. A los cinco primeros espacios suelen llevar, su “ququwa”³¹⁵. Al penúltimo espacio, se lleva ququwa si la persona va sola a trabajar si van con toda la familia o aynis se prepara “wathia”³¹⁶. Y, en el último los niños al salir de la escuela almuerzan la comida preparada en la mañana.

En la faena, el refrigerio consiste en papas peladas revueltas en palillo, papa sancochada con phuspu, chuño soasado, choclo sancochado y/o mote. Estos alimentos son preparados por las esposas o madres de los faenantes³¹⁷ y envueltos en llikllas³¹⁸. Hacia el mediodía son compartidos por grupos de acuerdo al grado de empatía y responsabilidad como dirigentes. Las mujeres comparten entre ellas, no lo hacen con los varones.

El refrigerio que llevan para pastar, ir al club de madres, ir de viaje es papa sancochada, arroz graneado, habas o trigo tostado, phuspu y, en algunos casos, nada. Salvo el espacio fuera de la comunidad, las señoras suelen llevar su coca para pikchar y compartir en grupos. Cuando van de viaje, si pueden, comen un picante³¹⁹ que les gusta mucho. De retorno a la comunidad, suelen llevar pan, plátanos, cebolla, caramelos, fósforos y kerosene.

³¹⁵ Refrigerio.

³¹⁶ Papas al horno.

³¹⁷ Es tradicional que a la faena vayan los varones, aunque ahora van también algunas mujeres

³¹⁸ Mantas del tamaño de un pañolón mediano

³¹⁹ Segundo preparado a base de arroz, fideos, papas, ensalada de cebolla y lechuga.

La wathia en la chacra se prepara de la siguiente manera. La madre, mientras el padre escarba las papas, prepara el “*hapu*”³²⁰ para hacer cocer las papas. El hapu se construye con terrones que tienen materia orgánica seca, se coloca en la base un poco de paja, leña o las ramas secas de la papa sobre ella se apila los terrones, uno sobre otro, a manera de pirámide trunca. Se prende y no necesita ser atizada, arde con el soplo del viento.

La madre selecciona cinco kilos de papas para hornearlas pequeñas y grandes, las medianas no se utilizan porque servirán como semilla. Al cabo de una hora de calentarse los terrones, ella al lado del hapu cava unos dos centímetros de profundidad en un diámetro de medio metro. Allí traslada una tercera parte de brasa caliente y echa una parte de la papa, lo cubre con terrones y los desmenuza con un palo. Sobre esto pone otra cantidad de papa y lo cubre nuevamente con brasa y terrones, los vuelve a desmenuzar hasta que todo quede cubierto. Al final, con un palo lizo, de un metro de largo, remueve el entierro de papas; para ello introduce el palo en la base. Hace esto hasta tres veces desde distintas partes del entierro. Sino hace esto en opinión de la madre las papas no se sancocharán así transcurran tres horas.

Mientras se prepara la wathia, no se puede orinar hasta que las papas sean desenterradas para comer. Si uno orina la papa se quedará a medio cocer. Luego de transcurrir 45 minutos se procede a sacar las papas en una manta de rafia o tejida. Se lleva al lugar donde se comerá. La wathia se come sola, acompañada de ají molido con cebolla o ensalada de lechugas con betarraga y/o atún. Para preparar la ensalada en la chacra, la esposa lleva los ingredientes lavados y picados en un tazón o balde. Para aderezarlos con sal y aceite se lava las manos con su orín.

³²⁰Una variedad de horno que se construye con torreones que tienen materia orgánica seca se apila sobre una base de un poco de leña seca o paja seca, tiene la propiedad de arder sin necesidad de ser atizado con la fuerza del viento.

Los comensales hacia la dos y media o tres de la tarde nos sentamos en semicírculo o círculo en el suelo, sobre costales de rafia o sobre la grama a la sombra de sembrío de avena o sin ningún tipo de protección. La esposa se encarga de servir a un plato de ensalada para el esposo y Cirilo, otro para ella y Luis, y el último para Presentación. Después de que se termina de comer los niños, si tienen sed, toman agua fría o mate de hierbas que llevan en botellas de plástico.

4) ***Mikhuna wayk'ukuy***³²¹. Preparar una comida especial implica quedarse en casa de tener la ayuda de, por lo menos, una persona mayor. En este caso la esposa a pedido la ayuda a su madre. Se toma el mate y la sopa como todos los días, los niños y su padre se van a cumplir sus tareas, en este caso el padre al escarbe de papa en su chacra, Marcusa y presentación a pastar los animales. Se quedan Cirilo y Segundina para que cuide a Isadora.

Se empieza a cocinar hacia las once de la mañana, se cocinará “*alvis uchú*”³²², “*habas uchú*”³²³, arroz graneado y cuy asado. Para preparar el primer plato se alista los siguientes ingredientes: Se pela las papas y se pica en cuadros pequeños, se tuesta en la k'analla las alverjas secas hasta que quedan pretostadas, se las echa en agua y se las frota para sacarle la cascara. Se hace hervir la papa picada en una olla grande hasta que este semicocida, luego se echa las arvejas, cuando empieza a secar el agua y espesar se adereza con cebolla picada en cuadrados, cuando terminó de secar toda su agua se saca del fuego.

³²¹Cocinar una comida especial

³²²Ajiaco de alverjas.

³²³Ajiaco de habas verdes.

Para el segundo plato se pela las habas verdes y se las hace cocer solo en agua. En otra olla se prepara un aderezo de cebolla y en ella se echa las habas cocidas, previamente escurridas; se las revuelve y quedan listas para servir. El tercer plato (el arroz) se prepara como se describió anteriormente.

El preparado del cuy requiere más tiempo que los demás platos. Su madre ha traído un kututu³²⁴ y Regina decide que mataran uno más. Primero ponen agua en una olla para que caliente, atrapan los dos cuyes del corral y la madre de Regina les tuerce el cuello con sus manos. Para pelarlos, echa la mitad de agua caliente en un tazón, en esta introduce los cuyes uno por uno y empieza a quitarles los pelos. Saca los pelos de la cintura para abajo y luego de la cabeza. Los lleva a la pila de agua y los enjuaga, allí les abre la barriga en sentido vertical, le saca todas las menudencias (panza, tripas, corazón, pulmones, etc.) y son lavadas.

Una vez que termina de lavar el cuy y sus menudencias lo embadurna con su propia sangre y prepara un aderezo de ajos y huakatay molido. Coloca en la barriga vacía el aderezo. Luego, los atraviesa con un palillo liso y delgado para empezar a asarlo. Lo soasa en la boca del fogón, con el calor del fuego que arde dentro de ella. Le va dando vueltas poco a poco, de acuerdo a cómo se va dorando.

Una vez que están listas las distintas comidas, proceden a alistar los platos para servir. Cuando se trata de visitas o fiestas la esposa utiliza los platos de porcelana que tiene guardado en la otra pieza. Son las cinco y media de la tarde, la esposa sirve los ajiacos y el arroz y su madre reparte el cuy partiéndolo en varios pedazos encima de un tronco. Para ese momento, ya se encuentran en la cocina todos los miembros de la familia. Cada uno recibe su plato con las tres clases de comida y su pedazo de cuy.

³²⁴Nombre que recibe el cuy macho

5) **El menú de la semana.** El menú que se presenta corresponde a los alimentos que suelen tomar cotidianamente la familia en el transcurso de una semana:

Cuadro 10: El menú de la semana

DIA	MATE	SOPA(ingredientes)	ALMUERZO	CENA
Uno	Quaker	Papa, fideos ,habas, espinaca y charqui	Wathia con ensalada de lechugas	Mate de kuaker y sopa de papa ,haba, chuño y fideos
Dos	Quaker	Papa, chuño, habas, repollo, quinua y bacalao.	Wathia con ensalada de lechugas y beterraga y atún	Mate de quaker y pan
Tres	Quaker	Papa, arroz, chuño, repollo y charqui	Papa sancochada y ensalada de lechuga	Mate de siete harinas y pan.
Cuatro	Siete harinas	Papa, fideos,chuño,repollo y charqui	Wathia con ensalada de lechugas y atún	Mate de siete harinas y galletas
Cinco	Quaker	Papa, arroz, chuño y bacalao	Wathia con ensalada de lechugas.	Mate de quaker y galletas

Seis	Quaker	Papa,quinua,chuño y repollo y bacalao; acompañado con chuño soasado y queso	Idem	Mate de quaker y pan
Siete	Kuaker con leche	Papa, fideo, repollo y chuño verde y bacalao ;acompañada de papa sancochada y queso	Wathia con ensalada de lechugas y tortillas de harina	Mate de quaker y galletas.

Fuente: Elaboración propia en base a notas de campo.

6) Alimentación de las gestantes. Saben que la alimentación y nutrición de los niños es importante desde el momento que se forma en el vientre de la madre. Una futura mamá debe consumir buena alimentación. Aunque ello siempre depende de la situación en el que se encuentra la unidad domestica familiar. Hay familias que tienen más recursos, trabajan bien y de hecho también se alimentan regularmente; mientras que hay otras que se encuentran en situación de sobrevivencia.

Las madres desde el momento que están esperando a su bebe tienen que alimentarse muy bien, de esa forma él bebe que se encuentra en el vientre también se va a mantener bien: Como nosotros nos estamos viendo, algunos andan bien, trabajan bien, se limpian y lavan, así de esa manera los niños también nacen sanos.

Si es que la madre no se alimenta bien, los recién nacidos tienen una serie de males. Señalan que los que trabajan poco, más que seguro que también comen y se alimentan defectuosamente y en

consecuencia los niños que nacen son débiles. De igual forma los hijos de los que toman mucho alcohol nacen un poco tontos.

Aparentemente, las mujeres del campo dan a luz en forma fácil, posiblemente por el hecho que ellas están en constante movimiento, trabajando. Además, nosotros acá conocemos una serie de yerbas que hemos aprendido a utilizar desde nuestros padres. Hay yerbas como por ejemplo yerbas de la familia de las ortigas que limpian la sangre, con esas cosas nos curamos y por eso ya no hay tampoco hemorragias ni nada. Para que apuren el nacimiento también hay yerbas, las flores de los tarwis silvestres esas cositas nos damos, también la mejorama que es parecido al orégano con esas cosas se produce rápidamente el parto. También hacemos el suysusqa³²⁵

Una vez que ha dado a luz la parturienta tienen que cuidarse mucho que no toque agua fría, tampoco salir fuera sin tomar las debidas precauciones, sobre todo cuidar su alimentación. Porque una vez que se ha vivido esta experiencia el cuerpo se encuentra debilitado del todo, la pérdida de energía y la carencia de ello en el cuerpo puede tener consecuencias imprevisibles. Una mujer en la situación de parturienta reciente, debe comer caldos de chuño con carne, un poquito de arroz y sin sal ni ajo toda la semana. Debe comer un cordero, unos ponen grandes pedazos otros muy pequeños, depende si uno tiene o no ganados, en caso que no hubiera lo sustituyen con gallina, patos o cuyes.

“Recomendamos que a la madre debemos alimentarla con comidas que no tengan sal, el cordero no debe ser muy gordo sino regular. Le servimos con oreganito, la parturienta tiene que permanecer durante ocho días, cuando ha pasado cuatro días le vamos agregando la sal, hasta que se acostumbre como siempre comía. Los padres de Familia degollaban incluso hasta dos corderos,

³²⁵ A la parturienta se le suspende en el aire en una frazada entre cuatro personas y se le hace movimientos por los cuatro lados, se hace con el fin de prepararla para el alumbramiento.

si es que algunos no tienen ovejas compran sebo de ganado, o tienen gallinitas con esas cositas atienden a sus esposas. Como digo, los que tienen ovejas degüellan dos o tres, eso hacen para que se levante como debe ser, del todo sana.”

7) Alimentación Infantil. Luego viene la alimentación del nuevo ser que depende completamente de su madre. Ellas consideran que lo único que tienen es la leche de pecho, para lo cual su alimentación es importante.

“Una vez que los bebes comienzan a lactar, algunas mujeres tienen bastante leche, los que no lo tienen, al bebe tienen que acostumbrarlo al biberón, se hacen ayudar con la leche de la vaca que tienen, sino tienen entonces pueden pedir el favor a su vecino. Si en caso no hay ni de los vecinos entonces tienen que ir a las ciudades a comprar la leche evaporada o leche en polvo, con todo eso le hacen vivir. En la hija de Alberto ha pasado eso, no tenía leche, pero a sus hijos ha logrado hacerlos vivir.”

Una vez que nacen, a medida que el niño va desarrollando somática, psíquica y socialmente va siendo reconocido principalmente por sus padres.

“En el medio rural los bebitos pueden darse cuenta que tienen a su madre, depende de la alimentación que se le da, a los cinco o seis meses ya se dan cuenta, no son iguales, dependerá de la alimentación. Algunos al año de edad ya están caminando, otros de cuatro años y cuatro meses y otros de un año y dos meses, como digo todo eso es desigual, creo que por lo que se alimentan esos niños aprenden de todo.”

Los padres que por primera vez tienen a un nuevo ser que enseñar, aprehenden de las sugerencias de sus padres. Aquí es cuando los padres hacen ensayos, tienen éxitos o fracasos que puede afectar la salud del niño.

“Depende de lo que han hecho sus padres para que los bebés aprendan a comer con ellos. Algunos les hacen comer después de un año, como tienen leche de suficiente. Otras dicen que les puede apresurar el destete: “seguro que me lo va a hacer el “phuchuyay”³²⁶, hablan lo que decían sus madres. Otros prefieren darles alimentos sólidos a partir del año; algunos a los tres meses ya le están haciendo comer, tal como dicen los de la posta. Cuando se apresura su alimentación con sólidos, le produce males estomacales, es mejor que su alimentación sea con leche de pecho. Mientras hay algunos que el hacen comer incluso a partir del año y ocho meses.

Cuando apresuran demasiado la alimentación con sólidos les da el mal de la “amaychura”. Eso es cuando a los niños pequeñitos les están introduciendo comida caliente o cuando son comidas pasadas. A veces los campesinos pues les dan alimentos sin calentar, por eso les estaría dando esas enfermedades, eso le ataca, algunas señoras no se dan cuenta de eso. Cuando llora el bebé la madre les introduce alimentos sólidos, cuando retornan después de haber pastoreado sus ovejas, los niños lloran de comida, así es.

Por qué les apuran, el estómago de estos niños lo tienen hinchado, la cabeza grande, con diarrea, entre ellos se critican y observan. Además mi esposa se da cuenta de todas esas cosas en nuestro hijo. Ella le hace comer después de un año, por eso las enfermeras también le dicen “deberías hacerle comer a los seis meses”, ella no hizo caso y al último de mis hijos también hemos

³²⁶ Destete

hecho como sabíamos y ahora goza de buena salud y tiene buen cuerpecito.”

Consideran que lo mejor respecto a la alimentación de los niños es hacer que todo sea natural, alguien dijo que la naturaleza es sabia. Piensan que los técnicos de salud tienen que ser gente que ha tenido hijos para aconsejar, consideran que las enfermeras que son solteras tienen conocimientos teóricos. Para las familias campesinas lo que “está a la mano” son los consejos de sus padres, estos serán mejor escuchados y sobre todo puestos en práctica y que se va transmitiendo de generación en generación, los conocimientos y experiencias de la crianza y socialización de los niños.

B) PRACTICAS DE SALUD. Los que tuvieron la oportunidad de capacitarse como promotores de salud, tienen nociones vagas de lo que son los microorganismos, debido a que efectivamente ellos no inciden su interés en la causa real de las enfermedades. Aun cuando ellos quisieran realmente encontrarla, simplemente no creen, por tanto, la desconocen. Al respecto un promotor de salud nos comunica:

*“La gente de Ninamarca **NO** sabe qué cosa son bacterias ni microbios. Para los hombres y mujeres de Ninamarca vienen vacunas del centro de salud, vacunas antitetánicas. Pero ellos no quieren hacerse poner esas vacunas porque piensan que pueden ponerles para otras cosas. Dicen: “mi sangre no me consiente”, pero como ordena la ley, está así, lo que dicen las enfermeras se cumple. Piensan que esos líquidos que hay en las jeringas son algo pernicioso para su cuerpo, piensan que es malo.”*

Si bien los Ninamarkinos necesariamente tienen que buscar causas, se remiten a orígenes desconocidos, tienen otras explicaciones. Según ellos se encuentra en el calor, el frío, el agua, el aire; es decir, los

elementos de la vida. Las consecuencias que causan los males son visibles y ellos están de acuerdo que sus efectos son perniciosos, algo que hace daño al cuerpo humano o la psiquis, y que hay necesidad de neutralizarlos. Leamos lo que dicen al respecto, un promotor de salud:

“El microbio es un gusano, a sus hijos desde pequeños no les ponen ojotitas³²⁷, le hacen orinar en donde sea, donde han orinado los perros, los ganados; por eso los microbios les entran a los niños y aparecen las enfermedades. Actualmente hay un niño “tontinco”, un inválido no anda bien, tampoco habla, como así habrá aparecido este niño. Por lo que no creen en esas cosas de los microbios es que ha aparecido ese tipo de niño, los padres son descuidados, siguen sosteniendo que las heridas seguro que son causadas por el manante (“pukuy”), que se manifiesta como sarna. Les he hablado que es por los microbios, incluso hasta me he cansado de hablarles, pero no creen. No sé cómo habrán sanado sus heridas, por ellos mismos han hecho sanar.”

El testimonio del promotor es solo cuando nosotros estamos frente a él y lo hace por no entrar en contradicción con nosotros. Más adelante, asumiré una posición definida. Cuando nosotros nos retiremos, el informante estará con la posición de la mayoría (90%) de sus paisanos ninamarkinos. La gente no cree, no conocen ni saben, más bien aseveran:

“Es por gusto eso de las vacunas, las inyecciones para las bacterias, los virus y los microbios, mejor tomo mi traguito”.

Lo que resalta es que los conocimientos deben tener una utilidad práctica, no es posible el conocimiento por el conocimiento. Si les comunicamos este tipo de discurso; simplemente no tendrá oyentes le quitarán toda importancia.

³²⁷ Sandalias hechas artesanalmente del jebe de las llantas usadas de carros.

Sus conocimientos son producto de su experiencia práctica. Por ello, los profesionales de la salud deben tener conocimientos básicos de la cultura andina, respetar su cosmovisión, así como tomar en cuenta sus relaciones sociales, y que alrededor de ella “funciona” la comunidad campesina. De esta manera, se reduce la posibilidad de caer en error. Por ejemplo, cuando los médicos les propusieron una alternativa frente a la aparición del cólera, los campesinos no sabían que decir, si les estaban diciendo en broma o en serio lo siguiente:

“... los ninamarkinos cada vez que hagan sus necesidades corporales caven su propio hoyo y de esa manera evitar la proliferación del mal”.

En cuanto a la práctica de hacerse poner inyecciones para el control de la natalidad:

“Otras no quieren, piensan: “seguro que me está queriendo poner, para que no tenga hijos”. Principalmente las “p’asñas solteras no quieren hacerse poner, pero a la fuerza les ponen siempre. Pero de acuerdo a mi pensamiento creo que les hace provecho la inyección. Pero la “t” de cobre creo que les daña. La gente dice “estaba con “t” de cobre por eso está así, así comentan será cierto o tal vez no, que será”.

Si los entrevistados expresan esa frase “a la fuerza”, y cuando se le ha puesto en realidad, ha traído más de un problema. Lo más deseable es que sea voluntario, y convencerlas que así sea es una labor muy ardua que los técnicos de salud tienen que cumplir.

Respecto al uso de los preservativos vemos hasta ahora ignoran en qué momento colocarse el preservativo:

“Los hombres solicitan los preservativos, ellos dicen: “sí es que está viniendo la regla de mi esposa, entonces me puedo

poner, así será normal nomás pues”. Nosotros les decimos claro que va a ser normal ahí se ha de quedar el semen, así es.”

Los cursos de capacitación no son suficientes sabiendo que la atención de las personas adultas mayores solo es un poco más de 15 minutos.

Referente a las futuras madres, señalan lo siguiente:

“En las comunidades dan a luz fácil porque sus esposos conocen las diferentes hierbas que existen, pero en la ciudad ya no piensan en eso sino que los llevan directamente a los centros de salud. También hay parteras tradicionales, que les soban el cuerpo de las parturientas tratando de colocar a los bebés que van a nacer en su posición normal, es la preparación llamada “suysusqa” o sacudido.

Conozco las yerbas que sirven para facilitar este proceso, pero ahorita he olvidado su nombre, pero las parteras tradicionales conocen. Pero el cuerpo de las señoras parturientas es diferente, a algunas les “amarra” el mal viento a otras el manante, y otras tantas tienen el bebé atravesado. Previamente tienen que colocar en su lugar para que nazcan en forma normal.”

Según ellos, los males son del calor, del mal viento, de los gentiles. Pero los que se enferman con esos males dicen que sanan con los medicamentos de los curanderos o los brujos, pero los que no creen en esas cosas se hacen curar con medicina del Centro de salud.

Los conocimientos y las prácticas de salud de los curanderos y los médicos:

“Están separados de los conocimientos de los médicos. En el centro de salud no entienden de eso, los bebitos ciertamente se hacen dar con el mal viento llamado “suqa wayra” (viento maligno), con el mal del susto. El desenlace de su muerte se da con vómitos y

más vómitos, con ese tipo de diagnóstico enviamos al centro de salud, y ellos no nos entienden nos dicen: “qué es eso del “suq'a”, ¿qué es el wayra?”

Por su parte los ninamarkinos, y los quechuas en general, no aceptan la idea que los mencionados males son debidos a la debilidad del organismo, por la pésima alimentación, la desnutrición. Sin embargo, tampoco tratan de mejorar su alimentación por el vicio de las bebidas alcohólicas.

Como se trata de familias que están al borde de la subsistencia, lo poco que tienen no quiere gastarlo, prueban con las medicinas y remedios caseros que se encuentra a su alcance y como última opción recurren al centro de salud.

“Cuando a un niño le da sarna en la cara y el cuero cabelludo, dicen que es “pukyu” (manante), pero si les llevas a la posta los haces curar, entonces pues también sanan. Si es que no llevan al centro van donde el curandero. Pero sobre las cuestiones de infección no cura tampoco el curandero, sino en el centro de salud ahí sí lo curan.”

Ciertamente, el promotor de salud como AQH, durante más de 9 años, tuvo que ayudar hacer autopsia a los difuntos, socorrer a las parturientas, asistir a los ancianos enfermos. Si bien ganaba algo observando y conservando buenas relaciones sociales, prefirió retirarse del “oficio”, con el riesgo de dejar abandonada a su comunidad, ya que estos no tenían reparos con él. No le exoneran de las faenas de la comunidad, tampoco de las asambleas; es decir, por el hecho de cumplir un servicio social como promotor, requería una compensación que consideramos justa.

Mucho antes, los habitantes de la comunidad de Ninamarca bebían aguas depositadas y poca agua corriente considerada por ellos “de consumo humano”. Este líquido generalmente se encontraba en manantes o

eran acequias pequeñas. Como Ninamarca era una comunidad reciente, sus habitantes tenían que adecuarse a las circunstancias, lo importante era sobrevivir. Estos seres vivían como de lugar, con alto riesgo de parasitarse. Cuando aparecen las ONGs, les proponen ejecutar el proyecto de agua entubada, hecho que mejoro la salud, principalmente en cuanto respecta a la disminución de los males parasitarios y gastro intestinales.

Pero a pesar de las explicaciones de la contaminación del agua, los más viejos se afirman en sus “conocimientos”, heredados de sus ancestros, en claro rechazo a lo nuevo, debido que ellos no desean trabajar porque habían completado su ciclo vital, lo que los jóvenes deberían realizar:

“Son tonterías” dicen y no creen, al contrario, van a decir: “nosotros ya sabemos cómo es”. Respecto al agua entubada que tenemos, antes decían: “nosotros estamos acostumbrados a tomar agua de un hoyito”. Era cierto que de ella tomaba el caballo, la gente y los chiquillos tomaban directamente, también los cerdos. Ahora ya se han acostumbrado al agua entubada, ahora les parece que el agua de la pileta. Muchas veces he escuchado decir “el agua del pozo huele feo en cambio el agua de la pila es inconfundible, es deliciosa”.

Los Ninamarkinos comprueban en la práctica que es ventajoso contar con agua en el patio de sus casas, proveniente de un grifo que se abre y cierra a voluntad; cuando no había agua entubada:

“Así era, la gente moría con cólico al estómago, por ejemplo, cuando alguien estaba con cólico había tomado petróleo diciendo: “dicen que esto es bueno”, con eso ha acelerado su muerte (risas). Otro decía que su estómago le estaba doliendo y había tomado agua cruda, ha muerto también (risas), en lugar de cuidarse al contrario han bebido algo que le va a hacer daño, así ha pasado. Cuando está doliendo el estómago, aunque sea debería haber

tomado orines y no agua ni petróleo. El agua ha acelerado su muerte. Otro caso era de quien tomaba mucho trago, no comía, entonces el trago peor lo ha apagado a su ser; eran esos tres casos.”

En efecto, la gente por desesperación, sobre todo por desconocimiento a cambio de aliviarse, puede ingerir incluso tóxicos que de ninguna manera le aliviara, hasta que encuentran la muerte.

“Así es, primero les llevan ante los curanderos, cuando no logran curarlos, entonces recién van al centro de salud y dicen: “seguro que no es para los curanderos” y así de esa manera los hacen sanar. Los que están mal de esas cosas son a la vista por ejemplo cuando están asustados, les curan los curanderos y al final concluyen “aha por eso había sido, eso había sido”.

A todo le encuentran una explicación lógica cuando alguna persona se encuentra enfermo, pero cuando recupera la buena salud; siguen creyendo sobre la influencia maligna de los malos vientos, el rocío de la tarde. Ellos conocen yerbas para el mal viento, una vez que lo aplican lo curan rápidamente, principalmente con la “qacha” ³²⁸de las yerbas de viernes santo.

No todos los protestantes se han substraído a las creencias y prácticas tradicionales, porque estas prácticas tienen su fundamento sobre un conocimiento. Como ellos pertenecen a una realidad concreta tienen que observar y practicar los conocimientos que se encuentran a su alcance, con resultados concretos. Por ejemplo:

“Otras madres de familia, los pañales afectados por los vientos malignos, los hacen pasar con el humo del hogar. Los hermanos protestantes eran los que no daban crédito a esas cosas y ahora ellos son los primeros en practicarla. Ellos pues apostaban por

³²⁸ Toda clase de yerbas que se recogen en horas de la madrugada el día viernes Santo.

lo que les dicen del centro de salud, esas cosas no pueden diagnosticar en esos centros. Ahora los hermanos son los primeros en creer y practicarla. Los que son más jóvenes no saben y a la fuerza tienen que recurrir a las mujeres que conocen y saben sobre estos asuntos. Como vemos los protestantes tampoco pueden salir fácilmente de toda una tradición que han aprendido a través de miles de años.”

Siguen refiriéndonos sus conocimientos y sus prácticas de curación de acuerdo a sus posibilidades:

“Cuando las mujeres embarazadas comen ají, resulta que en el cuerpo les aparecen granitos que nosotros conocemos con el nombre de “jimi”, para eso es bueno los polvitos que se forman en las paredes de los interiores de la casa, con eso sana rápidamente. Para el mal viento y el “machu” utilizan bastante el ajo.”

Los jóvenes por encontrarse en la edad de conocer, experimentar y adquirir experiencias creen que los viejos no tienen razón y por tanto actúan a su libre albedrío. Una vez que pasa el tiempo paulatinamente se van afirmando en sus conocimientos de acuerdo a las experiencias vividas en el medio donde viven.

“Esas cosas algunos saben muy bien, lo que saben y practican sus madres y ellas también lo van aprendiendo, hasta ahora saben y siguen practicando. Para las heridas hay ese medicamento llamado la sulfa, eso actúa y lo hace secar rápidamente las llagas.”

Otro mal que da a los niños, se produce por el hecho de haberle lactado cuando las madres estaban profundamente dormidas:

“La “ñuñupa”³²⁹ en los bebes, es a la vista, las deposiciones que hacen es verdoso. Para eso, la leche de su misma madre lo hace hervir en una cascara vacía de huevo de gallina, con las guías de las yerbas aromáticas, eso hacen tomar. Cuando no hace sanar proceden a ahuecar una papa qompis, ahí hacen hervir su leche y también con los “ojos” o guías de esas yerbas, cualquiera de los dos sana al bebito.”

Algo más relacionado al mal estomacal llamado ñuñupa, sobre todo cuando otra entrevistada nos refiere similares manifestaciones de este mal:

“La “ñuñupa” es cuando las señoras se duermen profundamente y el bebito al despertar le sigue chupando, es como si estará lactando a una muerta, de eso se origina ese mal, eso se llama ñuñupa. Para ese mal también hay medicamentos hay que coger la cascara del huevo vacío, dentro de eso hay que hacer hervir en la leche de su misma madre un poquito de yerba buena con tapita de hoja de cebolla, ese es el remedio.

Cuando están mal con la ñuñupa, la deposición que hace parece pura leche nomas como si no hubiera digerido nada, de eso llora el niño, se voltea a cada lado, se pone grave seguro que le retuerce el estómago. Nadie puede pensar que le da ese tipo de mal, eso es la ñuñupa, pero como digo la posta no cree nada de eso.”

Otro mal estomacal parecido al anterior:

“También a los niños les da la enfermedad del amaychura³³⁰, los niños no pueden crecer, le da diarrea crónica, su

³²⁹ Mal que se expresa en malestares estomacales, las deposiciones son de color verde flemoso. Toda clase de yerbas que se recogen en horas de la madrugada el día viernes Santo.

³³⁰ Otro mal que se manifiesta en “raquitismo precoz”, lo que destaca es el vientre demasiado abultado, la cabeza grande y los miembros superiores e inferiores delgados como cuenta el informante.

cabeza es grande así como también la barriga, no tiene nalgas, las piernas flacuchentas, eso dicen “amaychura”. Para eso hay un medicamento llamado “choqitacarpu” con eso lo curan.

El choqitacarpu, es una yerbita, la otra vez una señorita del centro de salud le había encargado a mi hijo que le llevara, así como también la “huallhua”. La huallhua nosotros lo utilizamos cuando nos ataca el resfriado con fiebre, cuando en el campo no tenemos para el mejoral ni para comprar las pastillas. Entre nosotros nos curamos bañándonos y rápidamente nos baja la fiebre.”

Uno de los factores que está presente es que los ninamarkinos no quieren aceptar que existen medicinas modernas por no querer comprarla. Para ellos, lo más lógico es recurrir a la medicina tradicional, algo que se encuentra a su alcance del que no tendrá que pagar casi nada. Otro hecho que complementa a lo anterior es que tales conocimientos y medicinas tradicionales no se encuentran sistematizadas, ahora se hacen tenues esfuerzos para hacerla conocida por todos.

En la mayoría de casos, las madres son quienes conocen más sobre los males que les aqueja a sus hijos de ambos sexos; ellas son las que aplican los remedios caseros, porque han aprendido desde muy niñas. Generalmente, si la hija es mayor, asume el papel de madre en el cuidado de sus hermanos menores, y en el caso del varón, el papel de padre.

Todas estas prácticas y aprendizajes son porque les sugieren sus parientes y sus vecinos les han indicado alguna vez sobre los males que les da a los niños; como declara Cecilia:

“A los niños pequeñitos en la lengua les aparecen abtas (aftas, llamado por ellos “pasku”). Eso les da por lo que a nosotras a las madres nos cae mucho sol, le lactamos y le pasa al cuerpo del niño. Eso la enfermera no cree.”

Y otros remedios para el “mal del viento”:

“En verdad para el viento hay medicamentos: “copal” del viento, “anselma” del viento, alcohol y timolina. Con esas cosas les pasamos y con eso sana. Los niños también se afligen mucho, en las noches no quieren dormir, están como si estuvieran muriéndose ya, lloran mucho. No lactan ni la leche de su madre, una vez que les tratamos con esas medicinas recién pueden sanar. En la posta de salud las señoritas no creen en el viento. “qué es eso del viento, que es eso de las abtas?”. Ellas todo lo culpan a la suciedad. Por el hecho de vivir en el campo nosotros tampoco podemos vivir en total suciedad, nosotros pues tomamos nuestros alimentos lavándonos la boca y las manos.”

El esposo de Cecilia no deja de reiterar de los malos vientos:

“El “uraña wayra” (viento de la araña) les da a los niños chiquitos, eso ocurre cuando de nuestros trabajos regresamos tarde, porque a veces retornamos a la casa siempre y cuando hayamos terminado con los trabajos en la chacrita, con los animalitos en horas de la noche; ahí es cuando los vientos de uraña “meten la mano”. Esas cosas las enfermeras tampoco entienden: “qué es eso de la uraña wayra? El mal de la uraña wayra al enfermo no lo deja, después de 24 horas puede morir.

El uraña wayra es diferente que el suqa wayra y de modo similar el mal viento. El viento común es cuando te da por mucho tiempo, esto hace que el niño este llorando nomás. El viento de la uraña es el más fuerte, esas cosas no creen en la posta.

El “machu wayra”, te amarra todo el cuerpo, te aparece granos grandes. Para el viento del suqa también hay medicamentos. Si es que le diera a alguien ese mal ellos también podrían curarla, ellas se asustaran y dirán que es escarlatina o sarampión. Para eso

hay medicamentos como el ajo. Tienes que coger un poco de orines fermentados, estrujarlo y con eso hay que bañarse, pasarse todo el cuerpo y los granos que se hicieron costras sanan. No podrá curarte ni las inyecciones ni nada, eso te pondrán por gusto hacen que el cuerpo sufra.”

También hay otro mal que se origina cuando los pañales de los bebés se le hace secar hasta muy tarde, eso conocemos con el nombre de “qayqa”. Esto se debe a que las madres se descuidan de los vestidos de los niños que permanecen en el ambiente más de lo debido. La naturaleza hace que lo maligno penetre y tienen influencias negativas en los niños, como podemos leer en el testimonio:

“Las mamás cuando están guardando los animales olvidan guardar los pañales, así que esa noche pues los pañales amanecen durante toda la noche, y así le da el “qayqasqa” toda clase de vientos. Entonces la madre le cubre con esos pañales no saben que ya tiene viento, de eso a los niños les da ese mal. Las deposiciones que hace son de color verdoso. Nosotros podemos competir con el mejor doctor: “ a ver doctor de que está mal este niño!” no sé qué le pondría, el trataría de curar: Nosotros rápidamente lo curamos eso no cura ni la pastilla tampoco una inyección, así es.”

Como vemos, las causas y los efectos de diversos factores también son preocupación de los andinos. Ellos afirman que las causas que las originan son conocidas y desconocidas, así como los remedios a los que hay que recurrir para recuperar la salud.

Referente al fajado de los niños:

“Cuando a nuestros niños les fajamos nos dicen “Para qué fajan a vuestros hijos, sus piernitas y sus bracitos lo amarran bien fuerte, prácticamente su crecimiento lo van anulando, no deben fajarlo”. Nosotros los fajamos para que sus piernitas estén rectas, que

su columna también este derechito, si es que no los fajamos estos niños pueden crecer con las piernas arqueadas como de alicate, así que con el tiempo puede ser objeto de burla. Por eso hay que fajar muy bien a los niños, de sus espalditas hay que fajarlas, no del cuello. Si es que lo fajan desde el cuello, entonces la parte superior del cuello se encorva, esas son las razones por las cuales se faja.”

La mujer andina y particularmente la ninamarkina además de trabajar en las labores domésticas, lo hacen también en las labores agrícolas, ayudando a su esposo. Motivo por el cual los primeros 6 meses los fajan bien fuerte en caso del varón para que tenga fuerza para que trabaje en la chacra. Generalmente les fajan después de bañarlo para que duerman mucho más tiempo y esto permitirá que sus madres puedan realizar sus quehaceres.

Los hombres, si bien no ignoramos todo, algunas de nuestras habilidades están bien desarrolladas, algunos conocemos más, otros menos, y determinados temas. Por desconocimiento podemos cometer errores irreparables, sobre todo cuando son padres primerizos como los ninamarkinos y desean hacer lo mejor para sus vástagos. Más adelante hablando del mismo tema:

“Cuando nace él bebe, inmediatamente busca el pezón y comienza a lactar, aunque los bebes son diferentes, algunos buscan inmediatamente otros permanecen durmiendo nomás durante 3 días. Yo no creía, me preguntaba: “y este bebe porque no lacta si han pasado más de dos días?”. He pesado incluso cuando nació, pesaba 3.2 kilos, he ido al promotor para preguntarle si el peso estaba bien. Yo decía pues que tal vez este bebe era “mal nacido” y por eso no lactaba.”

“El promotor me dice que algunos bebes pesaban 2.8 kilos. Le he dado matecito “como no lacta puede ser que muera de

hambre". No tomaba tampoco, seguía permaneciendo así, una vez que ha pasado tres días recién de por sí ha empezado a buscar el pezón de su madre, toda la leche se lo chupa, mientras tanto los senos de su madre están llenos. Ni siquiera la leche de su madre ha alcanzado, a partir de eso empieza a lactar en forma seguida, comienza a llorar, luego empezamos a decir: "qué es lo que pasa o es muy tragón?, ¿que voy a hacer o voy a hacer hervir leche? Más bien a su madre le he dado caldos, comida, así ha empezado a tener leche suficiente para él bebe.

Así me he dado cuenta, algunos bebes buscan la leche después de dos días o de tres y otros inmediatamente, así había sido.

Seguidamente debe aprender a comer, eso depende de los que él más quiera. Algunos pueden hacer que coma lo más pronto pensando que "mi hijo que tenga fuerzas", eso yo también he hecho. De tres meses le he empezado a dar, pensando justamente en las fuerzas que tendría este nuevo hijo. Cuando le das pues le causa náuseas y lo vomita, tiene que tener deseos de comer, recién hay que darles. Otros bebes comen después de 4 meses otros no lo hacen, tienen nauseas. Los niños crecen rápidamente mi hijo llevo a tener 5 kilos a los dos meses de edad, no miento profe, te haría ver su carnecito."

Como vemos los padres de familia hablan que los niños, sus hijos, tengan fuerza justamente para el trabajo físico en la chacra. Es uno de los valores que le dan desde su perspectiva y le van atribuyendo a los hijos varones.

Cuando los niños logran buenos resultados en cuanto a su alimentación y nutrición; este hecho es reconocido incluso por algunas enfermeras, como nos hacen conocer:

“Las enfermeras también han dicho “tu hijo creo que está bien, le das bastante comida, ¿toma solamente leche de su madre o les das alguna vitamina? Yo les dije: “estaba así solo con la leche de su madre”. Otras mujeres nos han dicho “al varoncito hazle comer, no va a tener fuerzas”, así que este mi hijo varón ha empezado a comer desde los 7 meses y de por sí. Pero también ha ocurrido que cuando ha empezado a comer ha bajado de peso. La comida le ha hecho mal. Le hemos dado huevos estrujados, nuevamente ha recuperado su peso, todo su desarrollo estaba en la parte blanca de la tarjeta.

Hay también otra enfermedad que les da a los niños, que nosotros conocemos como el “amaychura”, eso les da por apresurar que coman pronto, otros lo conocen con el nombre de “aya orejo”³³¹ por apresurar el alimento. Las madres no les dan su leche, sino solamente alimentos sólidos, como consecuencia de esto les da el “aya orejo”, consideran que la leche es secundaria. Como consecuencia de esto los bebés se encuentran flacos, pura coyuntura, el cuello delgado que se rasca continuamente. Para el mal del “aya orejo”, sabe mi esposa, eso no sé. Para eso es bueno hacerle comer alimentos quemados en pocas cantidades, esos quemaditos lo arregla de nuevo el estómago del niño.

Otras madres llevan a su hijo al centro de salud, ¿“por qué y de que esta así mi hijo?”. Ellos le dicen: “aha había habido lombrices en el estómago, eso es por la suciedad, ¿cómo es posible que tengan a sus hijos de esta forma?” y así le ponen inyecciones. Todo esto es por la suciedad, el mal del viento es por suciedad, el “aya orejo” también de la suciedad, las abtas de la boca, ellas todo en absoluto le echan la culpa a la suciedad.”

³³¹ El “aya orejo”, como expresan los informantes es el otro nombre con el que se conoce el “amaychura”.

Cuando se le provee adecuadamente los alimentos, estos niños casi inmediatamente se expresan que se encuentran muy bien, aumentan de peso y su desarrollo psico motriz es normal.

Los niños que ya caminan los crían con pequeños faldines llamados “phalikas”³³², y eso le facilita que pueda hacer sus deposiciones como esperamos que lo hagan.

“En la posta nos dicen: “para qué les ponen estas “phalikas”, acaso no alcanzan a comprar un pantaloncito? Nosotros al respecto les decimos que no siempre podemos estar con él bebe, tenemos muchas otras ocupaciones, los mayorcitos tienen que ayudarnos en la chacra, también en el pastoreo de los ganados, el cuidado de los hermanos pequeños. Las madres tienen que hilar, tejer. Así para nosotros es más fácil, no es como cuando usa pantaloncitos cuya humedad puede hacer mal al niño. La “phalika” facilita hacer sus necesidades sin problemas. Ellas dicen: “Ustedes siguen criándolos como los viejos antiguos, le deben comprar pantaloncitos”, pero no es así. El hecho de estar con sus “phalikas”, le permite facilitar las cosas, salvo que su madre tenga la única ocupación de criar hijos entonces si puede estar cambiándoles a cada instante. Para los que viven en la ciudad es conveniente y está bien, pero en el campo no.”

Por los quehaceres domésticos al que está dedicada la madre campesina, el tiempo que siempre apremia, razón por el cual se opta por amarrarlos con estos faldines, tanto a niños y niñas.

“La madre muchas veces tiene que trabajar junto con nosotros, no va a estar detrás del niño, más bien no nos alcanza tiempo. El niño cuando desea hacer sus necesidades lo hace sin

³³² La phalika llamado kulis, la utilizaban niños pequeños, en algunas comunidades como Ninamarca todavía se la sigue utilizando.

mayores dificultades, no ensucia su ropa, pero si está demasiado sucia pues entonces también tenemos que lavarlo.”

Aquí quepa hablar de la economía campesina: la unidad domestica familiar compuesto por los padres e hijos, cada vez tienen que trabajar más para satisfacer un mercado local que cada vez les ofrece precios más bajos por sus productos. Por ejemplo: Es justo que una arroba (11.5 kilos) de cebada se cambie por 2.5 kilos de arroz?

Por ello, los padres siempre hablan de trabajo, porque ello permitirá la sobrevivencia de su familia y no importa que por medio esté en riesgo la salud de los niños. Si la familia tiene varios hijos, no importa que uno de ellos se encuentre incluso en riesgo de morir.

Respecto al uso del idioma quechua con el que se comunican en la comunidad y los establecimientos de salud:

“En el centro de salud ciertamente nos dicen: “por qué no hablan ustedes, en castellano, toda la vida sigue hablando quechua”. Como vivimos en el campo quien pues va a hablar también en castellano si la mayoría nos comunicamos en quechua; acaso por gusto vamos a hablar en castellano cuando no sabemos hablar. Uno que no sabe, que cosa podrá hablar en castellano si no sabe, si es que estuviéramos en una ciudad entonces la cosa cambia, entenderíamos nomás pues incluso aquellos que no hablamos castellano, pudiendo o no pudiendo pues contestaríamos. Ellos nos dicen que debemos hablar a los niños en castellano “desde el momento que nacen incluso, seguro va a entender”. “

Y con algo relacionado a relaciones humanas con los profesionales de la salud:

“Las señoritas del centro de salud nos atienden cuando tienen ganas de hacerlo, saben que nosotros somos del campo, todas

las veces que vamos lo único que saben decir es: “espera, estoy preparando mis alimentos”. Acá en el centro de Viscochoni, nosotros vamos en forma muy urgente, muy temprano para estar la primera hora. Nos hacen esperar una o dos horas. La otra vez a mi hijita he llevado a Viscochoni, me apure porque en la comunidad había una faena. He llegado cuando las señoritas estaban todavía durmiendo, he tocado la puerta. He esperado durante mucho rato, pensando seguro que recién van a levantarse, no han salido. Han lavado su cara, prendido su cocina. He tenido que decir que me atiendan porque en la comunidad tenía una faena, me dijo que le esperara toda enojada. Si es que llueve pues todo empapados tenemos que llegar a la Posta de salud, en otras ocasiones vamos cuando les duele la muela o por alguna otra necesidad lo hacemos, no nos atienden como debería ser. Si es que nosotros les respondemos “nos marcan” para en otra vez no atendernos, y efectivamente no nos atienden. Para todo, nosotros somos los culpables.”

En muchos casos por el trato que les da el personal de los centros de salud a los campesinos, y otros factores, hace que consideren que solo les dan medicinas baratas, de bajo poder curativo, que no les hace efecto, lo que le quita todo crédito a la medicina moderna y a sus representantes. Este tipo de hechos simplemente crea desconfianza y hace que en otra ocasión los campesinos van a dudar para concurrir a pedir los servicios de estos profesionales de la salud. Es por eso que el personal debe tomar en cuenta los aspectos sociales, tener el conocimiento mínimo de la cultura quechua, como su cosmovisión e idiosincrasia, etc.

C) Los ninamarkinos y su relación con la Posta

Desde que se implementó el sistema de control de embarazo de las gestantes, las madres ninamarkinas se ven obligadas a ir a la posta de Viscochoni. Ellas manifiestan que antes no tenían esa obligación y era suficiente con que fueran una vez o que nacido el niño dieran cuenta de ello.

Las warmis ninamarkinas sienten el control del embarazo como una imposición de la posta ya que, si no van el número de veces que les piden o no va ninguno, deberán pagar la “multa” que les exijan las enfermeras de la posta:

“Mana kuntruluman riqtiyki multata churasunki, kimsa, pisqa kutilla, rirunki chaypis multa, mana kumplitutachu hamusqanki nispá.”

Si vamos nos cobran en cada control dos soles. Por eso muchas veces dejamos de ir, porque no tenemos los dos soles:

“sapa kuntrilupi dus sutlista pagachikun, mayninpi mana kanchu cahyqa manaya riykuchu.”

Antes era nueve las veces que teníamos que ir al control y luego fue diez:

“Ñawpaqqa isqun kuti rinayku karan kuntruluman kunanqa chunkaman tukuchipunku” Ahora nos han dicho que tenemos que ir doce veces, que si no nos van a multar: Kunanqa kambiyaramun chunka iskayniyuq kuti rinata munan, mana hinaqa multatas paganallaykutaq”

Es demasiado porque cada vez que la enfermera viene aquí, no quiere por nada controlar a las mujeres embarazadas, vayan a la posta dice:

“Manapuni kaypi unqusqa warmita kuntruluta ruwayta munaychu, pustuman riychis nin.”

Ahora último recién por primera vez ha controlado a algunas:

“¿Qué le habrá pasado? Qayna p’unchaw imaynapicha kaypi kuntruluta ruwan.”

A veces vamos seis veces al control, pero después ya no, y la enfermera nos multa por el resto de los meses que no fuimos:

“Mayninpi suqta kutilla riruyku cahypis multata kubrawanku.” Según lo que quiere nos cobra quince, veinte, treinta soles: “Munasqakuta kubrakun kinsi, binti, trinta sulista.” Mayninpi suqta kuti riyku, chaymanta mañana riykuchu.”

Si no vamos al control ni una vez, nos cobra una multa mayor de treinta, cincuenta, sesenta y setenta soles:

“Mana ch’ulla kutilla riqtiykutaq masta multata kubrakun, trinta, sinkunta, sisinta, sitinta sulista.”

Si no queremos pagar, no nos da el papel para que podamos hacer inscribir al bebe en la municipalidad y por eso tenemos que pagar queriendo o no queriendo:

“mana pagayta munaqtiyku mana papilitata kunsihuman pasachinaykupaq quwankuchu.”

La mayoría de veces tenemos que rogarle mucho a las de la posta, para que nos rebaje la multa, porque es demasiado dinero para nosotros:

“pustuman riqtiyku wawa anutachiq, rugapakuykuraq multata bahawanankupaq, nuqayku maymanta cahytukuy qullqita urquykuman.”

Como les rogamos tanto a las enfermeras, nos rebajan diez soles o veinte soles máximo, pero siempre se cobran quince, veinte, treinta hasta cincuenta soles:

“rugapakuqtiyku bahawanku, simpripuni kubrakun kinsi, binti, sinkunta sulista.”

Nos rebaja la multa después de insultarnos, nosotros tenemos que aguantar con tal que nos dé el papel para la municipalidad:

” Multata ribahawanku mayta k’amiwasqankupuraq, hinata awantayku papil rayku, kunsihupaq.”

Las enfermeras nos dicen que si no estamos dispuestas a pagar que deberíamos ir a los controles, “o es que nos pesa el poto”, o es que solo parir hijos sabemos, que si no vamos será porque tenemos la plata lista:

“mana pagayta munaqtiyku, hamawaqchis nispa niwanku icha sikiykichus llasan, wawallata tarishankichis, qullqiykichis listucha riki mana hamunkichis chayqa.”

Es evidente que para las madres ninamarkinas el “control del embarazo” se ha convertido en un mecanismo de exacción de dinero y en un espacio en el que deben confrontarse constantemente con las servidoras de la posta de salud, con los inconvenientes de ser constantemente maltratadas y que deben resistir para obtener un papel que les servirá para inscribir a sus hijos en la municipalidad.

Después de que nace nuestro bebe, tenemos que ir cada treinta días a que le tallen y pesen y también para que le pongan las vacunas. Algunas veces no podemos ir el mismo día por los trabajos que nos ha indicado y nos presentamos al día siguiente o a la siguiente semana y no nos quiere atender, se pone brava:

“Mayninpi mana chay p’unchaw siñalawasqankuta riyta atiruykuchu, chayqa qipa p’unchaw icha huq simanamanña aparayku hinaspa mana atindikuyta munanchu, wapullana.”

Te dice:

“Acaso yo te dije que vinieras este día, por ti no voy a abrir la vacuna para que se pierda el resto, si quieres vuelves tal fecha, ahora ya no le puedo vacunar, eres una desobediente: Nuqari kay p’unchaw hamun nirayku mana kasukuyta yachasqankichu nuqari ch’ullallapaqchu bakunata kicharusaq hinaspa wakin pirdinman, kutimuy munaspaqa huq p’unchaw, nispa nisunki.”

Las vacunas al parecer también se convierten en un problema, porque deben ajustarse al día y al horario que les indican las servidoras de la posta de salud. Si tuvieran algún contratiempo deberán esperar indefectiblemente la fecha que les señalen en la posta.

A veces nuestros hijos se enferman con diarrea y bajan de peso. Por eso, cuando nos toca llevarlos a la posta para el peso y la talla, las enfermeras al ver que bajo de peso nos insultan, nos dicen de todo, nosotras muchas veces queremos contestarles, pero después ya no nos atenderían.

Nos dicen que para que parimos hijos si no vamos a alimentarlos bien, sino vamos a darles leche, queso, huevo, sino sabemos cuidarlos:

“Imapaqmi wawata tarinkichis, mana allinta uywanaykichispaq, mana runtuta, lichita, kisuta, qunaykichispaq.”

Si le decimos que no alcanza para todos nuestros hijos, nos dice que para que tenemos tantos, o es que nos gusta acostarnos con el varón:

*“Manaya mamá trapanchu niqtiyku astawan
wapuyusunkiimapaqmi chaytukuyta wachankichis qharillawan
puñuyku gustasunkichis, nispa.”*

Por un lado, las madres ninamarkinas son constantemente culpabilizadas de los problemas de crecimiento y desarrollo que tienen los niños. Ellas se encuentran ante una presión fuerte de la posta y cuestionadas en su rol de madres eficientes en la crianza de sus niños.

Si nuestro bebe se enferma demasiado y no conseguimos curarle con las hierbas medicinales a la fuerza tenemos que llevarle a la posta. Allí primero nos piden que paguemos la consulta si no nos atiende:

*“Wawayku unqururuq̄tin mana hinaqa mana
atindisunkikumanchu”*

Una vez que hemos pagado recién nos pregunta ¿Qué tiene el bebé? Y le decimos que esta con diarrea o tos, nos dice que eso es de la suciedad con que lo criamos, de lo que no sabemos criar:

*“Pagaqtiyku chayraq atindiwanku imananmi wawata
nisuni. Diyarriyawan icha ch’uhuanmi kashan niqtiyku, kayqa qhillipi
uwasqaykichismi, mana allin uywasqaykichismi, nispa nipuwanku.”*

A la posta tienes que ir por lo menos con diez soles porque no te alcanza para que compres los remedios:

*“Pustamanqa rinayki chunka sulisllawanpis, hampikuna
rantinaykipaq nisqankuman hina.”*

Por otro lado, ante las acusaciones y desautorizaciones de que son objeto las ninamarkinas por parte de los servidores de la posta y los costos que significan sus servicios en términos monetarios. Toman la actitud de no ir a ese espacio y solo hacerlo en casos imprescindibles. Así, si su

niño se enferma lo llevan solo cuando no han conseguido curarlo con las hierbas medicinales de que disponen.

Son demasiadas las de la posta, sino llevas a tú bebe a que lo pesen y tallen no te quieren dar los alimentos:

“Mana wawata apaqtiy pisananpaq midinanpaq mana papillata quyta munasunkimanchu, wapuyusunki.”

A veces ya nos queremos mirar su cara y si no hemos llevado a nuestro hijo a pesar y medir ya no vamos a reclamar los alimentos, así nos quedamos:

“Mayninpi manaña infirmaraq uyanta qhawaykuta munaykuchu chayqa sichus wawata mana aparuykuchu midinanapaq pisananpaq, manaña papillata riklamaykuchu, hina kapuyku.”

Hasta para la Planificación Familiar nos quieren obligar, nos dicen que para que tenemos tantos hijos, que estamos como los cuyes, que debemos ponernos inyección o hacernos colocar la T de cobre, si no queremos seguir los métodos de planificación que te piden te dicen asno que no queremos estar bien, que somos unas ignorantes:

“Mana kayta munakichischu, iknurantikuna, nispa.”

Cuando llevas a la posta con el Seguro Escolar a tus hijos más grandes, por las puras porque al final te da pastillas que no valen, Paracetamol y nada más, y te dice que eso nomas hay y el papel si te hace firmar:

“Iskuylapi kaq wawaykikunata apaqtiykipas yanqallapaq, mana baliq pastillaskunata qumusunki, chayllan kashan, nisparaqtaq nisunki. Hinaspapis papiltataq ichaqa firmayachisunki.”

No sabemos lo que pone en el papel acaso nosotros podemos leer:

“Mana yachaykuchu imakunas nikushan chay papil firmasqaykupi, manataq liyiyta yachaykuchu chayri.”

Del programa de alimentos, si deciden darnos alimentos para alguno de nuestros hijos, primero nos hacen pagar un sol cincuenta o dos soles.

“Chay Panfarmanta alimintuta chaskiyku chaypis pagachillawankutaq un sul sinkuntata, nayninpi iskay sulista.”

A mí me dieron la primera vez como un pocillo de soya, habas y media botella de aceite y cada mes que voy nunca me dan igual que el mes anterior, a veces me dan un poco más y otras veces menos, ¿cómo será?:

” Nuqaman wumuwanku primiruchapi huq pusillu suyata, habas y kushkan asiytita. Chaymanta mayninpi qumuwanku maschata, mayninpitaq minuschata, imaynaya kakunpas”

Los testimonios reflejan un estilo de servicio, por parte de la posta, que linda con la ausencia de respeto, constituyéndose como parte de la cotidianidad el maltrato y la humillación sobre la madre ninamarkina, y la desautorización total de sus prácticas de crianza con sus hijos. En suma, desautorización de lo que representan culturalmente. Las servidoras de la posta de salud utilizan los diferentes servicios de que disponen para condicionar a las madres ninamarkinas y convertir ese espacio en dominio de ellas donde no se puede visualizar el profesionalismo: Ante esta realidad muchas ninamarkinas deciden no utilizar sus servicios y otras que en un momento de valentía deciden reclamar son duramente maltratadas.

Este mi hijo está bien de su peso, no se hace nada; no me hago llamar la atención por la enfermera de la posta. De mi hija Marlene me hacía insultar demasiado por lo que estaba desnutrida. A los dos años recién estaba gateando, triste siempre crie a ella.

Lleve a Rusbell a la posta. No me atendieron rápido. El jueves fui. Me dio solo cinco remedios y le dije: “*y si no le pasa*”. Me dijo que los beneficiarios del seguro escolar eran bastantes. Es demasiada esa mestiza, dijo: “*En cambio si muere vienes afanada, rápido a la posta, para que le has hecho enfermar, Eso nomas hay no, ¡no!*”, y se perdió por el corredor.

Esas fechas no tenían plata. Me dijo que llevara un sol por la consulta: Las pastillas le estuve dando la mitad, pero no le hizo pasar, por nada le hacía sanar.

No me quería atender, le debía cuatro soles. Mi esposo casi se muere con dolor de estómago. De noche le llevamos a la posta en carretilla, porque ya no podía ni caminar. En esa fecha le dio dos Buscapinas que costaban dos soles y dos soles de consulta se sumaron cuatro soles. De esos cuatro soles no me quería atender y me dijo que primero le llevara los cuatro soles y que recién me atendería.

En ese sitio vive mi cuñada Aurelia. De ella fui a prestarme: “*Aynikamuni*”, de eso estaba muriendo. Le lleve los cuatro soles. Regrese, me tuvo que atender y recién me recibió la ficha: “*Lisa mierda, mana pagawanchu*”, en español se insulta. Antes de ella había otra, sacaron a una buena: “*allin mistisata qarqurunku*”. Me pidió la libreta, le dije que recién estaba sacando, entonces ella lo firmo.

A Rusbell le pregunto: “*Imayki nanashan*”³³³, mi hijo respondió: “*Uyachaymi nanashan.*”³³⁴ le dijo que se fuera a enjuagar la boca. Le dijo que le estaba dando aguas frescas. De eso me dijo que si le curaba con aguas frescas para que le lleve: Me dio cinco pastillas. Aquí le estuve dando a mi hijo y ya no quería tomar porque: “*Astawan*

³³³ ¿Qué te está doliendo?

³³⁴ Me está doliendo mi carita.

ruwaruwashan inwidisumanta quwashan" ³³⁵ le dolía más. (La pastilla que le dieron fue Ibuprofeno).

Después fui y le dije que no le hacía pasar entonces me dijo que le llevara 20 céntimos y me dio dos pastillas de paracetamol. Como no le sanaba le lleve a Colquepata. Allí la enfermera me atendió a tanto ruego y lloro, felizmente esa enfermera comprendía un poco. Me dio jarabe de amoxicilina de 250 ml. Indometacina 14 pastillas. De todo eso me cobro 5 soles. Allí, también, me dieron esito, porque llore mucho.

Esa enfermera hizo una lista de medicamentos para que llevara a la posta de Viscochoni y me dieran. Ahí le hice ver a la enfermera Carmen y le dije que me aumentara, me respondió que ella no sabía nada, que en lugar donde me había hecho atender me hiciera atender. Que mi hijo estaba enfermo de lo que yo le pegaba, le insultaba. También, me recibió el recibo que me dieron en Colquepata y ya no me devolvió. Esa Carmen es demasiada. Como no está mi esposo a la fuerza tenía que ir, porque él entiende bien castellano. La enfermera en Castellano cualquier cosa habla. En Colquepata un poco buena gente habían sido: "*Allin niray, hinti, kasqaku*".

Carmen no es una mestiza: "*manapuni mistisachu*", no se le puede hacer renegar porque en una sola se molesta. La lista de remedios que lleve no me dio, más bien esas cosas ella se lo puso en su recibo. Con la señorita Petronila estábamos bien, nos atendía rápido ella decía que no le gustaba que nos hicieran esperar, esta mestiza en cambio nos deglute con sus palabras; "*lakt arpariwanku*".

Carmen me recibió la cartilla de Rusbell y lo archivo, ya no me devolvió. La fecha en que Daniel le dio las dos Buscapinas no le hizo nada. Le pusimos enema con irrigadora. Nos prestamos de Fernando. Y, recién le sano.

³³⁵ Me está haciendo peor, de envidia me dio esas pastillas

Llegamos en la noche a la posta y no quería atender, y nos dio las pastillas. Ni siquiera dijo que si no se sanaba que le hiciéramos regresar. A Daniel le dolió el estómago porque había comido tarwi frío y picante, sin que el tarwi este bien desamargado. Muchas personas me ayudaron a llevar. Llegamos al amanecer, me cobro cuatro soles, ni siquiera le sano. Edith era “*sumaq*” no era como la Carmen. Aquella cuando no podía curarnos nos mandaba a Huancarani y de allí a Cusco.

Al llevar a mi hijo a Vizcochoni, allí recordé a Daniel, la maldecía, “*ñakapakun*”. Mi hijo llora demasiado. Mi hijo decía, viejo diablo, por plata se fue corriendo, para que quiere, acaso nuestro Dios, aunque poco no nos está dando, nuestro ciencito. También, nuestras cosas tenemos: “*Sacra machu qullqiman pasayushan phawaylla, imapaq munan manachu Diosninchis pisallataqa quwashanchis, sinllanchispis kashanmi riki, imanchiskunapis kashanmi riki.*”

Nuestra chancha paria. Al viejo le estoy diciendo que venda la avena para poner una tienda, de allí la plata estaría viniendo y no me hizo caso: “*Khuchinchispis wacharun riki, machataqa nishani riki papay awinata windiruy tindata churasunchis. Chaymantaqa qullqi hamunman riki, manataq kasuwanchu.*” Si tuviera mi papá no estaría caminando así, él en su bicicleta me llevaría, ya no estaría caminando a pie.

Valentina señala: Yo no podía cargar a mi hijo porque ya es viejo, pesa por eso no lo cargue y de acuerdo a lo que podía caminaba. En los rinconcitos se caía cuando fuimos de noche. Llegamos de día, el sol estaba quemando demasiado, a las justas llegamos. Ahí, llore, maldecía, “*ñakapayakun*” al Edo Fernandez, para que le llevo, diciendo. Daniel lleva a nuestro hijo en un rato a Colquepata y rápido sus jarabes traían completo.

Es recién, ante estos acontecimientos que yo sentí pena de Daniel, sino tranquila vivo, él sí está aquí no me deja, quiere que esté haciendo nomas. Al Alcalde de Paucartambo también le maldecía, de que

maña será el Misti, seguro a él no le llega ninguna tristeza, por eso seguro la carretera también nos cerró, así dije. Allí ya lloré, con mucha pena y tristeza. Una semana estuve criando así nomás a mi hijo, a las justas estaba teniéndolo.

1) Control de la natalidad. Según los informantes, en este caso los promotores de salud, no hay preferencias por el sexo de los niños:

“Aquí en Ninamarca cuando nacen los niños valoran a cualquiera de los sexos sean varones o mujeres, no tienen preferencia por ninguno de ellos.

Respecto al control de natalidad, hay varias formas de controlarse. Algunos cuando las enfermeras y los doctores vienen a la comunidad y dicen:” *que hay necesidad de hacer la planificación familiar, no hay que tener muchos hijos*” Al respecto de esto algunos piensan que debe ser así, quieren hacer planificación familiar. Pero también escuchan hablar que la “*t de cobre*” y las inyecciones si se hacen poner, no va a ser bueno, “*tal vez te puedes ir con alguien, con otro hombre y te puedes enfermar*”, por esas cosas no quieren, se ponen en duda.

En cuanto al control de la natalidad diremos que hay contradicción a nivel de instituciones. Una cosa dice el Centro de Salud, otra la que dicen los sacerdotes y ahí intervienen también los profesores. Es cierto que tener muchos hijos implica pensar en la educación. En Ninamarca, aparte de pensar en la alimentación de los niños, pareciera que no es problema tener muchos hijos, porque lo único que les preocupa sería donde tener más tierras para la vida de sus hijos. Si estos son numerosos una vez que sepa leer y escribir entonces tiene que migrar a las grandes ciudades.

2) Vacunación infantil. Además, que la punción con agujas les produce dolor a los humanos, es un poco difícil que ellos acepten que a su cuerpo les penetre algo extraño que su cultura no concibe. En el medio rural entre el mundo de los niños promovido por sus padres, estos suelen decir lo siguiente, por lo que van reproduciendo el rechazo, porque les recuerda el dolor:

“será mejor que hagas esto o aquello, caso contrario te voy a hacer poner una inyección en el centro de salud...”

Respecto a las vacunas el actual promotor:

“A los niños que nacen hay que ponerles una serie de vacunas: antitetánica, TBC, BCG, Tos ferina; a mí me exigen que así sea. Me exigen: “tú por algo eres autoridad en la comunidad tienes que convencerlos y obligarlos y todos deben hacer poner sus vacunas”, todos están convencidos, de eso. Las señoras embarazadas también se hacen poner la vacuna antitetánica y si no quieren, lo ponen a la fuerza.”

Es preferible que los padres hagan poner las vacunas por voluntad, que hacerlo a la fuerza. El reto está planteado. Convencer a las personas que se pongan las vacunas voluntariamente, aunque los jóvenes tienen deseos de cambiar, dejar lo antiguo y asumir todo lo nuevo:

“Ahora los de las generaciones posteriores queremos cambiar a otra forma de vida, pero los antiguos no piensan nada para esta comunidad, si hay algo bueno para la comunidad, si se está haciendo algo, ellos ya no toman interés, pero los de las generaciones posteriores estamos viendo las cosas que se están haciendo, ellos están adelantados y nosotros postergados. Ahora último estamos cambiando ya.

Se están haciendo una serie de obras en esta comunidad, como es la refacción del centro inicial, reservorio de agua de riego, está proyectado hacer un sistema de riego por aspersión eso estamos recibiendo; pero de todo eso se preocupan solo unos cuantos. El empeño ponemos para que se hagan una realidad; otros no dicen eso, al contrario: “acaso yo voy a vivir toda la vida, ustedes los jóvenes háganse, acaso va a ser para mí, va a ser para ustedes”, así dicen.”

Lo que ocurre es que, si después de vacunarlos no cumplen con las recomendaciones que se les da, por sus múltiples actividades, muchos se enferman y por lo tanto tienen temor porque los del centro de salud tampoco hacen seguimiento ni los respectivos acompañamientos durante el proceso de evolución del mal.

3) Enfermedades frecuentes. *“Ahora en los cursos que se han llevado he visto como son los microbios, como se desarrollan, ellos concluyen: “tal vez por eso nos da mucha tos”. Para estas enfermedades hay medicamentos en el centro de salud, pero ellos no van a los controles ni consultas, pero también es un poco difícil de ir, para que estén yendo y recibiendo inyecciones.”*

Subrayo esta frase: “! Tal vez!”, pensando que en ellos siempre existirá la duda por los hechos que han tenido que vivir a través de la historia, la desconfianza que según ellos los ciudadanos se quieren aprovechar. Los campesinos no quieren participar en los eventos de capacitación que realiza el centro de salud, porque no ven la necesidad de aprender, por ejemplo, lo que son los virus, bacterias, y porque consideran que no tienen el nivel de instrucción adecuado como para entender. Por ello, para ellos se debe formular nuevas estrategias y metodologías de capacitación que sean más asequibles a su lógica y práctica cotidiana.

También es parecido cuando les da el mal del susto a los niños, pero los padres tenemos la culpa para eso. Por ejemplo, mis hijos no se enferman con el mal de susto, pero tampoco les da ninguna enfermedad. Nosotros acostumbramos decir “lo ha asustado a mi hijo”, eso lo acomodamos, lo predisponemos para que ciertamente se enfermen con esos males, y verdad “su ánimo se sale”, si es así entonces los curanderos la llaman y le hacen volver.

Que reflexiones podemos obtener de lo que dicen los informantes. ¿Será cierto que los males del susto dan solamente a los católicos y más no a los maranathas? En otra entrevista nos decían que los maranathas andaban con la cabeza descubierta, mientras los católicos se cubrían con el birrete o el chullo, por temor al viento.

Para los maranathas, los católicos en lugar de mejorar su alimentación, dilapidan sus escasos recursos en costumbres que los protestantes consideran muy antiguas. Y como se encuentran mal alimentados, las influencias de los malos vientos harán presa fácil de aquellos que solo toman agua y licor, no tienen buena alimentación. A veces este mal se producirá por el excesivo trabajo, la escasa ingesta de verduras a falta de riesgo para los huertos, etc.

Según el nuevo promotor, llamar el ánimo de los niños es una práctica que pertenece al pasado:

“Mi abuelo curaba, hacen un muñequito y le hacen acostar junto con el enfermito y por el resto del día no tiene que salir. Así es, mi abuelo curaba tal como estás diciendo a los que asustaban, me has hecho recordar. Nosotros mismos los predisponemos, hacemos eso, por ejemplo, hacemos eso, por ejemplo, les podemos decir que allá hay “suqa” (gentiles o ñawpa machus) por nosotros mismos le servimos a esos seres y en verdad los niños se enferman.”

Como seres humanos, todos tenemos lo desconocido y por tanto nos asustamos. Como consecuencia de ello no tenemos la paz interior, el susto ciertamente nos puede llevar a la enfermedad y por tanto a la muerte. Pero aquí lo fundamental es la deficiente alimentación y nutrición, ¿qué se puede esperar de gente que ingiere pocas proteínas excepto los días de fiesta y la mayoría del tiempo papas sancochadas acompañadas de mote?

“Los doctores y las enfermeras, no aceptan esos “cómo es eso de asustado, lo que pasa es que tiene tétano, o no lo has hecho vacunar en su debido tiempo” así dicen, por no hacerlos controlar, con eso nos refutan.”

4) Unquykunamanta: Sobre las enfermedades de los niños. La crianza de un niño en Ninamarca implica saber tratar y curar sus enfermedades. Las madres que por alguna circunstancia no consiguen liberar de la enfermedad a sus hijos y éstos mueren, son criticadas: *“Mana hampiyta yachanchu, wawanta sipin”*³³⁶.

Así, las mujeres al convertirse en madres se inician en el aprendizaje y/o práctica, de la identificación y tratamiento de las dolencias que afectan a los niños desde el momento de su nacimiento hasta que alcanzan la adultez.

En la identificación de una enfermedad, es importante observar los síntomas para determinar el origen, es decir, si es provocada por el calor, el frío o el contacto con los espacios y fenómenos que se identifican como parte de lo sobrenatural. Una vez que se determinó la causa, se aplica el tratamiento requerido.

³³⁶ . No Sabe curar, mata a su hijo.

Según las madres, las enfermedades generadas por el calor y el frío se pueden tratar con mezclas de hierbas cocidas y crudas y, por lo general, los medicamentos de la posta de salud son efectivos. Las que tienen relación con lo sobrenatural se curan con hierbas, aguas, animales, restos de animales y minerales. Estos “remedios” pueden darse solos o combinados y, dependiendo de su gravedad, se derivan a los *hampiq* o *misayuq*³³⁷, quienes opinan que los fármacos de la posta no son eficientes.

Los remedios que utilizan las madres para cada tipo de enfermedad depende de la edad del niño y de la manera cómo viven este hecho. Sus percepciones juegan un papel en el tratamiento que aplican.

5) La warmi y la salud del infante. Otra de las responsabilidades de la “warmi de” del runa es la salud de su bebe enfermo. Si su bebe está enfermo debe identificar las causas de la enfermedad por los síntomas que presenta y en función a ello aplica los remedios para curarlo. Así, por ejemplo, si el niño tiene “*phasku*”³³⁸ le curará con violeta gensiana, y si esto no es efectivo, la madre asumirá que tiene “*kalur*”³³⁹ y le bañará con hierbas que tengan la propiedad de bajar el calor. La madre al identificar cada enfermedad lo asociará con el calor, el frío o algún espacio de la comunidad en donde ella pudo estar.

Una madre aplica remedios a base de hierbas de acuerdo a lo que vio hacer en su hogar y/o en función a los resultados que obtuvieron otras madres con sus hijos: “*Mamaypa ruwasqanta rikurani, chayta umayman churakuni, chaymi kikillanta wawaykunata hampini.*”³⁴⁰ La warmi reproduce las prácticas curativas de su madre o pregunta a las otras warmis.

³³⁷ . Curanderos.

³³⁸ . Es cuando la lengua del infante se pone de color blanco.

³³⁹ . Fiebre.

³⁴⁰ . Esto hago de acuerdo a lo que vi curar a mi madre, eso yo agarro en mi cabeza y por eso hago lo mismo con mi bebe.

Se observa que la relación entre madre e hija es estrecha ya que ésta asume que aquella sabe más por la experiencia, mientras que ella recién se inicia en la experiencia de ser madre y, también, lo es entre mujeres cuando se trata de curar a sus hijos.

Para curar a sus niños enfermos la madre, primero aplicará remedios preparados por ella a base hierbas existentes en su comunidad, y recurrirá a los remedios expendidos por la posta, sólo al no conseguir sanar a su niño y si la enfermedad persiste y muestra signos de gravedad. Ahora, los fármacos que casi todas las madres conocen y usan son el Paracetamol y la Violeta de Gensiana. Si una madre no logra curar a su hijo a pesar de todas las curaciones que le practica se desespera y, a pesar, de las críticas de que es objeto por las otras warmis: “*Mana hampiyta yachanchu, wawanta sipin*”³⁴¹, prefiere que se muera.

Por ejemplo, una de las madres no pudo curar a su hijo de año y un mes expresó: “*Hukpaqkama wañunman, manataq ni qhaliyayta atinchu, chayri*”³⁴². Este “deseo” no se contrapone con el cariño y afecto que siente por su hijo. De acuerdo al sentido de la vida que ella tiene, se entiende que prefiere que su niño muera para que no sufra tanto con la enfermedad que no se puede curar, porque los infantes son angelitos sin ningún pecado, que al morir se irán directamente al cielo y allí vivirán felices y tranquilos, sin los sufrimientos de este mundo.

Una madre, también, debe llevar a su niño a la posta de salud para su revisión médica, cuyos resultados figuran en la cartilla de crecimiento y desarrollo. La mayoría de las warmis de Ninamarca se sienten contentas y satisfechas cuando el personal de salud les informa que su niño está bien: “*Pustapi niwanku, allinmi kashan wawayki, nispa.*”³⁴³ Y, al

³⁴¹ . No sabe curar, mató a su hijo.

³⁴² . De una vez moriría, porque no puede sanarse.

³⁴³ . En la posta me dicen que mi bebé está bien.

retornar abrazan y besan a sus niños comentando: “*Pruybata pasarunki*.”³⁴⁴ E incluso hay algunas madres que, a partir del quinto o sexto parto, se arriesgan a criar a los niños de acuerdo a las indicaciones de la posta: “*Maña chumpiwan churanichu, killamanta, inphirmira niwaqtin. Allintaq kashan hinaspapis llapa wiñayninkunata pasarapun yuyayninpi, kurpunpi, wapu kashan, chukuwanpis mana churanichu, wikch´uni*.”³⁴⁵

Una vez que nació un bebe, la madre se enfrenta, duramente, con el personal de la posta por unos dineros que tiene que pagar para recibir la ficha de inscripción. Se supone que el pago es la multa por no haber ido a todos los controles durante el embarazo. La que tiene menos temor comenta: “*Mistisata nini chhaytukuychu pagakunman, imamanta*.”³⁴⁶ No tiene miedo de reclamar y pedir explicaciones sobre la suma a pagar, lo que provoca la respuesta de la que le atiende: “*¡Mana qullqui qanqa chayqa mana qusaykichu, aswanman wakillanta pagachishayki!*”³⁴⁷ Las warmis al reclamar se exponen a que no les entreguen la tarjeta de nacimiento y ser humilladas. Al parecer, ellas sienten un profundo rechazo por este personal y opinan que si no fuera por la cartilla que es importante para la inscripción en la Municipalidad no irían y lo dejarían así.

6) El “Qhari de” y la salud de la wawa/Hirqui. Otra de las responsabilidades que asumen directamente algunos “qhari de” es la salud de su wawa enfermo. Si está enfermo también debe identificar las causas de la misma por los síntomas que presenta y en función a ello aplicar los remedios para restablecerlo.

³⁴⁴ . Pasaste la prueba.

³⁴⁵ . De acuerdo a lo que la enfermera me dijo no le fajo desde un mes. Está bien y además a sus contemporáneos los ha pasado en su yuyay, en su cuerpo, está vivo, con el chuk´u, tampoco le pongo, lo boté.

³⁴⁶ . A la mestiza le dije: por qué se va pagar tanto, de qué.

³⁴⁷ . Si no hay plata no te voy a dar, si incluso te pido pagar sólo la mitad.

Una forma tradicional de curar la fiebre de la wawa es pasarle con orines la planta de los pies, los sobacos y el vientre, luego envolverlo en mantas. Si la fiebre persiste, proceder de igual forma hasta que el cuerpo de la wawa o el hirqi resulte nuevamente equilibrado. De esa manera, tanto la wawa, la warmi y el qhari pueden conciliar el sueño. Si tiene aspirina a la mano entonces sabe qué cantidad darle, el promotor de salud le sugiere la dosis. Generalmente en la mayoría de los casos los qharis no atienden a sus hijos, solo lo diagnostican y la madre se encarga de darle sus respectivas medicinas. Las madres conocen sobre los medicamentos caseros que sirven para curar las enfermedades, el qhari solo se limita a exigir que cure de una vez el mal que le da a wawas e hirqis.

En ocasiones las wawas suelen llorar incontinentemente retorciéndose. Las warmis deducen que lloran de dolor de estómago, para lo cual recurren a orines que les dan en la boca en poquísima cantidad. Pasado unos minutos la wawa deja de llorar, hecho más que suficiente para concluir que lloraba de cólico en el estómago. Los mayores de edad también recurren a este remedio cuando no tienen ninguna pastilla para clamar el dolor.

Una madre aplica remedios basándose en hierbas de acuerdo a su experiencia o ha visto hacer a otros en su hogar. Recuerda qué le enseñó su madre o suegra y/o sobre la base de resultados que obtuvieron otras madres con sus hijos. El qhari juntamente que su warmi, reproduce las prácticas curativas de sus respectivas madres o preguntan a otros qharis qué tienen más hijos y por tanto conocen remedios para solucionar los problemas de salud.

Para curar a sus wawas o hirqis enfermos, la madre primero aplicará remedios preparados por ella basándose en yerbas existentes en su comunidad, sólo al no conseguir sanar a su wawa o hirqi y si la enfermedad persiste y muestra signos de gravedad; recurrirá a medicamentos expedidos por el centro de salud. Los fármacos que las madres conocen y usan son el

paracetamol, aspirina y el mejoral. Si una madre no logra curar a su wawa o hirqi a pesar de todos los tratamientos que practica se desespera, y a pesar de las críticas dirigidas por otras madres de familia, prefiere que su vástago muera.

De acuerdo al sentido de la vida que ambos tienen, se entiende que prefiere que su hirqi muera para que no sufra con la enfermedad que no puede curar. Los infantes son angelitos sin ningún pecado, que al morir se irán directamente al cielo y allí vivirán felices y tranquilos, sin los sufrimientos de este mundo. Por esta razón cuando se producen la muerte de los wawas, lo entierran cantando y jugando simulando quemarse con paja o yesca mutuamente las entrepierñas pensando: "lo que está frío hay que calentarla para dar vida y no la muerte".

Si la warmi se encuentra imposibilitada, un qhari debe llevar a su hirqi al centro de salud para su respectivo diagnóstico médico, cuyos resultados figuran en la cartilla de crecimiento y desarrollo. Los "qharis de" en Ninamarca se sienten contentos y satisfechos cuando el personal de salud les informa que su hirqi está bien.

7) La idea de hospitalización. *He visto esos casos en los bebitos cuando aparece aftas en la lengua, a algunas mujeres en el centro de salud les obligan: "tu hijo está mal, no está bien, uyy esto es grave mamá, para qué y cómo es posible que tengas así a tu hijo, deberías haberlo traído cuando recién está dándole la enfermedad; ahora te vas a quedar una semana, siquiera cinco días. Tu casa pues tus vecinos que lo vean; o es que quieres que tu hijo se muera o que sane, ¿cuál de las alternativas te pondrá en más gastos?": así que de hecho lo internan al niño."*

Si al campesino le dicen que "te vas a quedar 5 días" es lo más increíble que haya podido escuchar, porque inmediatamente piensan en su

casa, sus quehaceres, sus animales, porque no es un ser que vive en la ciudad, es imposible pedir ello, como ellos mismos declaran:

“No es posible quedar en Viscochoni cinco días, donde nos quedaríamos, que comida comeríamos y donde pernoctaremos. Después a los que les da el viento no pueden tampoco. Cuando les da el viento ellos dicen “esto es grave”. Para eso ellos les ponen inyección, según ellos, lo contrario del viento. Yo digo que ellos cuando les tratan a los niños con lo del viento de hecho lo matan, nunca pueden curarla. Ellos no creen en el viento, nunca pueden decir: “aha a este niño le había dado el viento”; porque ellos no creen.

Para este mal de la uraña hay que curarla rápidamente con los pedazos de ropa de los difuntos que la sacan del cementerio, esas cosas son remedio para la uraña, tienes que zahumarle, de esa manera haces regresar, con eso logramos. El que no sabe no lo hace. También es bueno la basura de la iglesia, llamado “chiku q’isa”, pedazos de la ropa de los difuntos que hay que guardarla lejitos no debe estar en tu casa. Tienen que estar bien asegurados, con todo eso se zauma a los niños, esas cosas “neutralizan y hacen regresar el viento y la uraña”.

Este tipo de curación es algo que da más satisfacción psíquica; que los efectos de los remedios, porque el ser afectado sana cuando lo abrigan, le frotan la frente con alcohol, o le lamen la misma frente con un poco de saliva y sal, para seguidamente abrigarlo, una vez en casa le dan otros alimentos, de esa formase recuperan.

8) Mortalidad. Un niño que esta subalimentado y desnutrido, y que por refrigerio tiene solo papas sancochadas acompañado de mote frio, tiene que darle todo tipo de males. Por más voluntad que tengan los campesinos de brindarles a sus hijos lo mejor, solo serán deseos

y nada más mientras no superen la pobreza. Por estas causas, se producen muertes:

“No nos ha pasado nada, muchos dicen que te produce la “uraña”. En ese mismo lugar al hijo Toribio tomando la apariencia de un perrito, se había acercado, le había movido la cola. Ha llegado a su casa vomitando espuma por la boca, también ha muerto. Cuando estaba de promotor, incluso yo le pregunte: “ya te estas yendo Pedro? Llevando consigo un palo estaba yéndose, al encontrarse con el fantasma había llegado a su casa: “papá mi cuerpo esta que recalienta, no sé qué me pasa”, le había dicho, esto me dijo su padre. Como piensa que es un curandero había tratado de curarle no lo ha logrado, habían amanecido esa noche, a las doce del día siguiente ha avisado, cuando llegue había botado espuma por la boca, y el sudor frio lo había “levantado”, todo el cuerpo, así murió.”

Consideran que hay que aceptar que los viejos ya han cumplido con su ciclo vital, y es razonable que ellos muestren cierta indiferencia y los retos que le toca asumir son justamente a los jóvenes independientemente de su posición religiosa, ellos están dispuestos a dejar de lado las costumbres tradicionales; proceso que tampoco es rápido.

CAPITULO IV:

CULTURA DE CRIANZA Y EL SISTEMA DE VALORES EN EL MUNDO ANDINO

Los pobladores de Ninamarca, aunque residen en la misma ubicación geográfica que sus antepasados, viven la influencia de importantes procesos históricos sociales, que configuran sus formas de organización social y cultura de crianza. Entre estos procesos se tiene:

1. El cambio climático afecta la disponibilidad de agua y la erosión de los suelos. Esto hace que los riesgos propios de la agricultura se incrementen, lo que a su vez afecta los sistemas de producción agrícola y ganadera y las formas de organización social relacionadas con estas actividades productivas en las que participan todos los miembros de la familia.
2. La globalización, que extiende el desarrollo de las economías de mercado a todos los rincones del planeta, impactando su economía, lo que los obliga a replantear sus formas de supervivencia y de desarrollo familiar y social.

3. La religiosidad, por la que muchas personas y grupos sociales optan por una religión distinta a la de sus ancestros o la de su niñez, generando nuevas formas de concebir el mundo y nuevos ideales sobre la naturaleza humana y el ideal de persona a buscar.
4. La migración humana, que en el caso peruano, tuvo un gran impulso desde 1960, y ha transformado al país: Dejó de ser un país de población predominantemente rural para transformarse en un país de población mayoritariamente urbana. Jurgen Golte, dice:

“Hoy la gente andina participa en una división del trabajo, va a escuelas, academias y universidades, aprende oficios, se organiza en sindicatos y partidos, produce sus artesanías para un mercado turístico, escucha en la radio música andina elaborada en la ciudad, y crea sus metas en un continuo rural-urbano”. (Golte, Jurgen 2001: 31).

5. La educación en la escuela y el cambio e innovación tecnológica, que facilita los procesos de comunicación, el desplazamiento de las personas, las formas de producción, las formas de reproducción humana a través de los métodos anticonceptivos, y la protección contra enfermedades infecciosas a través de la vacunación, entre otros.

Por tal motivo, en primer lugar es necesario contextualizar Ninamarca en relación con los mundos contemporáneos actualmente existentes, a fin de conocer las características del sistema cultural de crianza.

4.1 NINAMARKA, UN MUNDO CONTEMPORANEO EN PERMANENTE INTERACCION Y RECONFIGURACION

Ninamarca está ubicada cerca de Cusco, en los Andes de Perú. Forma parte de un espacio cultural conocido coloquialmente como “mundo andino”. Sin embargo, no existe una definición clara sobre que significa “mundo andino”. El siguiente es un esfuerzo por conceptualizarlo:

“Al hablar de ‘mundo andino’, nos referimos a una realidad cultural sumamente compleja, dinámica y heterogénea, que une tiempos y espacios distantes pero interconectados y muestra diferentes situaciones de una relativa continuidad. La denominación ‘mundo andino’ evoca bien cómo en esta extendida área cultural y geográfica se interrelacionan de maneras significativas determinadas tradiciones culturales (grupos indígenas y otros que entraron en contacto con éstos) y contextos ecológicos entrelazados, desde el norte de Colombia hasta el Sur de Chile y desde la cordillera de los Andes hacia las zonas ecológicas adyacentes, tanto hacia la vertiente oriental como hacia el mar Pacífico.”
[\(http://antropologia.uahurtado.cl/investigacion/mundo-andino/\)](http://antropologia.uahurtado.cl/investigacion/mundo-andino/).

Si bien es cierto, lo “andino” está marcado por la presencia de la Cordillera de los Andes, el significado de la palabra “mundo” es más difícil de determinar³⁴⁸. Marc Augé muestra la dificultad de la antropología para estudiar “los mundos contemporáneos” porque para ello es necesario visualizar como varios de esos mundos se combinan para formar un objeto de estudio, el mismo que puede ser el mundo de un individuo, así como el mundo religioso o político³⁴⁹ :

En consecuencia, de acuerdo con Marc Augé, los antropólogos debemos “*hablar de mundos y no del mundo*”. (Augé, Marc 2006: 123). Dónde:

³⁴⁸ . “La idea de mundo remite siempre a las nociones de singularidad y de autonomía relativa, a la evidencia de rasgos distintivos”. (Augé, Marc 2006: 124).

³⁴⁹ . “El mundo del individuo esta penetrado por el mundo de la imagen y ambos mundos penetran otros, como el mundo religioso o el mundo político”. (Augé, Marc 2006: 145 - 146).

- 1) Todos los mundos son heterogéneos y están relacionados entre sí, formando un gran mundo contemporáneo globalizado, que se caracteriza por estar ya unificado, pero continua siendo plural a la vez porque no cesan de constituirse y reconstituirse³⁵⁰.
- 2) La propia dimensión individual es un mundo en sí mismo, que está en constante interacción con los mundos sociales, estructurando mundos heterogéneos, difíciles de ser estudiados por la antropología³⁵¹.
- 3) Cada mundo posee algo del otro, que prueba la existencia de “los otros”, aunque sean imágenes distorsionadas de ellos³⁵² :
- 4) Son mundos de relaciones de sentido, cuyo tejido (entrecruzamiento, imbricación, ruptura) constituyen la complejidad de cada uno ellos, y que entre lo singular y universal, expresa nuevas fronteras³⁵³.
- 5) Una frontera no es un dique sino un umbral. Entre individuos, entre colectividades, entre lenguas, existen fronteras sutiles cuyo conocimiento permite reconocerse sin alienarse. Este proceso forma parte de los sistemas culturales de crianza³⁵⁴ :

Por tal motivo, propone como ideal:

“Nuestro ideal, pues, no debería ser el de un mundo sin fronteras, sino el de un mundo donde todas estas fronteras

³⁵⁰ . “Significa tomar en consideración los mundos que las penetran y las desbordan y al hacerlo no cesan de constituir las y de reconstituirlas”. (Auge, Marc 2006: 165).

³⁵¹ . “La dificultad se redobra a causa de la heterogeneidad de los mundos: la dimensión individual (que constituye en sí misma un mundo en la medida en que la referencia al individuo está en la base del conjunto de los mensajes políticos, económicos de la contemporaneidad y, en mayor medida, de los mensajes de los medios) y los mundos sociales penetrados y estructurados por esa dimensión no son homogéneos.” (Auge, Marc 2006: 125).

³⁵² . “En nuestro mundo de la imagen...este mundo en el que demasiado a menudo creemos conocer a aquellos de quienes solo conocemos su imagen, hay un gran riesgo de disolución de la persona en la imagen del otro...Necesitamos otros que “resistan”, otros verdaderamente “otros”, para construir y desarrollar nuestra identidad; tenemos necesidad de identificar las fronteras del otro para identificar las nuestras”. (Augé, Marc 2012:15).

³⁵³ . “Cualquiera que sea el orden a que esos mundos pertenezcan tienen sin duda en común la paradoja que los define: expresan a la vez la singularidad que los constituye y la universalidad que los relativiza”. (Auge, Marc 2006: 124 - 125).

³⁵⁴ . “Cómo es invitado un individuo desde la más tierna infancia, a franquear y también a construir fronteras”. (Augé, Marc 2012:20).

sean reconocidas, respetadas y franqueables. Un mundo donde el respeto de las diferencias empezaría, dentro de cada conjunto instituido, respetando a los individuos que lo componen, con independencia de su origen o de su sexo, y donde la intimidad de cada individuo sería respetada sin que por ello quede confinado. Tal podría ser el ideal de toda educación digan de este nombre...Los obstáculos con los que tropieza este ideal son de dos clases. O bien se endurece la noción de frontera, haciendo de ella una barrera infranqueable, o bien, por el contrario, se la diluye, se la borra, se la niega". (Augé, Marc 2012:17 -18).

Zenón Depaz también considera que el mundo constituye una red de relaciones:

"El mundo mismo – en tanto constituye una red de relaciones – tiene carácter sapiencial, conoce y manifiesta su saber en la crianza, el ritual y la celebración." (Depaz, Zenon 2005: 57).

Entonces, más apropiado sería hablar de "mundos andinos" que de "mundo andino". Ninamarka es la expresión de uno de los tantos mundos contemporáneos que existen en la actualidad, y cuyo estudio es un reto para los antropólogos, porque el poblador ninamarkino, y su sistema de crianza, es una de las expresiones culturales del hombre peruano contemporáneo de mayor complejidad por la multiplicidad de "mundos" con los que está relacionado, y de los que forma parte.

Ninamarka es un espacio sociocultural que tiene rasgos distintivos que expresan tanto la singularidad del mundo andino contemporáneo, como la universalidad que lo relativiza, en un mundo globalizado:

1. Cuenta con chullpas en su territorio que es la expresión de su pasado histórico pre Inca. Los ayllus son un referente de la historia Inca, y las

haciendas y comunidades campesinas son una muestra de nuestra historia republicana.

2. Cuenta con practicas místico religiosas, así como practicas cristiana y Maranatha, que contienen expresiones distintas e históricas de la humanidad sobre el ideal de ser humano y los valores que lo construyen. Cada religión expresa los valores de un diferente y singular ideal de ser humano.
3. Cuenta con un sistema productivo de agricultura y ganadería influenciado por el sistema de mercado de alcance global.
4. Cuenta con un crecimiento poblacional que obliga a la migración a la ciudad buscando mejores perspectivas de vida, ya sea a través de la educación “occidental” (escuelas, institutos, universidades) o diferentes formas de trabajo no agrícola o ganadero.
5. Cuenta con acceso a radio y televisión, que además de información les brinda imágenes de lo que acontece en un mundo globalizado.
6. Cuenta con autoridades “tradicionales”, pero también con autoridades “modernas” que los unen a un Estado Peruano de orden nacional.

Como puede apreciarse, el espacio o lugar conocido como Ninamarka:

- 1) Es un “*mundo de mezclas*” (Auge, Marc 2006: 148), donde cada vez es más evidente que la dimensión individual “*es un elemento constitutivo de tales fenómenos*” (Auge, Marc 2006: 130), que no debe ser subestimado.
- 2) Donde, siguiendo la definición de Marc Augé, el individuo en general, y el ninamarkino en particular es un modelo de ser relacional, existencialmente abierto³⁵⁵.

³⁵⁵ . “No hay otra definición posible del individuo humano más que la de un ser relacional existencialmente abierto, ofrecido al exterior y a la alteridad” (Augé, Marc 2012:31).

3) Es un espacio triplemente simbólico, porque simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con los demás vecinos de Ninamarca y con su historia común (Auge, Marc 2006: 147). En ese sentido, Ninamarca:

- a. Es un “lugar de identidad”, porque sus habitantes pueden reconocerse y definirse a sí mismos como ninamarquinos en virtud de dicho espacio que es su lugar de nacimiento o residencia.
- b. Es un “lugar de relación”, porque sus habitantes expresan vínculos que los unen, unos a otros, como ninamarquinos.
- c. Es un “lugar de historia”, porque en sus chulpas, sus habitantes encuentran signos de filiación con su pasado. Al respecto, Jurgen Golte, dice:

“El sentido de pertenencia a un tronco grupal de origen local era exacerbado en los migrantes gracias a una idea que los vinculaba no solamente con los miembros vivos, sino también a estos con sus muertos, y más aún, los antepasados eran concebidos como originándose a partir de un grupo familiar de naturaleza deificada”.
(Golte, Jurgen 2001: 114).

Y, Alejandro Ortiz complementa, diciendo:

“La comunidad alto andina es una institución que sirve como territorio e identidad al grupo social que la compone. Esta es su función primaria actual.” (Ortiz, Alejandro 1988: 326).

Aun luego de haber migrado, la comunidad sigue siendo un soporte importante de identificación para los migrantes, lo que incluye a los ninamarquinos³⁵⁶.

³⁵⁶ . “El resultado inmediato es por un lado anomia, y por otro una búsqueda de identificación y seguridad, que lleva a un ingreso masivo a todo tipo de establecimiento educativo, con sacrificios económicos incalculables, cursos de perfeccionamiento, con tal que ofrezcan por lo menos la ilusión de una inserción estable a la nueva vida urbana. Este proceso

- 4) Es un espacio que ha vivido, y sigue viviendo, la gran experiencia humana de la emigración, que es una aventura individual que fragmenta familias y a la sociedad ninamarquina, y amplia las fronteras geográficas desterritorializando sus límites. La vida de los migrantes no volverá a ser la misma, ni en la ciudad, ni en el campo, si adoptan la condición de migrantes de retorno: *“Una persona migra, estudia, se hace rica, para ganar la estima ante sus pares y no tanto ante el país.”* (Ortiz, Alejandro 1988: 326).
- 5) Marc Augé ha señalado que la emigración implicaba la decisión de cambiar el sentido de la vida, en la búsqueda de un futuro diferente, con la disposición de enfrentar todas las adversidades que se presenten:

“fue para cambiarla por lo que tomaron ese camino: el sentido de la vida solo existe en el futuro. Así, han entendido mejor el mundo actual que aquellos que se inquietan ante su surgimiento y se esfuerzan por conjurarlo evocando sus raíces, su cultura y sus tradiciones. Ellos se enfrentan a una multiplicidad de fronteras: las fronteras geográficas que tiene que franquear oficialmente o clandestinamente, pero también la infinita sutileza de los vínculos que se ven llevados a tejer, de buen grado o de mala gana, con nuevos partenaires...Ellos son los verdaderos aventureros modernos...”(Augé, Marc 2012:42 - 43).

Pero la decisión de emigrar también, ayuda a definir las nuevas relaciones del campo con la ciudad:

“El mantenimiento de las relaciones con el pueblo de origen, tanto a nivel familiar como a nivel de club, no solamente tiene

desolador, acompañado por una búsqueda ávida de símbolos de identificación nuevos, tiene un soporte importante en lo antiguo: la comunidad aldeana. “(Golte, Jurgén 2001: 26).

una función afirmativa en la búsqueda de nuevas identificaciones en la vida urbana, sino – y esto por el carácter generalizador del fenómeno – sirve de vehículo para una reelaboración de las relaciones entre campo y ciudad...los migrantes no son solo la avanzada del campo en la ciudad, sino al mismo tiempo la avanzada urbana en las aldeas”. (Golte, Jurgen 2001: 27).

- 6) El lenguaje (quechua o castellano) es una frontera que no es infranqueable.

“En el sur peruano encontramos a menudo un patrón lingüístico: el quechua es la lengua del hogar, el castellano, el de las relaciones interfamiliares y de la calle”. (Ortiz, Alejandro 1988: 313).

El aprendizaje del castellano (o el quechua) es una forma de franquear una frontera, aprender a comprender al otro y entablar un dialogo con él. (Augé, Marc 2012:16 - 17). La escuela juega un rol clave en el ideal de atravesar las fronteras y las culturas, pero sin tener claro, el día *“en que resulte concebible poder definir a cada individuo como una síntesis original y única de las culturas del mundo”.* (Augé, Marc 2012:45).

Las comunidades campesinas han sufrido en las últimas décadas profundos procesos de transformación. Ninamarca no es la excepción³⁵⁷.

En este proceso, Alejandro Ortiz destaca dos hechos fundamentales que están modificando el rostro de las comunidades andinas y el Perú (Ortiz, Alejandro 1988: 317 – 322):

³⁵⁷ . *“En las últimas tres décadas, va a hacerse presente un fenómeno que tiene consecuencias dramáticas y profundas en la comunidad andina y en todo el Perú: un vertiginoso crecimiento demográfico sin el sustento de un desarrollo económico. Fueron estos fenómenos los que cambiaron más radicalmente las comunidades en este último periodo: la economía capitalista y sus requerimientos, el crecimiento de la población.”* (Ortiz, Alejandro 1988: 312).

1. Las relaciones entre la comunidad andina y el Estado, sociedad y economía nacionales se han intensificado. La enseñanza escolar se generalizó y las lenguas aborígenes han cedido a una castellanización imperfecta.
2. La comunidad y los lazos tradicionales que la comunican, que la interrelacionan con el ámbito nacional muestran síntomas de deterioro, de crisis: Un aparato jurídico inapropiado, la iglesia formal y las iglesias informales, la manifestación política.

¿Cuáles han sido las causas primarias de estos cambios operados en las últimas tres décadas?, Alejandro Ortiz, precisa:

“El acelerado crecimiento demográfico...Las consecuencias de dicha explosión son numerosas. Señalaremos las principales que atañen directamente a las poblaciones de origen rural: una mayor mano de obra mejoró en general el rendimiento agropecuario de las comunidades. Las familias contaron con más recursos humanos. Pero la tecnología tradicional empleada y la propia geografía impusieron un tope a dicho incremento. A la vuelta de una a dos generaciones se llegó a tener excedentes poblacionales. Y estos se marcharon a las ciudades. De allá envían dinero, regresan, ponen almacenes en el pueblo, inician así un nuevo tipo de relación con sus paisanos, donde las consideraciones económicas son prioritarias. La migración masiva de los andinos a las ciudades es pues una de las primeras y más directas consecuencias del incremento poblacional...En última instancia el problema no es puramente “demográfico” sino el de una quiebra de la relación entre el volumen de población y el del ingreso real de las unidades de consumo...El ingreso real disminuye por un estancamiento relativo de la renta nacional y por un desajuste en los mecanismos distributivos entre los diversos grupos sociales. Existe pues en la base del problema una cuestión de orden moral y político: la justicia social.” (Ortiz, Alejandro 1988: 322 - 323).

Ante el reto del crecimiento demográfico, y los límites de producción, la mejor alternativa fue la migración³⁵⁸, que en caso andino, adoptó características particulares, como lo señala Marisol de la Cadena:

“La migración,..., también puede ser vista como una estrategia semejante a las alianzas matrimoniales. No es solamente una estrategia de “expulsión” de la población por escasez de mano de obra, sino también una actitud consciente para conseguir ingresos monetarios trabajando en minas o ciudades, que no necesariamente significa ni la ruptura de los lazos del migrante con su comunidad ni, mucho menos, el abandono de la actividad campesina...Cuando la migración es una estrategia familiar para ampliar el acceso a recursos, necesita normas que organicen el trabajo de todo el grupo de cooperación involucrado en una misma meta reproductiva...Además, deben existir coordinaciones entre quienes integran estos grupos aun cuando vivan y trabajen fuera de la comunidad de origen. Desde allí pueden ser convocados, según sea necesario en la comunidad, para que trabajen, envíen dinero, productos, información, etc.” (De la Cadena, Marisol 1989: 88-89).

El fenómeno migratorio viene afectando los sistemas culturales de crianza:

“Las migraciones temporales y permanentes de amplios contingentes poblacionales rurales hacia las ciudades del país están provocando cambios trascendentales en las creencias tradicionales relacionadas con la crianza de los niños y en los roles que los miembros de la comunidad y la familia asumen respecto al menor...Esta transformación conlleva que las prácticas de crianza empiecen dejar

³⁵⁸ . “El reto planteado por el incremento demográfico, en conjunción con el planteado por la expansión del mercado en el ambiente rural, parecen haber resultado indisolubles en términos de la cultura andina, es decir, en términos del sistema elaborado en los milenios anteriores de relación entre los hombres y entre ellos y la naturaleza. La primera consecuencia de la incapacidad de solucionar los problemas creados en términos del ordenamiento social y de los conocimientos preexistentes, fue la expulsión acelerada de población del campo,” (Golte, Jürgen 2001: 25).

de corresponder a pautas sociales para dar paso a una normatividad individual que va cuestionando los marcos culturales tradicionales, pero no termina de asimilar las nociones aceptadas por la sociedad urbana". (Zuloaga, Elsa; et. Al. 1993: 48 -49).

La presencia del mercado ha jugado un rol clave en la reconfiguración de las comunidades campesinas del ande, incluyendo Ninamarca. La presencia del mercado:

- a) Ha transformado los mecanismos de asignación de recursos ³⁵⁹,
- b) Ha cuestionado el sistema de valores comunitarios ³⁶⁰,
- c) Ha modificado la capacidad de intercambio a nivel de unidades domesticas ³⁶¹.

³⁵⁹ . *"transforma los mecanismos de asignación de recursos, introduce nuevos cultivos y sus correspondientes tecnologías lo que basta para transformar las instituciones andinas anteriores, sustituyéndose las reglas de parentesco y los mecanismos de asignación de pareja y de recursos. Por ejemplo, la formación de parejas y su constitución como familias con hijos ya no tiene más la base material anterior, que consistía en entregar una cierta extensión de terreno a los hijos que la pareja tuviese. La presión demográfica y la mercantilización de la producción han conducido en gran medida a la desaparición de esta práctica de adjudicación de tierras y al no existir esta base material, la dinámica reproductiva de la familia se transforma."* (De la Cadena, Marisol 1985: 5).

³⁶⁰ . *"Los maestros tienden a insistir sobre la supremacía de los valores comunitarios sobre los individuales; produciéndose así una paradoja; en la escuela se habla de solidaridad comunitaria y hasta de socialismo, pero en la práctica social y cotidiana es el individuo que se abre camino en un mundo hostil, donde cuenta con solo esporádico apoyo de otras instituciones, donde su familia es cada vez más dispersa y frágil, cuya comunidad está cada vez más regida por el lucro y la manipulación de unos cuantos. La mayoría de los jóvenes resuelven esta contradicción, optando por la realidad. Otros, por ahora los menos, optan por buscar una transformación radical de la realidad, inventan una nueva, perfecta. Entonces se convierten a sectas como Israel del Nuevo Pacto Universal y unos cuantos siguen por el camino de Sendero Luminoso."* (Ortiz, Alejandro 1988: 325).

³⁶¹ . *"La necesidad de desarrollo de la productividad del trabajo de la población andina está planteada entonces tanto por la tasa de crecimiento demográfico, como por las exigencias que los migrantes andinos en las ciudades plantean con su exigencias...una exigencia de mejores niveles de vida...Para obtenerlos, la sociedad aldeana tiene que desarrollar su capacidad para producir un excedente intercambiable...Frente a este reto, las sociedades aldeanas andinas desarrollan sus respuestas. La primera es una individualización de intereses para asegurarse familiarmente una base estable para la generación de un plusproducto intercambiable...Esta tendencia conduce a un resquebrajamiento de las formas de cooperación en los cultivos múltiples desarrolladas en la cultura andina, en cuanto las hace inoperantes por la variación en la necesidad de fuerza de trabajo requerida por las diversas unidades domésticas, como también en cuanto desvía el plusproducto utilizado*

El reto es construir una nueva sociedad:

“Partiendo de sus bases de cultura campesina la gente asumió el reto de construir una cultura urbana próspera que pudiera servir de base para su propio bienestar y el de sus hijos. Sabían perfectamente bien que este proceso no solamente era un proceso de reproducción simple de rasgos culturales, sino ante todo un proceso de creación, reelaboración, y también un proceso de aprendizaje de logros culturales y conocimientos provenientes de otros grupos humanos en el globo”. (Golte, Jurgen 2001: 119).

En este contexto, es pertinente tener en cuenta la siguiente pregunta planteada por Juan Ansión: ¿Cuál es la importancia de las relaciones interculturales en un país en tiempos de globalización? Ante la que presenta las siguientes reflexiones:

- a) *“Los seres humanos compartimos la maravillosa facultad de crear nuestra propia manera de relacionarnos con nuestro entorno. Lo que llamamos cultura es menos el resultado de nuestra adaptación colectiva a nuestro medio ambiente que nuestra capacidad de crear, recrear y modificar nuestra manera de adaptarnos”. (Ansión, Juan 1998: 14).*
- b) *“En tiempos antiguos la diversidad cultural era vista como ventaja... Grupos étnicos obligados a convivir en espacios limitados desarrollaron también muchos recursos culturales para manejar sus conflictos”. (Ansión, Juan 1998: 15).*
- c) *“La belleza para los andinos, como lo mostró admirablemente Verónica Cereceda, resulta de unir lo que se mantiene diverso”. (Ansión, Juan 1998: 16).*

precisamente para reforzar la integración en el mercado. Es decir, la primera reacción en vez de desarrollar la productividad social, la reduce a favor de una optimización de la capacidad de intercambio de algunas unidades domésticas.” (Golte, Jurgen 2001: 28-29).

La unión de lo diverso, a través de políticas de interculturalidad es una meta en nuestra sociedad.

En este proceso, el rol del estado peruano para construir democracia en contextos interculturales ha sido poco estudiado, siendo casi inexistente el nivel de regulación de las interacciones personales orientado a construir un adecuado equilibrio entre derechos y deberes entre los ciudadanos. Al respecto, María Emma Manarelli, nos dice:

- a) *“El Estado se ha preocupado poco por normar las relaciones interpersonales en la dimensión que tiene que ver con lo público...Hay una dimensión de nuestras vidas privadas que interesa a la comunidad y que debe ser atendida. El problema es que no hay una definición de que es público y que es privado en nuestras vidas y menos aún de cuáles son los espacios correspondientes a estas dos dimensiones...En cualquier caso, el Estado prefiere no intervenir en las relaciones cotidianas de las personas y renuncia a ser una instancia neutral que pueda contribuir a solucionar conflictos entre los individuos... El poder personal aparece como el mecanismo que inclina la balanza en favor de uno u otro.”* (Manarelli, María Emma 1998:8 - 9).
- b) *“En las sociedades jerárquicas uno se comporta según quien tiene delante o el lugar que ocupa. En sociedades que se pretenden igualitarias, cualquier persona es una presencia de autoridad.”* (Manarelli, María Emma 1998:8 - 9).
- c) *“El asunto de la higiene tiene que ver más con cómo la gente se relaciona con espacios públicos que con asuntos de salud pública.”* (Manarelli, María Emma 1998:8 - 9).

Todo parece indicar que durante el imperio Inka existió un estado capaz de organizar todos los sistemas de producción, e incluso ordenar la vida cotidiana. Su pérdida ha generado un vacío que hasta ahora no ha podido

ser cubierto de forma equivalente ni por la colonia, ni la republica, ni por el Estado moderno. Ante esta situación, para los ninamarkinos, el esfuerzo individual y familiar se constituye en el principal motor de la vida social. Los esfuerzos de profesionalización que realizan los ninamarquinos expresan un deseo de una vida mejor y de reivindicación ciudadana:

“Necesitamos tener hijos profesionales para que salgan a defender a la comunidad, para que puedan escribir los documentos y hacer las gestiones ante las autoridades regionales” (Belaunde, Luisa 2014: 111).

El continuar los estudios en las ciudades es una de las mayores motivaciones para salir de la comunidad, para cruzar las fronteras. Los estudios superiores de los hijos en la ciudad es la principal inversión de algunas familias en Ninamarka, El temor a que “fracasen” y no terminen sus estudios es muy grande, porque significaría una gran pérdida de tiempo y economía familiar, y al retornar el hijo o hija a la comunidad se produciría una situación similar a la descrita por Luisa Belaunde:

“El problema con los que “fracasan” en los estudios, es que cuando regresan a sus comunidades, tampoco tienen los conocimientos necesarios para valerse por si mismos, para producir comida y satisfacer todas sus necesidades. Como pasaron la mayor parte del tiempo estudiando en la escuela, muchos de ellos no fueron a la chacra, a cazar ni pescar con los mayores, y no aprendieron de manera vivencial los conocimientos “prácticos”, como suelen decir, necesarios para derivar su subsistencia completa. Toda su existencia fue planificada priorizando el deseo de lograr ser profesionales. Cuando regresan “fracasados” a sus casas, no les queda sino depender de sus padres, retornar a una situación infantil, o irse a otro lugar, trabajar para las compañías madereras o hacer algún otro trabajo físico mal remunerado, enfrentando pobreza y marginalización. Esta es una situación totalmente desconocida en el pasado reciente y

genera muchas tensiones dentro de las familias. En lugar de constituir una continuación del proceso de producción de parientes conocedores y capaces de defenderse, tal y como aspiran sus padres, el deseo de profesionalización puede conducir a formas contemporáneas de incapacidad y de esclavitud.” (Belaunde, Luisa 2014: 115 - 116).

4.2 LA NATURALEZA HISTORICA DE NINAMARKA, DE SUS HABITANTES Y DE SU SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA

Jurgen Golte, dice lo siguiente con respecto a la cultura andina:

“Toda la cultura andina resulta ser un conjunto interdependiente en grado sumo de la naturaleza transformada en los milenios de desarrollo humano, de instituciones y rituales imbricados con ella, y conocimientos “almacenados” tanto en la naturaleza transformada como en las instituciones sociales y formas ritualizadas de interacción entre los hombres y entre ellos y la naturaleza”. (Golte, Jurgen 2001: 22).

Las comunidades andinas del Perú son herederas de un rico pasado histórico³⁶². Los ninamarquinos señalan que ellos primero fueron Marka. Luego, sucesivamente fueron ayllu, parcialidad y comunidad

³⁶² . *“Las comunidades andinas del Perú son el fruto de un largo proceso histórico y cultural. Tienen raíces prehispánicas: Son herederas del antiguo ayllu (suerte de familia extensa, con un ascendiente mítico común), aliados a otros ayllus formaban grupos endogámicos, idealmente cerrados...Una cierta tendencia endogámica al interior del mismo pueblo se ha mantenido hasta el presente. A la par de este ideal, existe otro, consistente en tratar de dominar diferentes suelos, por altitud, para de esta manera alcanzar una relativa autonomía económica. Estos ideales, el endogámico y el autárquico, evidentemente nunca han podido ser alcanzados plenamente; cada comunidad de la zona alta ha tenido que establecer relaciones sociales, familiares, de parentesco y afinidad con gente de la costa, del litoral y de la montaña y selva. Esta interdependencia obligada entre pueblos diferentes produjo a través de los siglos la existencia de organismos sociales que las trascendieron: se formaron así pequeños y grandes estados andinos”.* (Ortiz, Alejandro 1988: 311-312).

campesina. El estudio detallado de este proceso sociohistorico en Ninamarca requiere investigaciones específicas que están más allá del alcance de esta investigación, sin embargo, muestran que:

1. En cada una de esas etapas historicas, el sistema cultural de crianza debió adaptarse para producir el ser humano requerido para cada etapa histórica 363, 364.
2. En este proceso socio histórico, deben haber valores, significaciones y prácticas que se han conservado en el tiempo – y otros que se han dejado en el camino – hasta configurar el actual sistema cultural de crianza existente en Ninamarca.

“Cuando un niño nace en una sociedad determinada, adquiere con ello el derecho a recibir los beneficios de la cultura y, a partir de ese momento, se inicia su crianza y su educación para hacer de él el miembro más aproximado al tipo ideal de personalidad deseada por su grupo”.(Acevedo, María Luisa 1986: 10).

3. El actual sistema cultural de crianza existente en Ninamarca esta orientado a formar al hombre andino contemporáneo.

³⁶³ . *“Existe una notable adaptación entre el concepto de “infancia” que rige una sociedad y una época y el tipo de sujetos que “requiere” para su funcionamiento...es posible verla como una práctica específica y finamente adaptada a la función de conformar sujetos acordes para la sociedad venidera”*.(Moreno, Julio 2002: 215).

³⁶⁴ . *“sujetos adecuados” implica no solo que estén conformados especialmente para procesar las creencias y las prácticas de esa sociedad, sino que sean también aptos para administrar la crianza de sus hijos y producir así los sujetos de la generación siguiente. Todo este proceso debe estar regulado por el concepto de infancia imperante en una época y una cultura. Debe existir, entonces, algún tipo de adecuación entre esa concepción de infancia, las prácticas de crianza y los sujetos requeridos en el futuro. Esta ensambladura, sin duda un fenómeno muy complejo, podría ser una clave crucial en la transmisión y transformación cultural que caracteriza al humano: lo que se transmite a través de la cultura no son sólo contenidos, información y pautas, sino también subjetividades y modos de producción de subjetividades. Y el medio por el que se realizan es, necesariamente, la práctica de crianza”*. (Moreno, Julio 2002: 206).

Eso significa que el sistema cultural de crianza ninamarquino debe tener la influencia de los procesos sociohistoricos señalados, de los cuales, como en toda cultura, habran conservado algunas significaciones y valores, pero habran dejado de lado algunas otras hasta configurar el actual sistema cultural de crianza en estudio, que es parte de los actuales mundos contemporáneos.

A) NINAMARKA, PUEBLO Y COMUNIDAD

¿Qué es Ninamarca?

En la colonia, los cronistas españoles se referían a formas específicas de poblamiento utilizando términos como: “poblaciones”, “pueblos”, “caseríos” o “estancias” (Larraín, Horacio 1993:39) ³⁶⁵. En este sentido, Ninamarca es un pueblo³⁶⁶, que también es reconocido como una comunidad.

El concepto de comunidad es algo aun no definido:

“...Esa entidad tan respetuosa como indefinida que es la comunidad”.
(Augé, Marc 2012:20).

Por eso, sobre el concepto de comunidad, hay muchas definiciones:

³⁶⁵ . “Cuando los escritores españoles quieren referirse a lugares poblados, esto es a aldeas sedentarias, de grupos generalmente agricultores o ganaderos, emplean siempre la voz “pueblos”. De ahí saldrá la famosa expresión “pueblos de indios”. El término “pueblo”, designa pues, población concentrada, esto es una localidad poblada...Estos “pueblos” corresponden bien a las aldeas del área rural española que también eran denominadas en la misma época: “pueblos” (Larraín, Horacio 1993:40 - 41).

³⁶⁶ . “El patrón de poblamiento probablemente más generalizado en los andes es el pueblo nucleado ubicado en alturas intermedias.” (Lambert, Berndt 1980: 19).

“La noción de comunidad se encuentra hoy por todas partes... ¿Qué relación hay entre lo que se llama una comunidad étnica en una ciudad contemporánea, una comunidad religiosa (la comunidad judía o musulmana) en otra, la comunidad homosexual en un país u otro, la comunidad europea, una comunidad de internautas o la comunidad docente de la que nos hablan a propósito de un instituto u otro? Aquí, la palabra crea el objeto al que da nombre. Englobar bajo un mismo término a individuos que tienen algo “en común” es crear una entidad ilusoria, tomar los propios deseos o temores por realidades, postular que un conjunto de relaciones cuya existencia se supone constituyen un vínculo, un vínculo fuerte aunque indeterminado”. (Augé, Marc 2012:19 - 20).

Es interesante lo propuesto por Larraín, quien dice:

“El concepto de “comunidad indígena” es corporativamente más rico. Encierra ya rasgos de actividades comunes, solidaridad grupal, territorio común, etc. Pero el concepto de “comunidad” desde el punto de vista antropológico, representa unidades pequeñas, operativas o geográficamente bien delimitadas, donde ejercen un dominio o control gracias a sus actividades agrícolas, ganaderas u otras. Redfield la definió como: un ente que 1) tiene conciencia de grupo, 2) pequeño, 3) homogéneo, 4) auto-suficiente. Si bien es cierto que estas comunidades indígenas existen entre nuestras agrupaciones o etnias indígenas, ellas mismas son parte de entidades más grandes, de corporaciones más fuertes por su auto-conciencia de grupo, número de personas, tradiciones y memoria histórica reservada por siglos. Pero si aceptamos tan solo el término “comunidades indígenas”, dividimos y parcelamos su sentido de identidad grupal. Ya no tendríamos los aimaras, pascuences, mapuches o atacameños algo (un ser corporativo) que los identifique como tales. Habría “comunidades” de aymarás, atacameños, mapuches o pascuences.

Pero no habría una identidad pascuence, una entidad aymara, una identidad mapuche". (Larraín, Horacio 1993:46).

Algo similar a lo descrito por Larraín para Chile, debió ocurrir para Ninamarca en Perú. Los ninamarkinos afirman que primero fueron Marka, luego fueron ayllu (Inka), luego "parcialidad" (durante la colonia) y luego "comunidad" (en la Republica).

Esto significa que en la época pre inka, ellos se identificaban como un grupo etno-cultural o nación aymara, siendo Ninamarca en esa época uno de los "pueblos" de esta "nación aymara". Recordemos que estos "pueblos" eran llamados Ilaqta en quechua y marka en aymara. ". (Larraín, Horacio 1993:41), de ahí la necesidad de realizar análisis comparativos entre comunidades quechuas y aymaras, y en particular sobre sus sistemas culturales de crianza.

Como señala Xavier Albo, actualmente en el mundo aymara el concepto de comunidad es ambiguo. Por un lado, se refiere a un grupo de familias identificadas geográficamente ³⁶⁷ , y por otro es la base de la religiosidad aymara, extendiéndose al mundo de los difuntos, de la naturaleza y lo sobrenatural³⁶⁸.

Como señala Van der Berg,:

"Tradicionalmente los aymaras viven en comunidades relativamente pequeñas, las mismas que se determinan por el reconocimiento de un determinado número de antepasados comunes y por la labranza de terrenos comunitarios...Las

³⁶⁷ . "La comunidad. En el mundo aymara actual este es un término ambiguo. En el sentido restringido utilizado en este estudio, una comunidad es un grupo de familias identificado geográficamente como una estancia y política y administrativamente como un sindicato campesino". (Albo, Xavier, Mamani, Mauricio 1980: 284).

³⁶⁸ . "La base de la cultura aymara y de la religiosidad aymara es formada por la comunidad: una comunidad que no se limita a la categoría sociológica de un cierto número de personas humanas que pertenecen a un mismo grupo, sino que se extiende al mundo de los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural". (Van der Berg, Hans 1992: 293).

diferentes comunidades de una determinada zona forman a su vez un conjunto más amplio, llamado tradicionalmente marka". (Van der Berg, Hans 1992: 293 - 294).

Y en cada comunidad hay tres extensiones que las caracterizan:

"La comunidad local conoce, en primer lugar, una extensión estructural: cada comunidad tiene una duplicación, un espejo en una comunidad vecina. Las dos comunidades tienen a su vez una duplicación...Una segunda extensión de la comunidad encontramos a nivel geográfico. Los aymaras, cuyo hábitat original es el altiplano, siempre han buscado acceso a otros niveles ecológicos...La tercera extensión de la comunidad se realiza a nivel social. Cada familia aymara entabla relaciones con personas que no pertenecen a la propia comunidad, a saber: por el matrimonio de parientes con miembros de otras comunidades y, desde la introducción del cristianismo, también al pedir a personas que no pertenecen a la propia comunidad, ser padrinos por motivo de bautismo, de primer corte de pelo y matrimonio. De este modo, encontramos al lado de la red social de relaciones por parentesco una red de relaciones rituales que traspasan los límites de la comunidad local...El movimiento hacia fuera y el contra-movimiento hacia dentro de la comunidad también a nivel religioso³⁶⁹. A este nivel se realiza, además, una extensión existencial de la comunidad como prolongación y, al mismo tiempo, proyección de las redes sociales que la comunidad cultiva, y esto en tres direcciones, a saber: hacia los difuntos, hacia la naturaleza y hacia el mundo sobrenatural". (Van der Berg, Hans 1992: 294).

³⁶⁹ . El traspasar los límites de la pequeña comunidad y el ir hacia lo grande que queda fuera de la propia comunidad normalmente no sucede para perderse en el conjunto más amplio. Más bien, al movimiento hacia fuera sigue de nuevo un movimiento hacia dentro. (Van der Berg, Hans 1992: 294).

La comunidad aymara con los difuntos, es descrita de la siguiente manera:

“La comunidad local encuentra su identidad por el hecho de que el conjunto de familias que la componen, reconoce un grupo de antepasados comunes, aunque no se lo expresa de una manera concreta. Estos antepasados son reunidos en la expresión castellana general de alma mundo o mundo almas. Ellos forman un conjunto bastante vago que, sin embargo, es concretizado en la segunda extensión religiosa de la comunidad, a saber: aquella que se dirige hacia la naturaleza que rodea a la comunidad...Una ampliación más concreta de la comunidad encontramos en el hecho que se integra en ella a los difuntos que están más cercanos en el tiempo, a saber: los parientes difuntos de cada familia en cuanto se los recuerde. Estos difuntos forman un grupo que, por un lado, infunde temor, mientras que, por otro lado, es considerado como un grupo que está estrechamente relacionado con las vicisitudes de los vivientes. Ellos forman parte de la comunidad de los vivos: hay una convivencia entre los vivientes y las almas de los parientes difuntos. Estos últimos necesitan de la ayuda de los vivientes, mientras que, al mismo tiempo, pueden prestar servicios a los vivos. Al revés es lo mismo: los vivos necesitan de la colaboración de las almas de los difuntos, por ejemplo para conseguir buenas cosechas, y a su vez prestan servicios a los difuntos por lo que respecta a su marcha hacia una existencia “tranquila”. De esta manera, el principio de la colaboración mutua que se practica entre los miembros de la comunidad humana, recibe una prolongación en esta comunidad que se extiende hacia los difuntos...El temor por las almas de los difuntos hasta cierto punto es superado al dar a los que recientemente han fallecido el estatus de recién nacidos. Este status es expresado en las t´ant´awawas, los “bebés de pan”, que son colocados en las altares conmemorativos que se construyen en las casas en la fiesta de los Difuntos”. (Van der Berg, Hans 1992: 295).

La comunidad aymara con la naturaleza, es descrita en los siguientes terminos:

“Los aymara extienden su concepto de comunidad y su realización practica también hacia la naturaleza que les rodea. En el sentido literal de la palabra se han familiarizado con la naturaleza: la naturaleza es parte de su existencia como familia y como comunidad. Esta familiarización, determina el carácter de la relación que existe entre el hombre y la naturaleza: los aymara viven en comunión con la naturaleza, porque se experimentan a sí mismos como parte de esa naturaleza, como una parte de una totalidad en la que cada elemento está en relación con cada uno de los demás elementos: “Esta es la grandeza de los aymaras: que consideran todas las cosas mutuamente relacionadas: El hombre, la tierra, los animales, toda la naturaleza. Todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie aislado, separado” (PAXI et. Al. 1986:7)...Por eso, el aymara puede llamar madre a la tierra, abuelos a los cerros, hijos a los animales y hermanos y hermanas a las plantas. Tal como hay una intimidad entre los miembros de una familia y entre los miembros de una comunidad, así también hay una intimidad entre el hombre y la naturaleza. Y esta intimidad se expresa en el profundo respeto que se tiene por la naturaleza, por la tierra...En la familiarización con la naturaleza está incluida la reducción de esa naturaleza: lo desconocido, lo que trasciende al hombre recibe un nombre (Pachamama, achachilas, etc.), se lo convierte en algo propio y de esta manera el hombre lo puede, por decirlo así, dominar”. (Van der Berg, Hans 1992: 296, 298).

La comunidad aymara con el mundo sobrenatural del cristianismo, es descrita asi:

“La evangelización de los aymaras, iniciada en los años 40 del siglo XVI y continuada a los largo de los siglos, prácticamente nunca ha

tenido como resultado que los aymaras se han convertido al cristianismo de tal modo que abjurasen o olvidasen totalmente sus propias convicciones y prácticas religiosas. En el proceso de toma de contacto entre el pueblo aymara y el cristianismo encontramos más bien los mismos movimientos típicos que hemos descubierta en otros niveles, a saber: por un lado, un movimiento hacia el cristianismo (de lo pequeño hacia lo grande), pero, por otro lado, casi al mismo tiempo, un movimiento inverso, del cristianismo hacia la propia comunidad. Los aymara no se han desvanecido en el cristianismo, con pérdida de su propio rostro religioso. Más bien han traído el cristianismo hacia sí mismos y lo han dado un lugar dentro de su propia cultura y dentro de su propia religiosidad. En esto han despojado un poco al cristianismo de su dimensión sobrenatural sobreacentuada y lo han re-ducido dentro de sus propios límites locales...En su mayoría han llegado a formar parte de las comunidades locales y se los considera como participando en la vida de esas comunidades...han sido sacados literalmente del cielo...Las relaciones que los aymaras cultivan con los habitantes del mundo sobrenatural del cristianismo, integrados en su comunidad, son determinadas, a su vez, por la noción de ayni, colaboración mutua: los santos protegen y amparan a los hombres, los hombres "mantienen" a los santos al regalar regularmente nueva ropa a sus imágenes, al prender velas delante de estas imágenes y al organizar anualmente una fiesta para ellos...Entre los aymaras que han encontrado un hogar espiritual en una de las iglesias o sectas protestantes, la vivencia de la pertenencia a una comunidad en la cual han sido integradas las fuerzas personificadas de la naturaleza y los santos, generalmente ya no existe, al menos no en la praxis externa de su religiosidad". (Van der Berg, Hans 1992: 298 - 300).

Con llegada de los Inkas, hubo un cambio importante: Dejaron de ser Marka, sin perder su denominación de Ninamarka, para formar parte de un ayllu, palabra que denota calidad de pariente³⁷⁰ o de parentesco³⁷¹.

Es interesante la diferenciación que se hace entre el ayllu y la parcialidad. La parcialidad se refiere a un espacio territorial que solo comprende a los consanguíneos o emparentados que viven en dicho espacio:

“Ayllu, tiene dos acepciones: la que designa a un grupo parental identificado por consanguinidad, afinidad y extensible al artificial o espiritual; y la que refiere a un sistema mayor, que incluye el territorio, la territorialidad, por eso se le identifica como parcialidad y comunidad. “Comunidad. Familia, pariente” (Soto 1976). “Pariente familiar” (Cerrón 1979). “Pariente, indica relaciones de parentesco consanguíneo y espiritual” (García, Julio 1983). “Conjunto de familias que habitan la misma localidad y que trazan su descendencia de un tronco común, de un parentesco o casa. Lira: Parcialidad territorial, que solo comprende a los consanguíneos o emparentados confederados que viven en dicha demarcación, con derechos enteramente comunes y debates establecidos” (Beyersdorff 1984).

³⁷⁰ . “Ayllu es un término general quechua que denota calidad de pariente. Se usa un término complementario para diferenciar entre el parentesco lejano (karo ayllu) y el parentesco cercano (ayllu). Sin embargo, la palabra ayllu es un término general que puede referirse a grupos diferentes. Un informante me decía que ayllu se refiere a “cualquier grupo con una cabeza”. Explicó que un ayllu puede ser un barrio, la familia de uno e incluso el distrito, departamento o nación. Salvador Palomino (1971,1972) ha descrito varias formas de estructuras de ayllu como barrios y/o mitades en la región de río Pampas. Aquí nos ocuparemos del ayllu como un término de parentesco”. (Isbell, Billie Jean 1980: 209).

³⁷¹ . “La palabra ayllu esta probablemente relacionada a ullu, “pene” en quechua. Con una aplicación más amplia en el sur del Perú también significa bolas o boleadoras de tres bolas (Arriaga (1920: índice de palabras quechuas), Alborno (1967:23). El elemento común en ambos significados está basado en el hecho de que una división tripartita del ayllu como grupo social es considerada fundamental en el pensamiento andino; una división que ya la hemos reconocido en el grupo padre-hijo-hija. Como hasta ahora la palabra ayllu es todavía usada para señalar a cualquier pariente consanguíneo de una persona, podemos dar una primera interpretación de la palabra, tal como es usada por Pérez Bocanegra. En esta interpretación, ayllu se refiere al mismo grupo de personas como los designados por panaca, pero ahora desde el punto de vista de su progenitor masculino. El ayllu se refiere aquí a una “parentela de procreación” e incluye a su progenitor”. (Zuidema, R.T. 1980: 77-78).

Jorge Montoya Maquin (1997) define el ayllu desde varias dimensiones partiendo del significado dado al telar andino que simboliza una manera de vivir; no solo son el padre y la madre y los hijos, sino involucra a los ausentes (difuntos), al hogar, la chacra, el hábitat, el medio ambiente con los cerros, el cielo, el subsuelo, el agua, etc., y todo el universo que influye en la vida del hombre". (García, Juan 2015: 24).

Con la colonia, dejaron de ser ayllu para ser parcialidad. De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, parcialidad significa:

"1. f. Unión de algunas personas que se confederan para un fin, separándose del común y formando cuerpo aparte.

2. f. Conjunto de muchas personas, que componen una familia o facción separada del común." (http://dle.rae.es/?id=Rtt4wIP).

Por tanto, es posible que el uso del término "parcialidad" expresara una política colonial de dividir las poblaciones en ámbitos geográficos pequeños con el objetivo de "parcelar" su identidad étnica o grupal. Esta característica colonial, de "parcialidad", se habría mantenido en el concepto de "comunidad campesina" porque de alguna manera refleja aislamiento o ausencia de una entidad superior que los agrupe: Cuando eran marka, su instancia mayor era la nación aymara. Cuando eran ayllu, su instancia mayor era el Imperio Inka. Pero como parcialidad o colonia, no hay una instancia mayor que los agrupe. No hay una "comunidad nacional" que los agrupe y represente, y el Estado Peruano es un Estado ausente que no tiene la capacidad de contribuir a la organización del trabajo campesino, razón principal de organización de las denominadas "comunidades campesinas".

Lo que debe estudiarse con más detenimiento, es la medida en la que el uso de la noción de "comunidad campesina" contribuye a destruir el derecho de autoidentificarse como una etnia, y que por tal motivo, no existe una etnia o "nación quechua" políticamente organizada. En qué medida, con

la configuración de la idea de comunidad en los terminos expresados, se afecta su identidad étnica y su derecho a la identidad? El derecho a la identidad es una necesidad vital de los grupos humanos. (Larraín, Horacio 1993:46).

Ninamarca es reconocida como una “comunidad campesina” en el marco de la Ley N° 24656, Ley de Comunidades campesinas, que establece que *“Artículo 2.- Las comunidades campesinas son organizaciones de interés publico, coexistencia legal y personería jurídica, integradas por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligados por vínculos ancestrales, sociales, económicos, culturales, expresadas en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país”* (Diario Oficial El Peruano, 14 de abril de 1987). Pero, desde el punto de vista de las ciencias sociales, ¿Qué es una comunidad? Sorokin ya ha señalado lo siguiente con respecto a la idea de comunidad:

- a) *“Solo cuando el término “comunidad” es usado, o bien en el sentido de una simple pluralidad nominal “localidad”, o de un verdadero grupo territorial, o de un grupo específico univinculado o multivinculado, puede tener una significación definida. Como tal no puede ser opuesto al término “asociación” en sentido general; ni puede identificarse tampoco con una forma universal de relaciones sociales, procesos o grupos”*. (Sorokin, Pitirim 1966:185).
- b) *“Si estos sociólogos entienden por “comunidad” un grupo univinculado, territorial, localizado, como una ciudad o una aldea, su definición seria clara y el grupo significaría una simple asociación territorial (grupo local univinculado). En este caso no constituiría una forma general de relación, ni de integración social, ni podría ser confundido con otras asociaciones univinculadas...el grupo territorial implicaría una asociación organizada en torno a los*

intereses generados por la proximidad especial de las personas.”
(Sorokin, Pitirim 1966:182-183).

Esta idea es similar a la de “parcialidad”, en el sentido de un grupo territorialmente localizado, como una aldea.

Enrique Mayer propone la siguiente definición para comunidad o pueblo:

“Propongo que consideremos a las comunidades o pueblos como los espacios en los que grupos de intereses diversos interactúan y se integran. La diversidad de intereses puede surgir tanto de situaciones locales internas como de vínculos externos que inciden sobre la aldea. Pueden afectar los intereses sobre el uso de la tierra directa o indirectamente, al imponer restricciones sobre los diferentes grupos y sobre su tiempo de trabajo. La función de la organización comunal es la de llegar a un consenso entre los diversos intereses y determinar las reglas y condiciones para trabajar en las zonas de producción. Sean cuales fueren las decisiones finalmente implementadas, ellas dependen del juego político a nivel local y no excluyen el poder e influencia que grupos externos a la comunidad puedan ejercer para orientar la situación.” (Mayer, Enrique 1989: 66).

¿Qué es una “comunidad campesina”? Es una pregunta importante, donde debemos diferenciar los aspectos ideológicos de los conceptuales. Los aspectos ideológicos han sido expresados en los siguientes términos:

“Ello ha originado mucha ideología sobre “la comunidad” que, por esta razón, se convirtió en eje vertebrador de lo que ha dado en llamarse “lo andino”. Según esta ideología la comunidad es armónica, igualitaria, resistente al cambio, y mantiene vivas las tradiciones que salvaguardan a los campesinos de la modernización. Estas que son, en breve, las características que connotan la idea de comunidad campesina se basarían en el éxito que esta institución tiene en la

administración colectiva de un territorio escaso cuya clave es el manejo acertado de la diversidad ecológica.” (Mayer, Enrique; De la Cadena, Marisol 1989: 9).

Esto está en coherencia con la idea que el ethos característico de la cultura andina es la reciprocidad, considerada como algo inviolable. Pero, la observación de los siguientes hechos presentados por Mayer muestra la necesidad de realizar la diferenciación conceptual acerca de la idea de comunidad:

- a) *“La existencia de zonas de producción como una manera de producir no es únicamente andina. Rhoades y Thompson (1975), Brush (1976b) y Guillet (1983) señalan que muchas de las características del control comunal del proceso productivo están también presentes en otros ambientes de montaña como los Alpes y los Himalaya...Lo que es excepcional de las zonas de producción y de la organización de los pueblos en los Andes es que la organización social andina ha sido capaz de rebasar las limitaciones de la verticalidad basada en la comunidad”. (Mayer, Enrique 1989: 72).*
- b) *“No es el control vertical de un máximo de pisos ecológicos la peculiaridad de los Andes, sino las instituciones sociales a partir de las cuales se organiza este control vertical y las relaciones mediante las cuales este se hace efectivo”. (De la Cadena, Marisol 1989: 80).*

Según Mayer, para un mejor desenvolvimiento de la relación hombre-naturaleza, los hombres crean instituciones, siendo una de ellas la “comunidad campesina”:

“La comunidad campesina en los Andes debe entenderse en varias dimensiones...Para comenzar, significa la organización de un conjunto de unidades domesticas campesinas con la finalidad de

administrar los recursos con los cuales producen. Esto supone la existencia de un territorio delimitado; sin embargo, el territorio, en tanto propiedad, es sólo uno de los aspectos del ejercicio de la organización comunal, que es donde se muestran las diferentes dimensiones de la institución". (De la Cadena, Marisol 1989:77).

Hay múltiples definiciones sobre "comunidad campesina", la mayoría de la cuales señala que es una forma específica de organización social de la producción:

"La organización social de la producción no se refiere exclusivamente al proceso productivo inmediato, sino también al contexto social y a la interrelación entre ambos...La comunidad campesina, desde el punto de vista que sostenemos, es una forma específica de organización social de la producción". (Plaza, Orlando 1990:298).

Dada la amplia variedad de visiones sobre la idea de comunidad, pasamos a presentar algunas de ellas para tener una idea del amplio espectro conceptual que ocupa.

La comunidad como el modo de organización más adecuado a su realidad:

"Los campesinos defienden sus comunidades porque es el modo de organización hasta ahora más adecuado a su propia realidad. Resisten a los modelos impuestos desde afuera y desde arriba. Lo hacen con energía, con convicción. Pero las comunidades están también divididas y diferenciadas desde dentro". (Montoya, Rodrigo 1990:319).

La comunidad como parte de la estrategia de supervivencia de los comuneros:

"La comunidad campesina hace parte de la estrategia de sobrevivencia de los comuneros, por lo tanto su organización está diseñada con 3 objetivos:

Defender la integridad de la comunidad y de sus miembros frente al asedio externo, de ahí el interés por el reconocimiento legal de cada comunidad.

Disminuir los riesgos productivos y de subsistencia de las familias, en este caso la comunidad adquiere la calidad de una prima de seguro para sus miembros.

Permitir la realización de actividades que las familias son incapaces de hacer de manera individual (riesgo, caminos, obras públicas) o que económicamente son inviables familiarmente". (Gonzales de Olarte, Efraín 1990:309).

La comunidad como intermediaria eficaz entre lo local y lo nacional:

"La comunidad es, sin embargo, una instancia económica y social intermediaria eficaz entre las pequeñas empresas particulares de sus miembros y el sistema socio económico nacional." (Ortiz, Alejandro 1988: 326).

Para otros autores, los elementos centrales y constitutivos de la comunidad campesina son lo comunal y lo familiar. No puede existir si falta uno de ellos. Son organizaciones complementarias y no alternativas. Las unidades de producción y consumo son las familias individuales organizadas comunalmente, y el territorio no es elemento central y específico de la comunidad campesina:

"La comunidad está conformada y constituida tanto por la organización comunal como por las unidades familiares, asentadas en un territorio colectivo. A partir de la precisión de estos elementos, surge una primera definición genérica:

Sobre la base de un territorio colectivo y considerando un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, que posibilita un determinado control sobre la naturaleza y modalidades de

ejererlo, la comunidad campesina, como forma de organización socio-económica del campesinado, expresa y es la relación dialéctica tensional entre lo comunal y lo familiar. En esta relación, lo comunal brinda a las familias una serie de condiciones y posibilidades para que estas desarrollen su producción, y por otro lado controla las formas y los límites dentro de los cuales esta producción familiar puede realizarse. Esta relación, es por tanto, inherente a la forma de producción de las familias campesinas dentro de la organización comunal” (Plaza/Francke, 1981, págs.. 63-64).

Para algunos autores, la comunidad es un instrumento de “explotación calculada”:

“Entre la población campesina andina existen instituciones que regulan y facilitan la constitución de grupos de cooperación y que norman las reglas de comportamiento entre sus integrantes, las obligaciones que cada uno tiene con los otros y su distribución de tareas (Alberti y Mayer 1974)...Estos grupos surgen de la necesidad de cooperación en la producción, que es la base para la reproducción del grupo que coopera y de sus integrantes. Son grupos formados de acuerdo a la lógica del trabajo con fines concretos. No son instituciones grupales para perpetuar ideales abstractos de hermandad o igualdad. Su organización interna puede estar jerarquizada, y en muchos casos así es. Los resultados del trabajo colectivo pueden favorecer a unos más que a otros, la desigualdad puede ser su característica...Las hipótesis de Grondin “la comunidad indígena, tal como se expresa en Muquiyauyo, constituye fundamentalmente un instrumento de “explotación calculada”. (Golte, Jürgen 1990: 305-306).

Esto en un contexto de creciente minifundización y proletarianización de la economía campesina por la escasez de recursos y la acción del mercado:

“La escasez de recursos que enfrentan los agricultores andinos, especialmente las familias campesinas, es dramática. Los ratios de tierra/población son muy bajos dando lugar a una presión intensa sobre el uso de los recursos. Hay claras indicaciones sobre el deterioro en la calidad de los suelos de cultivo y pastos naturales debido a ese uso intensivo. Hay también un proceso de erosión que contribuye al deterioro de la calidad de los suelos. Hay, finalmente, el efecto del sistema de mercado, y de las políticas económicas, que han protegido sistemáticamente la industria con consecuencias negativas para el ingreso agrícola....La consecuencia es clara: hay un proceso de proletarización en la agricultura campesina.” (Figueroa, Adolfo 1990: 315).

Sin embargo, para algunos autores, el avance del proceso de proletarización está limitado, precisamente por la baja productividad de la agricultura³⁷². Por tal motivo, se mantendría la cooperación entre unidades domésticas, así como los mecanismos para limar asperezas³⁷³. Esto evidencia que las comunidades campesinas están pasando por un fuerte proceso de redefinición que las enfrenta con procesos de individualización, con la incorporación de nuevas religiones o credos, nuevas formas de hacer política y ejercer el poder en la comunidad, que genera grupos de interés e intereses individuales en la comunidad, así como una redefinición de las formas de cooperación y conflicto, que retan la vigencia de algunos de los aspectos más dinámicos de la organización social andina. En los sistemas

³⁷² . *“Es precisamente la baja productividad de la agricultura de altura en esta parte la que ha impedido que se reemplacen las formas de organización social de la producción previamente existentes, por otras como, por ejemplo, el trabajo asalariado”*. (Golte, Jürgen 2001: 112).

³⁷³ . *“La cooperación entre unidades domésticas, entonces, es el resultado de un conjunto de limitaciones estructurales al proceso de individualización de la agricultura y ganadería campesina. La cooperación es una solución tecnológica eficiente que se combina, complicadamente, con las alternativas de individualización abiertas a la producción campesina en los Andes y que en algunos casos se limita a la privatización de la propiedad familiar de terrenos bajo riego o a la propiedad (a veces individual) del ganado”*. (De la Cadena, Marisol 1989: 81 - 82).

culturales de crianza es muy importante el proceso de enseñanza – aprendizaje de técnicas de trabajo productivo ³⁷⁴. La ociosidad es una falta grave totalmente desalentada ³⁷⁵. Del trabajo productivo depende la subsistencia de todos los miembros de la familia y comunidad por lo que tanto la familia nuclear como el grupo de parientes juegan un rol fundamental en la división del trabajo agropecuario para su adecuado funcionamiento:

“La forma en que se asigna trabajo dentro de estos grupos tiene como sustrato la especificidad y eficiencia del trabajo según edad y género y por otro, la necesidad de las tareas adjudicadas”. (De la Cadena, Marisol 1985: 4).

Todos participan de estas tareas de forma complementaria, sean hombres o mujeres, adultos o niños.

Sin embargo, el crecimiento demográfico, la migración, la presencia del mercado y otros eventos de esta época contemporánea, vienen transformando los mecanismos de trabajo productivo, sustituyendo las reglas de parentesco y los mecanismos de asignación de pareja y recursos³⁷⁶.

No todo cambia, Hay elementos y relaciones que se mantienen a pesar de las nuevas concepciones occidentales de familia y pareja que hacen su aparición. Incluso, cuando los hombres migran en busca de trabajo en las

³⁷⁴ . *“El individuo, al socializarse, aprendía las “técnicas” de la cooperación necesarias para el control de la naturaleza”.* (Golte, Jürgen 2001: 22).

³⁷⁵ . *“No hay peor falta que la ociosidad, puesto que quien no trabaja es incapaz de producir, compartir los resultados de su trabajo e interconectarse autónomamente con los demás y el entorno...se enfatiza la necesidad de aconsejar a los niños y niñas para que aprendan a trabajar de manera autónoma y a comportarse socialmente con sus parejas, sus parientes y los demás.”* (Belaunde, Luisa 2014: 115 - 116).

³⁷⁶ . *“Por ejemplo, la formación de parejas y su constitución como familias con hijos ya no tiene más la base material anterior, que consistía en entregar una cierta extensión de terreno a los hijos que la pareja tuviese. La presión demográfica y la mercantilización de la producción han conducido en gran medida a la desaparición de esta práctica de adjudicación de tierras y al no existir esta base material, la dinámica reproductiva de la familia se transforma.”* (De la Cadena, Marisol 1985: 5).

ciudades o minas, son las mujeres las que asumen el trabajo productivo. Además, la familia campesina no se separa del resto de las familias para reproducirse³⁷⁷

La situación es crítica para los pobladores del ande porque su labor es de auto-subsistencia. En promedio cada familia campesina posee apenas dos hectáreas de terreno por lo que las estrategias de incremento de la producción, aun con nueva tecnología, difícilmente puede revertir la situación de producción para el autoconsumo. Por ello, el trabajo campesino exige la participación de toda la familia, y en algunas etapas del proceso productivo, se requiere la ayuda de parientes y amigos a través del ayni. Sin embargo, lo que se observa es que progresivamente las formas de cooperación van decayendo³⁷⁸. Desde 1970 ya se reportaba que las estrategias de cooperación como el ayni y minka habían decaído:

“Se ha propuesto frecuentemente que el campesino podría producir más y con menos esfuerzo si trabajara en forma de una cooperativa, pero esta situación tan lógica no toma en cuenta la actual falta de cooperación a nivel comunitario en la gran mayoría de pueblos serranos...Las líneas de ayuda mutua (ayni y mink’asqa) que a menudo citan los antropólogos, raras veces se extienden más allá de

³⁷⁷ . “Las transformaciones que ocurren a lo largo del ciclo vital del grupo siguen el patrón original, por lo que pueden haber grupos de parientes integrados por dos o tres generaciones de hermanos y sus esposas. Obviamente, también tendrán relaciones de trabajo con los parientes afines, pero estas no revisten la importancia de las primeras”. (De la Cadena, Marisol 1985: 14).

³⁷⁸ . “La acelerada transformación económica al interior de las comunidades y familias ha causado nuevos fenómenos y desajustes consecuentes. Ciertas personas y familias nucleares se han enriquecido más que otras. Los mecanismos de redistribución no siempre parecen eficaces ante una diferenciación económica de tal magnitud. Los intereses individuales y del hogar priman sobre la solidaridad de la familia extensa y de la comunidad. Y las tradicionales sanciones morales no bastan para corregir esas tendencias egoístas (la creencia que el avaro es condenado a nunca morir por completo; o aquellas según la cual las divinidades tutelares enferman a los que rechazan los cargos comunales), se batan en retirada, tienden a convertirse en “cuentos” y “cosas de ancianos” que no han vivido afuera de los estrechos límites del valle y de las punas que los rodean...O se piensa que tienen valor tan solo en la comunidad, o se recurre a tales creencias y prácticas consecuentes cuando ocurre alguna desgracia personal o la comunidad misma pasa por un momento particularmente grave”. (Ortiz, Alejandro 1988: 317 -322).

la familia extensa (primos hermanos, tíos, etc.), y aun la institución del compadrazgo que teóricamente proporciona toda una red de contratos mutuos, actualmente ha decaído mucho en el Departamento de Puno hasta ser un sistema unilateral de obligaciones en favor de las clases más acomodadas.” (Garr, Thomas 1972: 9-10).

Por ello, la preparación de la comida para el ayni es parte del proceso productivo:

“En todas las labores culturales, la mujer, como esposa y madre de familia, se encargara de cohesionar a la familia nuclear y ampliada por la preparación y distribución de las comidas (“hayachiku” y meriendas) y la chicha. Son momentos fuertes del ciclo agrícola; en ellos los faenantes en “ayni” y “minka” comentaran las condiciones del cultivo y las posibles proyecciones a nivel de producto y mercado. Son momentos fuertes porque en ellos se comparten las estrategias productivas y las comidas son simbólicas en ese contexto; ellas expresan a través de los muchos platos que componen la merienda, el bienestar real de la familia – ofrecida a los compañeros de trabajo – y el deseo de una abundancia en el futuro....La preparación de las comidas no es una simple tarea “domestica”...es una tarea vinculada a la estrategia productiva, pero en un contexto cultural. La comida manifiesta la actitud alegre y festiva de compartir en el trabajo la reciprocidad y de celebrar fundamentalmente la vida en comunión con la “Pachamama” (madre del origen de la vida).” (Lapiedra, Aurora 1985: 46).

En este contexto, la enfermedad de un miembro se considera no sólo como perdida de mano de obra, sino también como obstáculo a esta unión de supervivencia. (Garr, Thomas 1972: 14).

Otro síntoma del proceso de transformación que viven las comunidades en el ande lo constituyen las transformaciones religiosas

que se vienen dando, sobre todo por la presencia de grupos protestantes, y cuya presencia está asociada a nuevas formas de individualismo y capitalismo ³⁷⁹. De esta manera, en Ninamarka, los misioneros de iglesias protestantes, anuncian la llegada de nuevos tiempos, por lo que debe dejarse de lado lo aprendido en la infancia³⁸⁰. Esta ruptura con lo tradicional merece un estudio más detenido, siguiendo la línea establecida por Max Weber en su estudio clásico sobre “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” quien postuló que la ética y las ideas protestantes influyeron en el desarrollo del capitalismo (Weber, Max 2004).

Otra evidencia es la transformación que se viene dando con respecto al ciclo de autoridad, poder y los cargos que se asumen a nivel

³⁷⁹ . “La Iglesia (católica) jugó un rol importante en el paso del ayllu a la comunidad, y al funcionamiento de esta. Las practicas católico andinas- con sus supervivencias de antaño con sus cargos y cofradías-, apoyaron el comunitarismo, la redistribución de la riqueza, la cohesión interna, el entrañable vínculo hombre-tierra; con su anhelo de justicia social, fueron defensores de indios y mediadores ante otras instituciones nacionales...Mas, los andinos si fueron cambiando, y aceleradamente. Los valores de la comunidad comenzaron a ser desplazados o fueron y son cada vez más convertidos en parte importante, pero solo parte, de las estrategias de supervivencia en un mundo nacional profundamente interrelacionado. Ellos han ido elaborando para sí una suerte de capitalismo salvaje (sin ley, con poca moral solidaria, a no ser la familia, en especial la nuclear, profundamente individualista, progresista en lo material y pragmática)...Este individualismo primario no encuentra buena cabida en la Iglesia Católica. La Iglesia en los Andes ha seguido insistiendo en los valores del agrarismo, de lo comunitario, de la justicia social. Las sectas religiosas, en especial las protestantes, si responden mejor a esos cambios valorativos. Demos un ejemplo, el antropólogo William Mitchell trabaja desde los años 60 en Quinua, Ayacucho. Ese especialista en migración os refería que en los años 60 si en Quinua había un protestante era mucho. Hoy día la mitad de Quinua es protestante. ¿Qué pasó? Mitchell refiere que los migrantes cada vez más numerosos mandaban dinero al pueblo, que cuando regresaban instalaban algún negocio. Así Quinua se fue capitalizando y fue surgiendo todo un sector social que no dependía directamente del agro, y por lo tanto, veía en los cargos religiosos y comunales una obligación simplemente onerosa. Las sectas acogieron estas reivindicaciones y cambios de rumbo. Se reedita aquí, siglos después que en Europa, la sólida alianza entre el capitalismo naciente y el protestantismo...Esta caracterización de la política de la iglesia y de los movimientos protestantes frente a la comunidad es parcial y no pretende ser reduccionista: ni el catolicismo propicia en los Andes un puro y simple comunitarismo y muestra una preocupación por el destino de la nación en su conjunto, ni el protestantismo solo alienta el individualismo de corte capitalista. Hemos tratado de mostrar dos tendencias genéricas y contrapuestas de la Iglesia frente al proceso de cambio en las comunidades andinas y sus familias. El fenómeno de desarrollo del protestantismo en las áreas andinas es complejo y requiere de estudios especializados”. (Ortiz, Alejandro 1988: 317 -322).

³⁸⁰ . “Por su parte, los misioneros, con resultados desiguales sugieren que han llegado nuevos tiempos – que se refieren a otro pasado y a otros mitos – y que la generación a la cual esos tiempos se dirigen debe divorciarse radicalmente de su pasado, de su infancia”. (Auge, Marc 2006: 139).

comunal. Tradicionalmente, este ciclo es descrito de la siguiente manera:

“El comunero promedio sigue un ciclo en el transcurso de su vida. Desde joven pasa por cargos políticos y religiosos, los cuales van siendo cada vez de mayor responsabilidad; a la par que así gana prestigio su posición familiar mejora con la ayuda de su esposa y con una numerosa prole; es en estas condiciones que su economía prospera. Llegado a la madurez ha pasado por todas las responsabilidades político religiosas del pueblo y sus hijos empiezan a casarse. Entonces empieza el declive: no hay más expectativas políticas hacia su persona, los bienes los van cediendo conforme los hijos forman nuevas familias. El anciano deviene un poco como el joven pre-adolescente: no obstante que pertenece a una familia determinada, no posee mayor heredad, ni una ubicación social muy precisa, es el bien de la comunidad; como los muchachos debe ser recibido y alimentado en toda casa; además deberá tratársele con respeto y se escucharán sus consejos y recuerdos”. (Ortiz, Alejandro 1988: 314).

Sin embargo, desde 1972 (hace 45 años) se viene señalando que en las comunidades andinas ya no era bien vista la práctica de asumir los cargos tradicionales³⁸¹. En el mismo sentido se ha pronunciado Ralph Bolton con respecto a los qolla ³⁸².

³⁸¹ . *“La mayoría de las decisiones políticas solo afectan a los individuos, pero una de estas que casi siempre toca a cada familia, una vez en su vida, es la obligación de asumir el cargo político tradicional de los varayojkuna (envarados); lo que llaman “ayllu tenientes” en Coaza. Tradicionalmente estos oficios traían cierto prestigio efectivo como, por ejemplo, se vio en el caso de la comunidad de Coaza donde los “ayllus tenientes” ejercían verdadero poder económico. Pero en la actualidad, en la mayor parte del Departamento de Puno, esa clase de oficio no tiene ningún beneficio inmediato, y hasta incluso se ve como algo despectivo entre los no indígenas y como un peso que conviene evitar entre la población de habla quechua. Los envarados pierden una cantidad notable de tiempo durante el año en reuniones semanales, el cuidado de las chacras comunales y como mensajeros del gobernador y el alcalde. Además el oficio pide ciertos gastos ya que los envarados tienen que presentar regalos a todas las autoridades durante las fiestas de carnavales. Es común leer interpretaciones antropológicas acerca de cómo el*

Y se vienen produciendo cambios en los sistemas de redistribución de la producción, generando la aparición de la acumulación de bienes en la comunidad ³⁸³. Esta situación viene transformando los mecanismos de regulación de las relaciones sociales, sobre todo el sistema de cargos y autoridades. Si anteriormente, como señala Jurgen Golte:

“La única división social del trabajo habría sido por consiguiente aquella entre agricultores, por un lado, y organizadores de formas cada vez más complejas de cooperación entre los agricultores, por el otro.” (Golte, Jurgen 2001: 19).

Actualmente, no hay una instancia encargada de organizar toda la producción hasta el nivel comunal, y la presencia del Estado es mínima:

“De ahí se explicaría por ejemplo: la forma más bien marginal de intervención del Estado en la producción agropecuaria, que no asumiría la tarea de organizar toda la producción,” (Golte, Jurgen 2001: 19).

Para Jurgen Golte, esta situación ha reducido la organización andina a un nivel aldeano, con repercusiones para la población en ancianidad:

“La individualización de intereses como consecuencia de la penetración del mercado urbano en el campo, conduce a una

sistema de cargos políticos está relacionado con las otras instituciones sociales y cómo es un paso hacia el poder económico, pero este sistema ideal existe en poquísimos casos en el departamento de Puno”. (Garr, Thomas 1972: 12).

³⁸² . *Sin embargo, el grado de cooperación comunal es bajo; las autoridades tienen, relativamente poco poder y la actividad política a nivel local es mínima...Enfatizar la importancia de la unidad doméstica, de la wasi-familia, sin embargo no quiere decir que está siempre sea bastante solidaria.* (Bolton, Ralph 2010: 30 - 31).

³⁸³ . *“La regla que estipula que la riqueza crezca y se disipe con el individuo se ve reforzada por todo un sistema redistributivo (en especial, a través de las fiestas religiosas) y de sanción moral a los avaros. Pero en algunas regiones, la acumulación de bienes es tal que el capital acrecentado pasa de una generación a otra, creando así una diferenciación “mal vista” pero tolerada por la sociedad”.* (Ortiz, Alejandro 1988: 314).

reducción del grupo social al cual el individuo puede recurrir en caso de invalidez y vejez.” (Golte, Jürgen 2001: 25).

La presencia de los grupos de interés e intereses individuales a nivel comunal, fueron descritos por Mayer de la siguiente manera:

“Cuando analizamos estos grupos de interés, debemos distinguir dos factores que influyen en sus decisiones acerca de cómo usar las zonas de producción: las influencias directas tienen que ver con la manera en la que un grupo de interés particular quiere usar una zona de producción, con qué tecnología y de qué formas; y las influencias indirectas que también se relacionan con las decisiones de producción, aunque las razones para favorecer una opción particular no provienen de asuntos de la producción sino de otras demandas y obligaciones”. (Mayer, Enrique 1989: 63).

“Los intereses individuales se dividen así en dos tipos de demandas. De un lado, encontramos aquellas demandas que son inherentes a ser miembro de una zona de producción...Siguiendo a Saignes (1978) llamémosles demandas que se derivan de los requerimientos de residencia. El otro tipo de demandas provienen de ser miembros de grupos más grandes que pueden o no trascender la comunidad local. Estos últimos surgen de su afiliación”. (Mayer, Enrique 1989: 64).

Mayer consideraba lo siguiente con respecto a la efectividad de los grupos de interés:

“Para ser efectivo, un grupo de interés debe ser capaz de ejercer presión a nivel comunal de tal modo que sus intereses particulares orienten el resultado del proceso comunal de toma de decisiones. De hecho, lo que uno observa en una zona de producción es consecuencia de la lucha por el poder entre diferentes grupos de interés representados en las comunidades. Si un grupo domina, sus intereses se reflejarán en el modo como se trabaja en una zona de

producción. Cuando el poder se distribuye más equitativamente, la manera en que se esté usando una zona de producción reflejará el resultado de negociaciones y compromisos de todo tipo. Cambios de poder dentro de la comunidad se reflejarán en cambios en las zonas de producción. Esta aproximación asume que la composición interna de los pueblos es heterogénea y diferenciada”.(Mayer, Enrique 1989. 62- 63)

Marisol de la Cadena precisa que las comunidades campesinas, además de organizar parte del proceso productivo, son instituciones políticas con poder para resolver los conflictos emergentes³⁸⁴.

Los conflictos en la organización comunal, no nacen por la producción de excedentes para beneficio individual sino para beneficio familiar o grupal³⁸⁵, en un contexto donde la jerarquización de los individuos es a través del sistema de cargos comunales³⁸⁶.

En este proceso, hay que tener en cuenta, que el individuo ingresa a las diversas formas de agrupación desde su nacimiento, tal como lo señala Jurgen Golte:

³⁸⁴ . *“La administración centralizada de los recursos colectivos crea un nivel de autoridad a la cual deben obedecer las familias miembros de la comunidad campesina. Del poder potencial de esta autoridad central surge una característica de la dinámica comunal: el conflicto entre aspectos familiares y comunales que nace simultáneamente con la necesidad que los primeros tienen de los segundos”.* (De la Cadena, Marisol 1989: 78).

³⁸⁵ . *“En el caso de la organización comunal el conflicto no nace de la posibilidad de producir excedentes para beneficio individual, sino ante la posibilidad de administrar para beneficio familiar o grupal los recursos o los excedentes comunales. Las autoridades comunales son las encargadas de administrar los recursos y de resolver los conflictos; las decisiones con respecto a ello pueden favorecer a una familia, a un grupo de familias o a toda la comunidad...De esto se desprende que para “tener poder” dentro de la comunidad no basta ser comunero “rico”. A demás de serlo, es necesario ser autoridad, o estar cerca de ella.”* (De la Cadena, Marisol 1989: 99).

³⁸⁶ . *“Contando solo con los recursos comunales, no hay estratificación económica posible. La jerarquización de los individuos ocurre a través del sistema de cargos comunales, que es uno de los principales elementos de cohesión colectiva y en el que se imbrican las bases tecnológicas y los roles sociales de la estructura comunal...Se trata de estratificación de cargos y funciones mas no de individuos; en la medida en que los primeros rotan y son ejercidos por la mayoría de los comuneros, el poder sigue el mismo sistema de rotación.”* (De la Cadena, Marisol 1989: 102).

“La elaboración de formas de cooperación, y su variación continua, ha conducido a la formación diversa y superpuesta de agrupamientos de cooperación, actualizables temporalmente, de acuerdo a las necesidades en la conducción del proceso de producción. Estas agrupaciones: de parentesco, cofradías, barrios, comunidades, saya, unidades étnicas, etc. Aparecen no tanto como agrupaciones contractuales, sino más bien “naturales”, con vida “propia”, a las cuales se pertenece por herencia. El individuo ingresa en ellas por nacimiento y a través de una serie de actos de iniciación (el kikuchikuy o corte de pelo, el warachikuy o matrimonio, etc.). La forma de interacción entre los miembros es preestablecida, es decir, los deberes y derechos de cada uno de ellos son prefijados, y las formas de interacción entre ellos sumamente ritualizadas....Esta manera de percibir a la sociedad y sus instituciones como entidades permanentes, más allá del tiempo que transcurre a nivel del ciclo vital individual, ha influido profundamente en la conceptualización del sistema social en los Andes. Los cambios a nivel de instituciones sociales son conceptuados como cataclismos provocados por fuerzas metafísicas.” (Golte, Jurgen 2001: 20 - 21).

En el caso de Ninamarca, es importante tener en cuenta estos procesos porque.

1. La institución de los alcaldes vara está desapareciendo, lo que afecta las formas de socialización de la autoridad y el poder, sobre todo a nivel de los procesos productivos.
2. La presencia de los Maranathas evidencia nuevas formas de socialización, con una visión diferente sobre el ideal de ser humano.
3. La migración de los jóvenes hacia el Cusco para seguir estudios superiores.

Son procesos que impactan la configuración de los ciclos vitales, así como los sistemas culturales de crianza en Ninamarca, pues corresponde preparar

a los jóvenes para nuevas formas de ejercicio de la individualidad y sociabilidad, sin excluir las formas tradicionales de convivencia, sabiendo que muchas veces migran para no volver³⁸⁷.

Al interior de las comunidades, se establecen varios niveles de institucionalización de la economía, entre ellos, la familia, los grupos de cooperación y la organización comunal³⁸⁸. Son las condiciones de producción las que determinan los mecanismos de cooperación entre unidades domésticas³⁸⁹. Y es la organización técnico-social del trabajo, la

³⁸⁷ . “En Coaza y Orurillo en más de un cincuenta por ciento de las familias, hay por lo menos un hijo que ha viajado (generalmente a Arequipa o Lima). Y es una migración intencionalmente permanente: Es decir, que los mismos jóvenes que salen afirman que no van a regresar o únicamente regresarán en forma de visita...A primera vista esto parece una verdadera ruptura de la unión familiar, pero al estudiar la situación un poco más detenidamente, podemos llegar a la hipótesis que esta migración realmente sirve como un mecanismo de equilibrio para preservar la situación familiar: Se puede observar que hay cierto número óptimo de personas en una familia, el número que puede producir la mayor cantidad de trabajo con la menor cantidad de gastos. Para tomar un caso muy extremo, por ejemplo, cinco personas pueden producir más que dos, pero quince personas en la misma familia, a pesar del aumento de ayudantes, serían demasiados para poder sobrevivir con los recursos limitados de la comunidad. Naturalmente el campesino no calcula conscientemente estas variables de maximización, pero efectivamente es lo que sucede en su vida. Él sabe que hay un número mínimo debajo del cual su familia no es auto-suficiente. Por ejemplo, en el caso de dos recién casados (convivientes), ellos no pueden formar su propia casa de frente sino que tienen que vivir varios años con sus padres. Y el campesino reconoce también que hay un número máximo por encima del cual todo aumento de ayudantes (y de bocas) es contraproducente. No puedo afirmar exactamente cuál es este número ideal, pero en realidad el número de personas (marido, esposa e hijos) en la familia promedio que actualmente vive en Orurillo y Coaza es solo cuatro...Y creo que el número de emigrantes es tan alto no solamente por los deseos de los mismos jóvenes que abandonan su comunidad natal sino también porque la familia numerosa, por lo menos inconscientemente, motiva esta migración”. (Garr, Thomas 1972: 14).

³⁸⁸ . “La familia, los grupos de cooperación y la organización comunal son los niveles de institucionalización de la economía, del poder y del ritual dentro de las comunidades. En las tres instituciones hay autoridades que se erigen sobre la base del parentesco o la edad (el padre, dentro de la familia nuclear y dentro de los grupos de cooperación formados por una familia de origen y los hijos varones casados); sobre la cantidad de recursos poseídos, o sobre los conocimientos “modernos” o “tradicionales” poseídos...Además en las tres instituciones hay dos niveles para la organización de la producción: uno individual y otro colectivo, y en el ejercicio de la administración la relación entre estos dos niveles puede dar lugar a conflicto...Aun en la familia nuclear es posible encontrar ambos niveles Esto es muy obvio en comunidades de pastores de alpacas donde la propiedad del ganado puede ser individual desde el nacimiento de un nuevo miembro de la familia.” (De la Cadena, Marisol 1989: 98-99).

³⁸⁹ . “Una de las características contemporáneas de la producción agropecuaria campesina en los andes es la diversificación de cultivos y la combinación de la ganadería con la agricultura. Esto se logra trabajando en varios pisos ecológicos. El acceso a estos recursos se obtiene a través de dos instituciones cuya existencia es muy obvia: la familia y la comunidad campesina. Sin embargo, cuando el proceso productivo de una familia comunera se caracteriza por el “control” vertical de las tierras, la

que determina la partición social de las familias y la libertad para vender su fuerza de trabajo por parte de los campesinos comuneros:

- a) *“La organización técnico-social del trabajo en una comunidad que tiende a la concentración del trabajo en los terrenos más rentables, inclinara a la familia a la participación en menos grupos sociales.”* (De la Cadena, Marisol 1989: 86).
- b) *“Los campesinos de comunidades son menos libres para vender su fuerza de trabajo de lo que puede parecer a primera vista. Esto, porque están comprometidos no solo en la producción de su propia familia, sino también en la cooperación con otros comuneros.”* (De la Cadena, Marisol 1989: 90).

En la interacción familia – comunidad, la familia comunera, entendida como la familia nuclear compuesta por cónyuges e hijos, puede ser conceptualizada como la unidad de producción y consumo:

“La familia constituye, a la vez, la unidad de producción y de consumo; que la orientación de su producción es hacia la satisfacción de sus necesidades; que posee un sistema de producción, que a la vez que atiende a la diversificación, está basado en la unidad entre producción agrícola ganadera y artesanal o de industria domestica; que distribuye su fuerza de trabajo familiar en estas actividades, siguiendo los ritmos impuestos por el ciclo agrícola natural. (Plaza, Orlando 1990:300)

B) LOS CLANES EN NINAMARKA

mano de obra con la que cuenta una familia nuclear resulta insuficiente. De esta condición resulta la cooperación entre unidades domesticas (Golte 1980)”. (De la Cadena, Marisol 1989: 81).

En 1966, Sorokin señaló que los pueblos se diferencian en su interior en grupos (que pueden ser los clanes) y formaciones familiares ³⁹⁰. De acuerdo con Sorokin, un clan es un grupo organizado que vive y actúa como una genuina unidad colectiva:

“El clan es un grupo solidario multivinculado consistente en una aglomeración organizada de familias ligadas entre sí por los siguientes lazos:

- a) Parentesco, principalmente sanguíneo.*
- b) Proximidad territorial,*
- c) Posesión en común de residencia territorial y de ciertas empresas económicas cooperativas.*
- d) Raza común.*
- e) Lenguaje y cultura comunes.*
- f) Religión común, especialmente bajo la forma de culto a los antepasados.”* (Sorokin, Pitirim 1966:400 - 401).

De acuerdo con esta definición en Ninamarca encontramos dos clanes claramente diferenciados:

1. El clan de la comunidad de Ninamarca.
2. El clan del anexo de la comunidad de Ninamarca.

Estos clanes se caracterizan por presentar los siguientes lazos en común: Parentesco, proximidad territorial, posesión en común de residencia territorial y formas económicas comunitarias o cooperativas, raza común, así como lenguaje y cultura comunes. La religión cristiana fue común para todos hasta antes de la llegada de los Maranathas en 1996. La identificación de estos grupos es importante porque presentan los criterios identificados por

³⁹⁰ . *“Los grupos multivinculados referidos de la familia, el clan, la tribu y la nación figuran entre los que mayor influencia han ejercido sobre los destinos históricos de la humanidad. La transición de la familia a la nación implica la pérdida progresiva de múltiples vínculos, al mismo tiempo que la extensión del volumen del grupo: la familia es la más compleja de las agrupaciones en su estructura vinculada y la más pequeña en dimensión, en tanto que la nación es la menos compleja de las estructuras vinculadas y la mayor en tamaño”.* (Sorokin, Pitirim 1966:407).

Sorokin, y que son identificados en la historia como los que mayor influencia han ejercido en los destinos de la humanidad³⁹¹.

Sin embargo, desde el punto de vista religioso, en la comunidad de Nimarka, hay que distinguir dos clanes desde 1996:

1. Los maranathas.
2. Los catolicos.

La presencia de estos clanes muestra la preeminencia de lo religioso en la conformación de los clanes al interior de la comunidad de Ninamarka, donde la adopción de una nueva forma de culto cambia el sentido de la vida y las formas de buscar permanentemente mejores formas de vivir, lo que se expresa al dejar de lado formas de culto a los antepasados y/o mitos y ritos que se practicaban en la religión que anteriormente se profesó, lo que impacta en las formas de interacción social (dejan de participar y realizar fiestas patronales, formas de pago a la tierra, etc.) y en las maneras de cooperar y participar de la división del trabajo en la comunidad.

C) LA FAMILIA EN NINAMARKA

La familia es una institución humana que no se encuentra completamente desarrollada en ninguna especie prehumana. La familia supone la existencia – o se desarrolló conjuntamente con – el lenguaje, la previsión, la

³⁹¹ . Los grupos multivinculados referidos de la familia, el clan, la tribu y la nación figuran entre los que mayor influencia han ejercido sobre los destinos históricos de la humanidad. La transición de la familia a la nación implica la pérdida progresiva de múltiples vínculos, al mismo tiempo que la extensión del volumen del grupo: la familia es la más compleja de las agrupaciones en su estructura vinculada y la más pequeña en dimensión, en tanto que la nación es la menos compleja de las estructuras vinculadas y la mayor en tamaño. (Sorokin, Pitirim 1966:407).

cooperación, el autocontrol, la planificación y el aprendizaje cultural. (Gough, Kathleen 1995: 149) 392, 393.

Para Levi-Strauss, familia es la palabra que sirve para designar un grupo social que posee, por lo menos, las tres características siguientes:

1. Tiene su origen en el matrimonio.
2. Está formado por el marido, la esposa y los hijos (as) nacidos del matrimonio, aunque es concebible que otros parientes encuentren su lugar cerca del grupo nuclear³⁹⁴.
3. Los miembros de la familia están unidos por:
 - a. Lazos legales , 395

³⁹² . La familia se impuso porque satisfacía las necesidades originarias de prolongado cuidado de la prole y permitía que los hombres cazaran con armas en grandes extensiones de terreno. La división sexual del trabajo en que se basó, surgió de una división prehumana rudimentaria que ponía la función de defensa a cargo del hombre y el cuidado de los hijos(as) a cargo de la mujer. Pero entre los humanos esta división sexual de funciones se hizo crucial para la producción de alimentos y de esta forma se sentaron las bases para una futura especialización y cooperación económicas. (Gough, Kathleen 1995: 149).

³⁹³ . Podemos comprender ahora porque es tan erróneo tratar de explicar en base a los motivos puramente naturales de procreación, instinto materno y sentimientos psicológicos entre hombre y mujer y padres e hijos(as). Ninguno de estos sería suficiente para crear una familia, y por una razón bastante simple: para el conjunto de la humanidad el requisito absoluto para la creación de una familia es la existencia previa de otras dos familias, una que proporciona un hombre, la otra una mujer; con el matrimonio iniciarán una tercera familia y así sucesivamente. En otras palabras: lo que verdaderamente diferencia el mundo humano del mundo animal es que en la humanidad una familia no podría existir si no existiera la sociedad, es decir, una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos y que el proceso natural de descendencia solo puede llevarse a cabo a través del proceso social de afinidad. (Levi-Strauss 1995: 36).

³⁹⁴ . Es cierto que la familia conyugal limitada a la madre y a los hijos (as) es prácticamente universal puesto que está basada en la dependencia fisiológica y psicológica que, al menos por un cierto periodo de tiempo, existe entre uno y otros. Por otra parte, la familia conyugal formada por el marido, la esposa y los hijos (as) se presenta casi con la misma frecuencia por razones psicológicas y económicas que debieran añadirse a las mencionadas anteriormente...En última instancia, expresiones del tipo “familia extendida” o “familia articulada” son inapropiadas, ya que en realidad es la familia conyugal la que merece el nombre de familia restringida. (Levi-Strauss 1995: 27).

³⁹⁵ . La familia restringida no puede decirse ni que sea el átomo del grupo social, ni tampoco que resulte de este último. Lo que sucede es que el grupo social solo puede establecerse en parte en contradicción y en parte de acuerdo con la familia, ya que con el fin de mantener la sociedad a través del tiempo, las mujeres deben procrear hijos(as), gozar de la protección de los hombres durante el embarazo y la crianza y se requiere un conjunto preciso de reglas para perpetuar a lo largo de generaciones la pauta básica de la fábrica social. Sin embargo, el interés social fundamental con respecto a la familia no es protegerla o reforzarla: es una actitud de desconfianza, una negación de su derecho a existir aislada o permanentemente; las familias restringidas solo están autorizadas a gozar de una existencia limitada en el tiempo – corta o larga según las circunstancias – pero bajo la

- b. Derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo³⁹⁶, y
- c. Una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales, más una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos tales como amor, afecto, respeto, temor, etc. (Levi-Strauss 1995: 17).

Desde este punto de vista, para Levi- Strauss, la sociedad pertenece al reino de la cultura, mientras que la familia es la emanación, al nivel social, de aquellos requisitos naturales sin los cuales no podría existir la sociedad y, en consecuencia, tampoco la humanidad...En conclusión, la existencia de familia es, al mismo tiempo, la condición y la negación de la sociedad. (Levi-Strauss 1995: 48-49).

Marc Augé, señala lo siguiente con respecto a la familia:

“En el registro familiar, el termino comunidad tiene un sentido jurídico preciso, pero se lo emplea también en un sentido más amplio, como si la familia fuera de algún modo el paradigma de la comunidad de sangre y de corazón...Familia pueden ser los hijos, pero también es el pasado y los muertos...La diversidad de los destinos individuales creaba dentro del conjunto familiar divisiones y acercamientos...Había divisiones de clase dentro de mi familia, en especial entre los funcionarios y el resto...se han ido creando nuevos centros de gravedad... (Augé, Marc 2012:23, 25).

condición estricta de que sus partes componentes sean desplazadas, prestadas, tomadas en préstamo, entregadas o devueltas incesantemente de forma que puedan crearse o destruirse perpetuamente nuevas familias restringidas. (Levi-Strauss 1995: 47).

³⁹⁶ . Si como hemos visto es cierto que las consideraciones sexuales no son de importancia fundamental para el matrimonio, las necesidades económicas se hallan presentes en lugar primordial en todas las sociedades. Ya hemos mostrado que lo que convierte el matrimonio en una necesidad fundamental en las sociedades tribales es la división sexual del trabajo. Como las formas familiares, la división del trabajo es consecuencia más de consideraciones sociales y culturales que de consideraciones naturales...La división sexual del trabajo no es más que un dispositivo para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos, obligándoles a perpetuarse y a fundar una familia, la prohibición del incesto establece una mutua dependencia entre familias, obligándolas, con el fin de perpetuarse a sí mismas, a la creación de nuevas familias. (Levi-Strauss 1995: 31,33, 38).

Pero, las más importantes y de mayor complejidad son las unidades familiares. La familia no es la más simple unidad social, y su complejidad se puede apreciar a través en las siguientes características enumeradas por Sorokin:

- 1) *“Eminentemente solidaria (“familística”).*
- 2) *Eminentemente intensiva.*
- 3) *Eminentemente extensiva (coterminal con la serie total de valores de importancia).*
- 4) *Semicerrada.*
- 5) *Unión socialmente sancionada de marido(s) y mujere(s), padres e hijos y parientes;*
- 6) *Unidos entre sí (por lo general durante toda una vida) por un número enorme de lazos (esto es, significados, valores, normas):*
 - a. *Satisfacción de las necesidades sexuales de marido(s) y mujere(s).*
 - b. *Procreación.*
 - c. *La obtención de medios de subsistencia para los miembros.*
 - d. *Socialización y educación especialmente de la joven generación con el fin de capacitarlos para la vida adulta (mediante el adiestramiento lingüístico, religioso, moral, mental, físico y laboral).*
 - e. *Protección de la vida, integridad y valores de sus miembros frente a los enemigos y otros peligros.*
 - f. *Atenuación de su aislamiento psicosocial.*
 - g. *Fomento de su felicidad y de su desenvolvimiento.”* (Sorokin, Pitirim 1966:393).

De acuerdo con la concepción de Sorokin, una familia:

“.., se trata de un grupo multivinculado formado por una mezcla única de lazos heterogéneos y mutuamente suplementarios de grupos sexuales, grupos de edad y de raza, de estrecho parentesco,

territoriales (la residencia familiar), lingüísticos y culturales, religiosos (el culto familiar), laborales y económicos (adiestramiento laboral de los hijos y transmisión de las ocupaciones de padres a hijos, actuando la familia como un equipo de trabajo para procurarse los medios de subsistencia); y los lazos educativos, morales y recreativos. En suma: casi todos los lazos importantes integran el grupo familiar. Por esta razón su solidaridad abarca la experiencia de la vida entera y los valores vitales de sus miembros, resultando de ahí que sus actividades y sus “yos” individuales se funden en una sola colectividad estrechamente unida. Como tal, solo ella constituye la verdadera Gemeinschaft, la omnicomprendiva “comunidad” de cuerpos y almas, de mentes y de actividades”. (Sorokin, Pitirim 1966:393).

Por todo esto, la familia es una entidad indispensable e imposible de ser reemplazada por ningún otro grupo en la sociedad³⁹⁷. Su rol principal, según Pilar Saravia es el siguiente:

“Al interior de la comunidad, son las familias, las que reproducen la organización social y mantienen los lazos de tradición cultural y de reproducción de su ideología”. (Saravia, Pilar 1985: 66).

Este concepto de familia, y la caracterización realizada por Sorokin, también son aplicables a las familias ninamarquinas, donde, Tradición no significa anclarse en el pasado, es más bien el impulso que permite a la sociedad avanzar siendo la misma. (Roca, Demetrio 2005: 13).

En Ninamarca, las familias también son entidades multivinculadas porque combinan una o más características biosociales (Por ejemplo: sexo, edad) y socioculturales (Por ejemplo: Parentesco, Proximidad territorial, Lenguaje (nacionalidad)).

³⁹⁷ . *“La familia constituye una institución indispensable, imposible de ser reemplazada por ningún otro grupo organizado”. (Sorokin, Pitirim 1966:400).*

Esta naturaleza multivinculada de la familia ninamarquina, es la que le permite desempeñar una extraordinaria influencia sobre sus miembros, y actuar sobre los procesos socioculturales de la comunidad y de la sociedad en general. La solidaridad familiar es una característica de las familias que se hace extensiva a la sociedad en los Andes³⁹⁸. Alegria Majluf, lo expresa en los siguientes términos:

“Se ha comprobado, por ejemplo, que la psicología occidental es irrelevante en Asia, ya que para los asiáticos, fuertemente influenciados por la filosofía de Confucio, la unidad social la constituye la familia y no el individuo.” (Majluf, Alegria; Ojeda, Giancarlo 2006: 31).

La influencia de la familia a través de los sistemas culturales de crianza es decisiva en la formación de sus miembros³⁹⁹. Todo recién nacido pertenece y se incorpora a una familia para iniciar su proceso de socialización:

“La familia es el primero de los grupos socioculturales en que ingresan inmediatamente después de nacer, siguiendo sujetos a su influencia monopolizadora durante los años formativos de su vida, cuando el organismo es plástico y cuando todo influjo deja una impresión indeleble. Desde el nacimiento y durante los primeros años de vida, la familia vigila y modela constantemente a sus miembros el precepto y el ejemplo, la persuasión y la sugestión, los mandamientos y castigos inculcándoles sin tregua sus ideas y creencias, sus simpatías y sus gustos, sus maneras y sus costumbres”. (Sorokin, Pitirim 1966:394).

³⁹⁸ . *“La familia es el más solidario de los grupos sociales. En la medida en que algo concierne a los valores idénticos de todas las familias de una misma formación, la totalidad de la formación familiar se hace solidaria en la defensa de dichos valores”.* (Sorokin, Pitirim 1966:394).

³⁹⁹ . *“Resulta ahí que la modelación sociocultural más profunda de los nuevos organismos humanos es realizada por la familia. La familia es el primero y más eficaz escultor del material humano, dando forma a las características físicas, conductivistas, mentales, morales y socioculturales de todo individuo.”* (Sorokin, Pitirim 1966:394).

Esta interacción entre el individuo y la familia hace tanto el ciclo de vida individual, como el ciclo de la familia, que tengan como punto de interacción común, el nacimiento, la muerte y la reproducción de cada uno de sus miembros. Para el caso del ciclo vital de la familia, Celia Jaes, dice:

“Los marcadores más evidentes del ciclo son el nacimiento, la muerte y, posiblemente, el matrimonio”. (Jaes, Celia 1991: 66).

Para el caso de los individuos, Clara Boggio, también dice:

“Todo hombre que cumpla su destino biológico debe pasar por estas crisis vitales: Nacimiento, reproducción y muerte”. (Boggio, Clara 1968:5).

Aunque inicialmente se había considerado que los sistemas familiares eran estables, en realidad su estabilidad es solo aparente. Ninguna familia es estática. Además de los periodos históricos, todas las familias pasan por varias fases o “ciclo vital familiar”⁴⁰⁰. Lo clave es la forma en que las familias cambian a lo largo del ciclo vital familiar. Duvall ha propuesto los siguientes criterios y secuencia de etapas evolutivas:

“Para dividir el ciclo vital en etapas, se aplican tres criterios:

- 1. Los cambios en el tamaño de la familia, debido a adiciones o pérdidas de miembros, que dividen la vida familiar en cinco etapas de expansión, estabilidad y contracción (etapa estable: matrimonio sin hijos; de expansión: procreación; estable: crianza de los hijos; de contracción: emancipación de los hijos; estable: nido vacío).*
- 2. Los cambios en la composición por edades, basados en la edad cronológica del hijo mayor desde su infancia hasta su juventud adulta, y*

⁴⁰⁰ . “El “ciclo vital de la familia” se refiere a aquellos hechos nodales que están ligados a la peripecia de los miembros de la familia, como el nacimiento y crianza de los hijos, la partida de estos del hogar, el retiro y la muerte (Duvall, 1957). Estos hechos producen cambios a los que deberá adaptarse la organización formal (o simbólica) de una familia. (Jaes, Celia 1991: 44). Se refiere a los cambios organizativos y adaptativos vinculados a las variaciones en la composición de la familia”. (Jaes, Celia 1991: 45).

3. *Los cambios en la posición laboral de la persona o las personas que sostienen la familia.*

Sintetizando estas categorías, se obtienen las ocho etapas de desarrollo del esquema de Duvall (1957)⁴⁰¹.

De la aplicación de estos criterios, resultan las siguientes etapas del ciclo vital:

Cuadro 11.- Las familias a través de su ciclo vital

Etapas del ciclo vital	Denominación
Etapa 1	Parejas jóvenes sin hijos
Etapa 2	Familias con hijos en edad preescolar (0-5 años)
Etapa 3	Familias con hijos en edad escolar (6-12 años)
Etapa 4	Familias con hijos adolescentes (13-18 años)
Etapa 5	Familias con hijos en proceso de emancipación (Primer adolescente, 19 años)
Etapa 6	Familias con el nido vacío (Todos los hijos se han ido)
Etapa 7	Parejas retiradas (marido mayor)

⁴⁰¹ . *Esas dimensiones del desarrollo se añadieron a una concepción estructural-funcional de la familia como un sistema dentro del cual las unidades, o miembros, ocupan dos tipos de posiciones de rol: posiciones por edad (p. ej. Niño, adolescente) y por relación (p. ej., marido-esposa; padre-hija). Cuando se producen cambios notables en el contenido de los roles, a consecuencia de cambios de edad o de adiciones o pérdidas de miembros que exijan un reordenamiento de los roles, se inicia una nueva etapa evolutiva y los cambios de rol apropiados se convierten en las tareas evolutivas de la familia.” (Jaes, Celia 1991: 33, 101).*

	de 65 años)
--	-------------

Alternativamente, Halley ha propuesto un modelo basado en seis etapas:

“El modelo de ciclo vital utilizado por Haley se basa en seis etapas: El periodo del galanteo, el matrimonio y sus consecuencias, el nacimiento de los hijos y el trato con ellos, las dificultades matrimoniales del periodo intermedio, el destete de los padres, y el retiro de la vida activa y la vejez.” (Jaes, Celia 1991: 51).

La aplicación de estos modelos para las familias de Ninamarca tiene como limitación que aunque teóricamente factible, al momento de la investigación, no se encontraron familias con el nido vacío, ni bajo el concepto de parejas retiradas porque aún los mayores de 65 años continúan realizando labores en el campo y de trabajo doméstico de acuerdo a sus posibilidades, de tal manera que no se les puede considerar como parejas retiradas en el sentido expresado por Duvall y Halley, no solo porque continúan realizando algunas labores, sino porque no han sido personas dependientes desde el punto de vista laboral.

Más cercano a la realidad de Ninamarca, es el modelo propuesto por Ralph Bolton, quien ha identificado que entre los qolla (Puno - Perú), cada familia pasa por un ciclo de desarrollo, de aumento y pérdida de miembros, resumido de la siguiente manera:

**Cuadro 12.- COMPOSICION DE LAS UNIDADES DOMESTICAS EN
INCAWATANA**

COMPOSICION DE LA UNIDAD DOMESTICA	
Unidades individuales compuestas por solteros	Un solo varón
	Una sola mujer
Unidades compuestas por solo	Esposo y esposa
Unidades compuestas por familias nucleares	
Unidades en base a la familia nuclear y con personas agregadas	Familia nuclear más un yerno
	Familia nuclear más una nuera
	Familia nuclear más un nieto
	Familia nuclear más un yerno y nietos
	Familia nuclear más nuera y nietos
	Familia nuclear más el padre del esposo
	Familia nuclear más la madre del esposo
	Familia nuclear más la madre de la esposa
Unidades basadas en un adulto con individuos agregados	Padre e hijos
	Madre e hijos
	Padre, hijos y yerno
	Madre, hijos y yerno
	Padre, hijos y nuera
	Madre, hijos y nuera
	Hombre y nieto
	Mujer y nieto
Mujer y primo	

Misceláneas (o sin datos)	
---------------------------	--

Fuente: Bolton, Ralph 2010: 33-34.

Bolton, describe la importancia de la pareja entre los qolla, así como el ciclo vital familiar de la siguiente manera:

“Las relaciones entre el esposo y la esposa son las relaciones claves en la estructura de la familia. El establecimiento y la conservación de los vínculos matrimoniales producen la creación y perpetuación de la familia. El desarrollo exitoso de los lazos matrimoniales, por lo general, produce la formación de nuevas familias y se puede añadir que los hogares de familias nucleares tienden a formarse como resultado de la desintegración de un lazo familiar...De hecho, se debe notar que el proceso del matrimonio sirve para apresurar la desintegración de los grupos preexistentes de solidaridad en la sociedad qolla y contribuye a la ruptura de las relaciones preexistentes. Las familias de los progenitores pierden a sus miembros y a sus propiedades en favor de las familias recién creadas”. (Bolton, Ralph 2010: 24 - 25).

En Ninamarka se ha verificado la importancia del rol de la pareja en la estructuración de la familia, y en las diferentes etapas del ciclo vital familiar: Desde la formación de la pareja, hasta la progresiva desestructuración de la familia para dar paso a la formación de nuevas familias. En ese contexto, Celia Jaes recomienda tener en cuenta los siguientes constructos para abordar los sucesos del ciclo vital:

“Los constructos o conceptualizaciones útiles para abordar los sucesos del ciclo vital como procesos evolutivos son: 1) El lenguaje de proximidad o interdependencia (el conflicto o la dialéctica entre dependencia y autonomía, compañía y separación, fusión y diferenciación-individuación), 2) el lenguaje de jerarquías en las

acciones reciprocas interpersonales o en las organizaciones sociales, 3) el lenguaje de adaptación (el conflicto o dialéctica entre la resistencia al cambio o su aceptación, entre flexibilidad y rigidez, entre cambio continuo y discontinuo). “(Jaes, Celia 1991: 86).

A pesar de la regularidad y lógica interna de muchos procesos vividos por las familias, cada familia es particular⁴⁰². Donde “Desarrollo familiar” es un amplio concepto que abarca todos los procesos vinculados con el crecimiento y evolución de la familia ⁴⁰³. Esta visión de desarrollo expresa el proceso de cambio constante que viven las familias:

“Las familias cambian constantemente, incitadas por fuerzas internas y externas. Más aun, los procesos de continuidad y cambio coexisten y alternan en la adaptación de una familia”. (Jaes, Celia 1991: 48).

Lo que implica que las familias deban ser conceptualizadas como sistemas abiertos en constante transformación. Desde el punto de vista occidental, todas las familias tendrían un ciclo vital similar a pesar de las diferencias culturales⁴⁰⁴. Sin embargo, a partir del estudio de campo en Ninamarka puede evidenciarse que las familias se desarrollan en un contexto multicultural e intercultural, lo que enfatiza sus particularidades y no respalda

⁴⁰² . *“Si bien existe una regularidad y lógica interna en muchos de los procesos subsumidos en el desarrollo familiar, cada familia difiere de las demás precisamente porque podemos decir que posee su propia senda de desarrollo y evoluciona desde los diversos encuadres en que ocurre su desarrollo, incluida su conceptualización peculiar de su pasado y su presente”.* (Jaes, Celia 1991: 44, 45).

⁴⁰³ . *“Desarrollo familiar” es un concepto amplio que abarca todos los procesos co-evolutivos transaccionales vinculados al crecimiento de una familia. Incluyen los procesos de continuidad y cambio relacionados con el trabajo o el desarrollo ocupacional, el cambio de domicilio, la migración y aculturación, las enfermedades agudas o crónicas o cualquier conjunto de hechos que alteren significativamente la trama de la vida familiar.* (Jaes, Celia 1991: 44). *Este concepto es más abarcador y puede subsumir procesos vinculados a cambios en el ciclo vital”.* (Jaes, Celia 1991: 45).

⁴⁰⁴ . *“La familia es vista como un sistema sociocultural abierto y en transformación, y como una unidad social que afronta una serie de tareas evolutivas (Minuchin, 1974)...Experimenta un cambio natural en el tiempo y progresa según etapas evolutivas bastante previsibles: formación de la pareja, familias con hijos de corta edad, familias con hijos de edad escolar o adolescentes y familias con hijos adultos (Minuchin y Fishman, 1981)...El flujo básico del ciclo vital es similar para todas las familias, pese a las diferencias culturales y otras disimilitudes contextuales”* (Jaes, Celia 1991: 44, 45).

la idea occidental de un ciclo vital familiar similar a pesar de las diferencias culturales. Por el contrario, al igual que lo registrado por Bolton entre los qolla, hay una amplia variedad en la composición de las unidades domesticas, que expresa la respuesta cultural de los ninamarkinos a las diferentes etapas del ciclo vital individual y familiar.

A pesar de estos diferentes enfoques, hay consenso sobre el importante rol de la familia en la reproducción de la ideología y organización social ⁴⁰⁵ . Las generaciones identifican que cosas conservar a través del tiempo, su legado⁴⁰⁶. Lo interesante es que al interior de las familias se mezcla y amalgama el aporte de tres generaciones como mínimo: Los bisabuelos, los abuelos, los padres y los hijos. Esto permite una dinámica de reproducción y cambio a nivel familiar por parte de cada nueva pareja al constituir su nueva familia⁴⁰⁷. ⁴⁰⁸ Lo que permite la renovación de las familias, manteniendo la continuidad de la vida familiar y comunal⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ . *“Al interior de la comunidad, son las familias, las que reproducen la organización social y mantienen los lazos de tradición cultural y de reproducción de su ideología.”* (Saravia, Pilar 1985: 66).

⁴⁰⁶ . *“Las creencias compartidas por una familia se sostienen y transmiten mediante rituales y mitos. Estas creencias de nivel familiar abarcan algunos aspectos más conspicuos, como la pertenencia a una comunidad étnica, la religiosidad y la ética del trabajo, y componentes más sutiles de la gúestalt familiar. Toman en cuenta el legado familiar recibido de las generaciones precedentes y representan la idea que tiene una familia de su lugar actual en el mundo”.*(Bengston y Kuypers, 1977). (Bennet, Linda; Wolin, Steven; McAvity, Katharine 1991: 324)

⁴⁰⁷ . *“La mayoría de las personas forman parte de dos identidades familiares, cuya influencia reciben: la de la familia en que se criaron y la de la familia que ellos constituyen mediante el matrimonio y procreación. La medida en que los elementos de la experiencia vivida con la familia de origen (actitudes, valores, pautas de conducta) se traspasan a la familia nuclear, nos permite decir si esta “nueva” familia ha adoptado o no esa herencia peculiar. La herencia es la medida de la continuidad. Así, en el matrimonio, dos personas recién unidas disponen de dos identidades familiares establecidas, a las que pueden recurrir en la elaboración de su propia identidad familiar...La creación de una identidad familiar única –“esto es lo que somos como pareja y familia, distintos de los demás en aspectos importantes” – es pues, la meta crítica para los recién casados durante la fase temprana de su unión”.* (Bennet, Linda; Wolin, Steven; McAvity, Katharine 1991: 303)

⁴⁰⁸ . La familia, ya se considera como estructura de dos o más generaciones. (Boggio, Clara 1968:4).

⁴⁰⁹ . *“Durante los años en que se lanzan a fundar su propia familia, los hijos no suelen preocuparse por mantener la continuidad con la cultura de la familia de origen...En esas familias adaptables, la identidad familiar no es como un ancla*

Estos cambios, se expresan a través de la variación del rol del estatus femenino en la familia.⁴¹⁰ Incluso para decidir el tamaño de su familia⁴¹¹. Así como en el rol que tienen los niños y adolescentes en la vida familiar⁴¹². Las familias siempre tratan de producir un ser humano acorde a su tiempo⁴¹³, y buscan permanentemente mejores formas de vivir. Ninamarca no es la excepción en ello.

En las comunidades campesinas de los andes, incluyendo Ninamarca, se ha identificado que las nuevas familias surgen de los escombros de las familias disueltas⁴¹⁴, ⁴¹⁵, ⁴¹⁶. Para el caso peruano, Alejandro Ortiz

inamovible; más bien se asemeja a un timón con el que la familia dirige su rumbo (Bengston y Kuypers, 1977)". (Bennet, Linda; Wolin, Steven; McAvity, Katharine 1991: 324, 326)

⁴¹⁰ . *"Han sido pues, cambios producidos en el terreno de las prácticas familiares los que han variado el panorama de las relaciones personales. Estos cambios parecen tener mucho que ver con modificaciones en el status femenino, con el acceso masivo de las mujeres a la educación y el trabajo, es decir, la autonomía."* (Manarelli, María Emma 1998:8).

⁴¹¹ . *"El tamaño de la familia es un determinante crucial del grado en que la vida de las mujeres está sobrecargada por el peso del embarazo, lactancia y crianza de niños, y es significativo que el control del tamaño de la familia depende en última instancia de la decisión de la madre"*. (Harris, Olivia 1985: 29 - 30)

⁴¹² . *"Al interior de las familias ocurre un proceso interesante, porque a diferencia de lo que podíamos ver hace tan solo medio siglo, las relaciones entre padres e hijos se van haciendo más fluidas, menos jerárquicas, y los niños y niñas, quizás los primeros antes que las segundas, empiezan a ocupar con más nitidez que antes un espacio"*. (Manarelli, María Emma 1998:7).

⁴¹³ . *"La familia, productora de niños adecuados a la modernidad, no cesa de mostrarse ineficaz en esa función. Casi todas las instituciones modernas parecen hoy agotadas a la hora de dar cuenta de – o producir – al niño actual"*. (Moreno, Julio 2002: 214).

⁴¹⁴ . Las comunidades campesinas de los andes, igual que las bien conocidas sociedades bilaterales del sudeste de Asia y la Laponia, carecen de grupos corporados de parentesco que persistan de generación en generación. (Murdock, 1960:5)...En sociedades de este tipo, los nuevos grupos solidarios deben crearse con los escombros de las familias disueltas. Por lo general es la nueva familia conyugal o nuclear y el hogar basado en ella quien a la larga recibe prioritariamente la energía y lealtad de sus miembros a expensas de los lazos que ellos continúan manteniendo con sus siblings y otros parientes consanguíneos. (Lambert, Berndt 1980: 15).

⁴¹⁵ . Los nuevos hogares solo se crean a costo de provocar los conflictos implícitos entre padres e hijos y entre siblings. A medida que el joven marido comienza a cooperar con su esposa para mantenerse a sí y a sus hijos y a medida que gradualmente comienza a tomar decisiones propias inevitablemente empieza a retraerse de la autoridad paterna, aunque en algunos aspectos quedara subordinado a sus padres hasta que ellos mueran. (Lambert, Berndt 1980: 50-51).

también ha identificado un largo proceso de consolidación de la familia, que empieza con la formación de la pareja.

Alejandro Ortiz conceptualizó la familia andina en los siguientes términos:

“Podemos diferenciar dos tipos de familia: la nuclear y la extensa. La familia nuclear es el grupo parental compuesto por padres e hijos solteros. Constituye una unidad económica y tiene un espacio propio: el hogar. El hogar puede también contar con algunos miembros suplementarios: abuelo, sobrino, hermano. Designamos con el nombre de familia extensa a las formas corporadas de interacción entre varios núcleos familiares que están unidos por un padre (madre o ambos a la vez) o por uno o unos abuelos comunes. Es, pues, la interacción corporada de abuelos o padres y descendientes independizados que al mismo tiempo y por su lado poseen su propio hogar. Constituye también una unidad económica”. (Ortiz, Alejandro 2001: 144 -145).

Esta forma de clasificar la familia es aplicable al caso de Ninamarca, donde hay presencia tanto de familia nuclear como extensa, que poseen su propio hogar y constituyen unidades económicas.

Además, Alejandro Ortiz identificó un ciclo de *“soledad, pobreza, dependencia, domesticación, autonomía, riqueza económica y social, y reversión de los términos”*, que sería considerado como ideal⁴¹⁷, ⁴¹⁸ .

⁴¹⁶ . “Dejaras a tu padre y a tu madre”, proporciona la regla de hierro para la fundación y el funcionamiento de cualquier sociedad. (Levi-Strauss 1995: 48).

⁴¹⁷ . *“La consolidación emocional, social y económica de la familia nuclear se realiza siguiendo un largo proceso. Empieza con un matrimonio por etapas que puede tomar varios años. La nueva pareja se va desprendiendo poco a poco de sus padres; sus bienes se van precisando y tornándose autónomos. La unidad domestica empieza realmente cuando se establece en una casa aparte. Los momentos y periodos de la evolución de la familia nuclear promedio pueden ser resumidos:*

Búsqueda y amores: Dos son las circunstancias más frecuentes en que los jóvenes se encuentran para empezar sus juegos amorosos: durante las fiestas (en los carnavales, en las celebraciones de los santos patronos, en las cosechas) y cuando decaen las actividades agrícolas y el pastoreo deviene en una tarea principal”. (Ortiz, Alejandro 2001: 146 - 147).

Donde, el ciclo vital familiar, se articula con el ciclo de la vida en pareja⁴¹⁹, haciendo notar que estos ciclos de vida familiares y de pareja, empiezan a declinar cuando los hijos forman sus propias parejas y hogares. Por lo que estos ciclos familiares y de pareja también se relacionan con los ciclos vitales de hombres y mujeres en la medida que forman pareja:

“La pareja ha de empezar pobre y desvalida, e ira creciendo, venciendo la resistencia de los padres y la adversidad. Con el tiempo llegara a ser rica en hijos, bienes y relaciones sociales. Este proceso empieza a declinar cuando los hijos forman sus propios hogares. De esta manera, todo joven enamorado ha de ser pobre; luego será un hombre, o una mujer, maduro, rico en la medida que forme y crezca su hogar. Y todo buen anciano será un pobre que trascienda su unidad doméstica y a la misma parentela. Resumiendo, el joven será pobre, rebelde y secreto; el adulto, rico, cultivado y sociable; el anciano, pobre y sabio.” (Ortiz, Alejandro 1995: 35).

Para Alejandro Ortiz, las celebraciones propias del ciclo familiar son:

⁴¹⁸ . Conforme se casan los hijos, los padres van perdiendo tierras y animales. Si los medios económicos son suficientes, suelen retener para si una parte equivalente al total cedido a sus hijos independizados. El hijo o hija menores o el último en casarse por lo general se queda indefinidamente con sus padres. Por los cuidados que les presta participa en el usufructo de los bienes retenidos por los padres y más tarde los hermanos le reconocerán la propiedad de la casa paterna y hasta una porción o toda la parte de los demás bienes que los padres conservaron hasta el final. (Ortiz, Alejandro 2001: 157).

⁴¹⁹ . *La pareja se encontró en la soledad, luego fue pobre y dependiente, después adquirió autonomía, riqueza, prestigio; al final tiende a volver a la pobreza y a una cierta soledad. Este ciclo – de soledad, pobreza, dependencia, domesticación, autonomía, riqueza económica y social, y reversión de los términos (salvo el de domesticación) – es percibido por los andinos claramente como un ideal: un buen anciano ha de ser pobre y estar más allá del orden familiar (pues también debe ser un “bien” de toda la comunidad), un buen adulto, acomodado y sociable, un joven debe ser “altivo y rebelde”. Alejarse del modelo es considerado como un defecto grave. Un anciano rico es un avaro; un adulto pobre, un ocioso o pecador; un muchacho demasiado sumiso será un débil sin futuro. A medida que los andinos intensifican su participación en la economía nacional y de mercado, estos ideales serán más difíciles de lograr: la acumulación de riqueza desigualmente repartida, la migración intensa, la difusión de otros valores, traen consigo que, por ejemplo, hayan padres suficientemente acomodados como para que continúen siéndolo en la ancianidad, y que sus hijos apenas casados disfruten de considerables bienes gracias a los padres.”* (Ortiz, Alejandro 2001: 158).

“Las celebraciones propias del ciclo familiar son: el bautismo, las relacionadas con la constitución de la pareja (“El pedido de mano” o rimanakuy, el matrimonio católico, la construcción de la casa), los funerales y la fiesta de los difuntos (en el día de todos los santos).”
(Ortiz, Alejandro 2001: 193 - 194).

Estos hallazgos reportados por Alejandro Ortiz también se han encontrado en Ninamarka, debiendo añadir las disputas por los bienes familiares entre sus integrantes (sobre todo entre los hijos), tanto en la etapa de vejez de los padres, como luego de su fallecimiento. Estas disputas forman parte del proceso de desintegración de una familia que da paso a la formación de nuevas familias y nuevas generaciones. Siendo la pareja, más que los individuos, las unidades de participación económica y ceremonial^{420, 421}. Las parejas tienen como ideal, ser lo más autosuficiente posible ^{422, 423}, por tal motivo, es importante el estudio de la pareja en Ninamarka.

D) LA PAREJA EN NINAMARKA

⁴²⁰ . Si se conceptúa a marido y mujer como unidad estructural, los vínculos fraternales entre adultos sirven para conectar a familias nucleares entre sí y no a individuos...una familia nuclear puede libremente desligarse de un grupo de siblings y juntarse con otro, pero debe cooperar en el grupo con el que está afiliada en un momento dado. (Lambert, Berndt 1980: 16).

⁴²¹ . En la región andina también las unidades domésticas basadas en familias nucleares (a veces referidas por el término “la casa” o wasi familia) controlan los recursos productivos y asignan los bienes de consumo. Son las unidades domésticas, más que los individuos, las que son conceptualizadas como unidades de participación económica y ceremonial (Stein, 1961; 127-128; Mayer, Orlove y Custred, 1974; son solo una muestra de las fuentes que enfatizan este punto...El ideal para cada familia nuclear completa es manejarse dentro de una unidad doméstica independiente. (Lambert, Berndt 1980: 18).

⁴²² . El ideal de cada unidad doméstica es mantenerse lo más autosuficiente posible. (Belote & Belote; Bolton 1973c; Brush; Mayer; Stein, 1961: 77). (Lambert, Berndt 1980: 38).

⁴²³ . Allí donde la familia nuclear es autónoma, marido y mujer por lo general obtienen su subsistencia independientemente de sus parientes. (Lambert, Berndt 1980: 15).

Núñez del Prado hace notar que en el mundo andino, la elección de pareja es un asunto estrictamente personal⁴²⁴. Este proceso de elección de pareja se inicia en la adolescencia, durante un periodo de plena libertad sexual⁴²⁵. En Ninamarka se ha confirmado esta afirmación. A medida que los adolescentes interactúan en sus labores diarias y de campo, se van conociendo, y como parte de una decisión personal definen la formación de pareja cuando lo consideran apropiado. Los padres no necesariamente conocen este proceso.

Un criterio importante que se tiene en cuenta para elegir pareja, tanto en hombres como en mujeres, están relacionados con las capacidades y habilidades para el trabajo, la reproducción y la “buena educación”⁴²⁶. En Ninamarka se valora la capacidad desarrollada y demostrada por hombres y mujeres para mantener una familia con los recursos que poseen.

Para la elección de la pareja, también se seguían criterios endogámicos, los cuales han ido cambiando en el tiempo por criterios exogámicos⁴²⁷. Es por

⁴²⁴ . “La elección de la pareja es un asunto estrictamente personal y de única incumbencia de los que deciden unirse”. (Núñez del Prado, Oscar 1970: 16).

⁴²⁵ . “A partir de la adolescencia, y durante la época prematrimonial, los jóvenes de uno y otro sexo, gozan de completa libertad sexual. (Núñez del Prado, Oscar 1970: 16). La libertad sexual de que gozan los jóvenes antes del “warmichakuy”, concluye radicalmente después de este.” (Núñez del Prado, Oscar 1970: 19).

⁴²⁶ . “Las condiciones tomadas en cuenta para la elección del conyugue se traducen en algunos conceptos de orden ético y estético. Una mujer deseable, debe tener los senos llenos y las caderas anchas, mostrar complexión gruesa, robusta, capaz de soportar las tareas del “rapay” en la agricultura, debe ser apacible y alegre al mismo tiempo; tener los ojos risueños, y debe tener un mínimo de condiciones de laboriosidad; debe saber cuidar de los ganados, hilar y tejer. Se prefiere a la muchacha bien vestida porque los trajes que lleva son una muestra de su habilidad para el tejido, ya que toda joven debe hacer sus propias ropas. La muchacha harapienta es rechazada porque se le reputa negligente y perezosa; las de complexión delgada, porque son una promesa de enfermedades y de hijos endeblés. El hombre debe ser capaz de tener buenas chacras; debe poseer algunas llamas y alpacas y mostrar diligencia y aptitud para el trabajo; unido todo; a lo que podría llamarse “buena educación”, es decir, un comportamiento adecuado frente a los adultos, en el que revele constante seriedad y reposo. El aspecto físico interesa en segundo plano; es más importante que el hombre no parezca tonto, sin llegar al extremo de hablador y halaraquiento o díscolo”. (Núñez del Prado, Oscar 1970: 16-17).

⁴²⁷ . “La elección de pareja sigue cierto patrón; una preferencia por el intercambio matrimonial restringido y recíproco, es decir, al interior de un mismo pueblo, sea entre barrios o entre un número determinado de poblaciones vecinas. Sin embargo,

eso, que en la comunidad de Ninamarca se observa parejas formadas por personas que no son de Ninamarca, lo que evidencia una ruptura con un patrón exclusivamente endogámico. Sin embargo, en el Anexo de la comunidad de Ninamarca se aprecia que aun se mantiene un patrón endogámico para la formación de las parejas.

Si las relaciones entre los jóvenes perduran, y deciden unirse, sigue el proceso del matrimonio andino, que en el caso de Andahuaylas – Apurímac, se han identificado hasta nueve fases, lo que evidencia la complejidad de este proceso:

“1.- Rimaykukuy (Petición). Los padres del “maqta” acuden a la casa de la “pasña” pretendida a solicitar el casamiento.

2.- Willana (Anuncio). Una o dos semanas después del Rimaykukuy, ya conseguida la aceptación de los padres de la muchacha, se realiza la willana. Es el anuncio que hacen los padres del afortunado “maqta” de la fecha en que deberá realizarse el matrimonio, para lo cual señalan preferentemente un día festivo.

3.- Casamiento. La ceremonia del matrimonio eclesiástico se realiza el día señalado en la “Willana”.

4.- Aynikuy (Reciprocidad). El ayni juega un papel muy importante en el matrimonio indígena.

5.- Ramada (Carpa de ramas). Es otra de las colaboraciones de los solteros, quienes levantan esta carpa en un lugar apropiado de la casa de los suegros de la recién casada. Es una carpa hecha de ramas de alizo y retama, cuya capacidad es por lo menos para cien invitados.

la exogamia, la unión con personas “de Dios sabe dónde” es frecuente...Estos ideales parecen tener unos equivalentes en la definición básica de lo propio y de lo ajeno; se concibe lo propio (la parentela o el pueblo de uno) como moralmente superior; sin embargo, lo ajeno (el mundo nacional, lo exterior) atrae, es fascinante y aprovechable. Por lo demás, los criterios para elegir pareja, con un poco como los nuestros, complejos y hasta enigmáticos”. (Ortiz, Alejandro 1995: 35).

6.- *Urpi kuchuy (Corte de torcasaz).* Entre la madrina y el padrino, cada uno con su respectivo plato adornado de flores y una enorme "Anqara" conteniendo el URPI ya cortado en muchos pedacitos (paneton con adorno de torcasas) y conducido por varios de los "aynikuq", invitan un solo pedazo a cada concurrente al matrimonio. El invitado, obligatoriamente, recibe el pedazo de URPI, previo depósito de una cantidad voluntaria de dinero, que es recibido en el plato adornado de flores multicolores. Los asistentes a las bodas, no solamente dan su óbolo voluntario en el plato presentado por la madrina, sino también en el del padrino, ya que este dinero reunido en plena fiesta ha de servir de base, mejor dicho de capital inicial, para el trabajo mancomunado que deben emprender los desposados.

7.- *Wawa tusuchiy (Hacer bailar una criatura).* Los padrinos de los casados confeccionan una wawa (muñeca) de las mismas flores que los novios, padrinos e invitados portaron el día del casamiento. Envuelven dicha wawa con pañuelos nuevos y cintas de variados colores, iniciándose en seguida el wawa tusuchiy. Estos actos significan que los casados han designado con estos primeros bailes a sus futuros compadres, quienes deberán hacer bautizar al primer hijo que habrá de venir en el nuevo hogar. Los padrinos de los conyugues, aprovechando el momento de mayor entusiasmo de los concurrentes, proceden con la paransa, que es semejante a la colecta de dinero que se hace con el "urpi kuchuy".

8.- *Ramada vendey (Venta de ramas).* Todos los invitados sepultan la wawa debajo de la misma ramada, en una fosa especialmente abierta, cubriéndola con los tiestos llevados por el "terratiente". Concluye la fiesta, con un endiablado zapateo sobre la misma tumba de la wawa. Los padres "lloran", los padrinos lamentan su mala suerte. Con la noche viene la calma y la quietud porque los asistentes a la "ramada

vendey” se hallan completamente embriagados y se caen al mismo suelo para dormir.

9.- Kutichiy (Devolucion). Cuando surgen dificultades para la realización de un matrimonio en caso de que los padres del pretendiente no han podido conseguir en el rimaykukuy la aceptación de los padres de la pasña. Los desairados padres del maqta reclaman y exigen el pago en dinero efectivo o la devolución de todo lo gastado en el rimaykukuy. Este proceder que es de encono y resentimiento se conoce como kutichiy.

Como puede apreciarse, el matrimonio andino es de naturaleza compleja⁴²⁸, ⁴²⁹, ⁴³⁰ , y el ejemplo de Andahuaylas es una muestra de ello. Sin embargo, en Ninamarca no se ha encontrado ese nivel de complejidad.

El rimaykukuy si es muy importante, y no solo en Ninamarca, porque es el momento en que ambas familias de los jóvenes se reúnen para la ceremonia de “pedido de mano” y se conversan los requerimientos básicos de la unión y los terminos sociales de la misma⁴³¹. El rimaykukuy es importante porque

⁴²⁸ . *“El matrimonio andino es del tipo que se conoce como complejo, es decir, que la selección sigue criterios de diversa índole: no se prescribe la unión entre miembros al interior de subgrupos o clases matrimoniales. Aparte de las reglas del incesto, solo encontramos una preferencia (no indica una obligación sino una complacencia) por el matrimonio endogámico – al interior del pueblo o de un grupo vecino”.* (Ortiz, Alejandro 2001: 152).

⁴²⁹ . Uno de los rangos casi universales del matrimonio es que no se origina en los individuos, sino en los grupos interesados (familias, linajes, clanes, etc.), y que, además, une a los grupos antes y por encima de los individuos. (Levi-Strauss 1995: 22).

⁴³⁰ . Cualquiera que sea la forma en la que la colectividad expresa su interés por el matrimonio de sus miembros, ya sea a través de la autoridad investida en los poderosos grupos consanguíneos o, más directamente, a través de la intervención del estado, sigue siendo cierto que el matrimonio no es, ni puede ser, un asunto privado. (Levi-Strauss 1995: 23).

⁴³¹ . *“Rimanakuy o rimaykukuy: Las dos familias se reúnen. Se pide la mano de la joven. Ambas familias discuten cuestiones prácticas y expresan sentimientos. En el rimanakuy se trata directamente o no, según el caso, de los requerimientos elementales para la unión; luego, sobre las preferencias tanto sociales como de los padres”.* (Ortiz, Alejandro 2001: 151).

diferencia el estado de “Huywanacuy” del estado de “servinacuy”⁴³². De acuerdo a lo acordado en el Rimaykukuy, se realiza el servinacuy en una casa de los padres ⁴³³, ⁴³⁴. El matrimonio civil y religioso suelen ocurrir a lo largo de este proceso.

La importancia de la pareja en los andes es de tal magnitud, que es considerada el núcleo ideológico del sistema de parentesco⁴³⁵. Esta concepción, también está presente en la comunidad de Ninamarka, donde una persona sola es considerada un ser incompleto. Este pensamiento es común para quechuas, aymaras y yungas. Sus variantes pueden deberse a que, luego de la caída del Imperio Inca, cada grupo cultural retomó el proceso de construcción de sus sistemas culturales⁴³⁶, o que estas variantes siempre fueron parte de su sistema cultural.

432 . *“En el quechua Huanca encontramos el término “huywanacuy” que significa “se tienen”, pero falta el consentimiento familiar. En cambio el término “servinacuy” significa “se sirven” estando ya de acuerdo las familias”*. (Saravia, Pilar 1985: 70).

433 . *“El servinakuy o watanaki: Es cuando los novios viven en casa de los padres del novio (o de la novia). Entonces ambos están bajo la autoridad de los padres, dueños de casa. La duración del periodo va de un mes a 16 meses (en ciertos casos, puede prolongarse varios años). En general el nacimiento del primer hijo coincide con un cierto afianzamiento emocional y económico de la pareja. Entonces partirán a fundar su propia unidad doméstica”*. (Ortiz, Alejandro 2001: 153).

434 . *“El serrvinakuy es una larga prueba para la nueva pareja. Esta socialización es dirigida por los padres y suegros en negativo: por medio de una actitud constante de severidad, de crítica, de intentos más o menos velados por quebrantar la unión; los padres no ceden los bienes prometidos si no es gracias a la perseverancia de los novios; a veces los padres – sobre todo la madre y la suegra – plantearan problemas de orden afectivo. Cada obstáculo que vence la pareja mejora su posición. Pasadas estas pruebas la pareja conyugal sale reforzada con un hijo y con el reconocimiento de su capacidad y resolución para fundar una familia.”* (Ortiz, Alejandro 2001: 156).

435 . *“La pareja andina es el núcleo ideológico del sistema de parentesco de la tradición cultural que conjugan los quechuas, los aymaras y los yungas, a diferencia de Europa occidental donde parece ser, mas bien, la filiación. Esta relación por afinidad es lo fundante en el mundo andino, aquello que da plenitud social, y no tanto, la prolongación de la vida biológica a través de las generaciones. La persona, social y moralmente plena, tiene pareja, y gracias a ella, es padre, madre, pasa cargos religiosos y políticos”*. (Ortiz, Alejandro 1995: 33).

436 . *“Visto desde la antropología, el estudio de los términos de la relación, la condición de mujer, por ejemplo, es parcial e incompleto. Porque lo que define y da sentido a esos términos son las relaciones que unen a las personas. Hablar de la mujer no tiene sentido social si no se atiende al hombre. Y aun así, los términos “hombre” y “mujer” resultan en exceso genéricos. Lo que encontramos son relaciones entre marido y mujer, hermano y hermana, madre e hijo, padre e hija, y de tal o cual*

Alejandro Ortiz describe muy bien los ideales de pareja más constantes y recurrentes en el mundo andino:

“Para que el individuo logre sus plenos derechos y reconocimiento social debe formar parte de una pareja (y luego ser padre o madre). Un individuo sin compañera, compañero, conocido y sin hijos es considerado un desvalido y un ser incompleto (la idea que sustenta esta norma y valor parece ser, entonces, que se alcanza la categoría de persona en la relación interpersonal, como pareja y como padre-madre).

La relación de pareja parece estar concebida como básicamente complementaria pero asimétrica y egocentrada (entre los dos miembros hay un espíritu competitivo, práctico y un estilo afectivo “distanciado”).

La sociedad en su conjunto tiene una inclinación endogámica (que se traduce, para dar un ejemplo, en la preferencia por el intercambio matrimonial restringido y recíproco: entre dos comunidades, entre dos barrios, o dos grupos de hermanos) y una cierta concepción de humanidad restringida”. (Ortiz, Alejandro 2001: 12 – 13).

Esos mismos valores, empero, contribuyen a una cierta estabilidad, acompañados de otros factores: el bilateralismo, la preferencia de la persona más cercana a la pareja que al conjunto familiar, y el hecho de que un individuo adulto sin pareja sea considerado una desgracia o una anomalía inquietante”. (Ortiz, Alejandro 1995: 37).

comunidad y familia. Todos y cada uno de esos términos adquieren sentido, tanto para el observador como para los “actores”, cuando se ubica su lugar en el complejo del parentesco que se estudia, de un lado, y se vive, por el otro. No existen, entonces, “madre” ni “padre” en abstracto”. (Ortiz, Alejandro 1995: 34).

Como puede apreciarse, lo más importante en el mundo andino, es la pareja - y no el individuo- quien protagoniza la vida social⁴³⁷. Estos ideales de pareja andina también han sido impactados por los ideales de tradición hispana cristiana. Al respecto, Alejandro Ortiz, dice:

“Estos ideales (y sus consecuentes actitudes y normas) se encuentran confrontados, y sin duda, en parte atenuados, por los de tradición hispano cristiana (en que la relación yo-tu es ideal y fundamentalmente horizontal y recíproca; la dinámica de la pareja debe estar centrada no en la competencia sino en la complementación; la relación de pareja no es una condición indispensable para lograr un reconocimiento como persona social; el ideal exogámico debe ser dominante y la concepción de la humanidad es ecuménica). Estas nuevas orientaciones, más otras, como la modernidad y diferentes tendencias individualistas, coexisten con las más antiguas. Se produce así una oferta múltiple que invita al sujeto a realizar sus propios arreglos y síntesis singulares”. (Ortiz, Alejandro 2001: 12 – 13).

Esta complementariedad también está presente en Ninamarca y parece ser una característica del mundo panandino, asociada al ideal del “buen vivir”. Además, en Ninamarca, poco a poco, la pareja va consolidando la formación de su propia familia o unidad doméstica de manera autosuficiente. La autosuficiencia también es un ideal de las parejas en Ninamarca.

Si la autosuficiencia es un ideal de las parejas. Entonces, cuál es el rol del “yo andino” y cuál es el rol del individuo occidental (hombre y mujer)?. De acuerdo con Alejandro Ortiz, el “yo andino”, al relacionarse con “el otro”, configura una relación elemental “yo-tu” donde el elemento colectivo es prioritario. En ese sentido, Rodrigo Montoya en una entrevista afirmó que:

⁴³⁷ . “El andino percibe a la pareja de la unidad doméstica, y no tanto al individuo, como la entidad protagonista de las actuaciones económicas, políticas, ceremoniales”. (Ortiz, Alejandro 2001: 145)

“en la estructuración del yo indio, del yo quechua, el componente colectivo es decisivo”. La cultura quechua hoy. 1987. Lima, Mosca Azul, p. 12.

Esto se produciría en un contexto, en el que el parentesco andino está estructurado siguiendo el principio antropológico de bilateralidad, donde los parientes maternos y paternos son iguales para los miembros de la pareja⁴³⁸. Lo fundamental de este sistema de relación también es apreciado por Jurgen Golte, quien señaló:

“La base de la organización campesina es un sistema de parentesco que liga a cada individuo en forma diferenciada con un número de personas.” (Golte, Jurgen 2001: 112).

Esta manera de relacionar al individuo con un número de personas, convierte a cada ser humano en un componente de un sistema de relaciones, donde cada ser vivo, y cada persona, posee en sí misma el conjunto de interacciones que ha realizado, convirtiéndose cada persona en una comunidad de relaciones:

“Para las familias andinas la comunidad no es algo externo, sino que cada ser es una comunidad en sí misma. De allí que las mujeres aymaras hablen de “sus cuerpos” cuando se refieren a su persona:

Calladita yo estaba escuchando fuerte, para agarrar cada palabra, todos mis cuerpos estaban transpirando “junp’iskanawa (transpirando), todo ¡puth, puth, put¡ hacía en mis cuerpos...

⁴³⁸ . “El parentesco andino está estructurado siguiendo el principio que en antropología se conoce como bilateral: el individuo reconoce como parientes de sangre – o consanguíneos – tanto a sus familiares maternos como paternos. El parentesco bilateral propicia unas redes de relaciones de parentesco flexibles, que se adaptan a los diversos requerimientos económicos y tecnológicos”. (Ortiz, Alejandro 2001: 143).

De este modo cada persona es en sí una comunidad de relaciones, estando el acento de una actividad realizada no tanto en cada uno de estos “cuerpos” sino en la conversación que mantienen estos entre sí y con los demás seres que le rodean. Esta armonía interna se expresa a través de los sentidos, de los sentimientos y de las emociones; es una relación centrada en el afecto”. (Rengifo, Grimaldo 2003:21 - 22).

Para Grimaldo Rengifo, cada persona es una comunidad en sí de relaciones⁴³⁹. Sin embargo, el uso de la palabra “comunidad” no es tal vez el más apropiado para esta descripción por el que cada persona es parte de un sistema de relaciones. Pero la descripción presentada por Grimaldo Rengifo sí ayuda a comprender el conjunto de identidades múltiples que posee la persona humana en los andes.

Para el caso de Ninamarca, en primer lugar, hay que considerar la importancia de la línea genealógica en un contexto de parentesco bilateral⁴⁴⁰. Ser ninamarkino tiene que ver con la línea genealógica como constructora de identidad y no solo con el lugar de nacimiento y el apego ha dicho lugar (Identidad como Ninamarkino), sino que también esta basada en un sentimiento de peruanidad (Identidad nacional o de pertenencia a un país). Este ejemplo, permite visualizar que al interior de cada sociedad existen identidades múltiples, que pueden ser sociales y/o económicas. El ejemplo de la identidad ninamarkina y peruana muestra que muchas veces estas identidades se solapan o contrastan, pudiendo generar confusión y conflicto al basarse en la comunidad, la etnia o la ciudadanía. Pero también expresa que las categorías yo, tu, ello, y sus diversos grados de relaciones

⁴³⁹ . *“Cada persona es una comunidad en sí...esto explica la persistencia de las iglesias, la escuela y de los extensionistas de la revolución verde, entre otros agentes externos, en el ámbito de las comunidades”.* (Rengifo, Grimaldo 2003:27).

⁴⁴⁰ . *“La línea genealógica es lo que define honorablemente la identidad, y no el ser un campesino apegado a una aldea”.* (Lewis, Bernard 2000: 55).

recíprocas funcionarían como un sistema donde el vínculo o relación es lo fundamental: El yo vinculado al lugar de nacimiento genera la identidad como ninamarkino, pero el yo vinculado al país de nacimiento genera identidad como peruano.

La identidad ninamarkina y peruana son identidades complementarias y de alternancia, dependiendo de las circunstancias: unas veces pueden coincidir, pero otras veces no, pudiendo ser incluso de oposición y competencia cuando hay protestas locales contra el estado nacional.

Del mismo modo, la pareja ninamarkina estaría conformada por un sistema conformado por un hombre, una mujer y la relación que existe entre ellos a través del tiempo. En este contexto, la unión o relación tiene superioridad moral sobre los individuos que conforman la pareja. La relación o vínculo es el elemento esencial en la pareja ninamarkina, donde hombre y mujer no aspiran a la horizontalidad, pero juegan roles distintos de complementariedad, competencia y alternancia. La relación puede sufrir variaciones en el tiempo, jugar roles, pero su continuidad parece generar trascendencia.

De acuerdo con Bernard Lewis, las identidades primarias se adquieren en el momento de nacer⁴⁴¹. Este proceso de adopción de identidades viene evolucionando en el tiempo⁴⁴², una de ellas es la adquisición de la identidad

⁴⁴¹ . “La primera se basa en la sangre, es decir, el orden ascendente – la familia, el clan, la tribu – y se desarrolla hasta constituir la nación étnica. La segunda se basa en un lugar y, frecuentemente, aunque no necesariamente, coincide con la primera y, a veces, entra de hecho en conflicto con ella. El lugar puede ser el pueblo o el vecindario, el distrito o el barrio, la provincia o la ciudad, que evolucionan en la actualidad hasta constituir el país. La tercera, a menudo vinculada con la primera o la segunda, o con ambas, es la comunidad religiosa, que puede ser dividida en sectas. Para muchos, la religión es la única lealtad que trasciende los vínculos locales e inmediatos...La segunda gran categoría gira en torno a la lealtad a un gobernante; en el pasado, habitualmente a un monarca hereditario. Esta identidad se adquiere normalmente por nacimiento. Puede cambiarse por anexión, transferencia de poder o, desde el punto de vista individual, por migración y, en la actualidad, por naturalización.” (Lewis, Bernard 2000: 5).

⁴⁴² . “Las identidades primarias son aquellas que se adquieren en el momento de nacer. Estas son de tres clases. En la mayor parte del mundo, y durante la mayor parte de la historia de Oriente Medio, estas dos identidades – la identidad involuntaria del nacimiento y la identidad obligatoria del Estado – eran las dos únicas que existían. Hoy día, bajo la influencia de

ciudadana. Aunque en el quechua no hay una palabra para designar específicamente “ciudadano” o “ciudadanía”, la frase Takay runa es la que mas se acercaría a su significado⁴⁴³. No puede dejarse de tener en cuenta que la lengua, en nuestro caso el quechua, expresa un pasado común, y es un elemento de identidad⁴⁴⁴.

4.3 EL PROCESO DE ENCULTURACION Y SOCIALIZACION

Los siguientes conceptos son necesarios para comprender el proceso de enculturación y socialización en los andes. Tanto la idea de enculturación como de socialización se consideran a menudo como sinónimos. Sin embargo, la enculturación se refiere al proceso de hacerse miembro de un grupo cultural, y la socialización se refiere a hacerse miembro de un grupo social. Ambos procesos duran toda la vida, desde la

Occidente, se está desarrollando entre las dos una nueva clase de identidad: la cohesión escogida libremente y la lealtad a asociaciones voluntarias, que se combinan para formar lo que actualmente se conoce como sociedad civil”. (Lewis, Bernard 2000: 5).

⁴⁴³ . *Se norma y se forma mediante valores derivados de los elementos articuladores. Tienen contenido ético y previsor para hacer de la mujer y del varón gente con capacidad de decisión autónoma y comunera: takyaq runa. (Ser humano formal, “ciudadano”). Para ser takyaq warmi o takyaq qari (mujer formal o varon formal), se tiene que pasar por los ritos establecidos por cada ayllu, comunidad o emia. La competitividad, identidad, fuerza, habilidad y destreza para hacer (ruway) o trabajar (llamkay) son los elementos valorativos, y con esta finalidad son sometidos a pruebas en determinadas facetas de la vida infantil y juvenil. Las mujeres y los varones que hayan conseguido demostrar competitividad, laboriosidad y habilidad para hacer y trabajar son consideradas takyaq runa y pasan a la condición de formales, es decir, pueden contraer matrimonio y asumir cargos comunales, cívicos o devocionales. La edad no es criterio de valoración, sino la capacidad laboriosa y ética de la persona. Es decir, el niño aprende haciendo y el adulto sigue aprendiendo enseñando, como parte del proceso de socialización continuo. (García, Juan 2015: 145)*

⁴⁴⁴ . *“La lengua es sin duda y en muchos aspectos una marca fundamental de identidad. Adquirida en la infancia, la bien llamada lengua materna conlleva todo un mundo de recuerdos, asociaciones, alusiones y valores. Sirve como vínculo de unidad con aquellos que la comparten y como barrera contra aquellos que la desconocen”. (Lewis, Bernard 2000: 46).*

infancia hasta la muerte, pero en cada etapa del ciclo vital⁴⁴⁵, varía la forma de control social⁴⁴⁶. La socialización es una función de la interacción social. (Elkin, Frederick 1989: 11) ⁴⁴⁷, ⁴⁴⁸.

En toda cultura, son necesarias tres condiciones previas para que el niño llegue a socializarse:

Primero, debe haber una sociedad en funcionamiento⁴⁴⁹, el mundo dentro del cual va a ser socializado, en nuestro caso el mundo de la comunidad de Ninamarca.

⁴⁴⁵ . Aunque la socialización sea un proceso continuo para el niño, a veces es conveniente considerarla como comprendiendo series de etapas sucesivas. (Elkin, Frederick 1989: 28).

⁴⁴⁶ . *“La antropología reciente hace una crítica al concepto de socialización que pasa de verse como mera enculturación – ajuste de patrones socioculturales – a verse como un proceso que tiene un fin predeterminado. Así se entiende que el conocimiento sobre el mundo social es construido por un individuo a lo largo de la vida y debe comprenderse dentro de una concepción en la que la cultura es dinámica e histórica. Dentro de esta concepción los niños pasan a ser seres plenos, no adultos en miniatura, con especificidades y posibilidades de crear una reflexión crítica del mundo de los adultos. Se supone que los niños deben estudiarse como sujetos en sí mismos y que poseen la capacidad de agenciar al tiempo que pueden – y así lo hacen – influir en sus propias vidas, en la de sus padres, en la de la comunidad y, por tanto, en la cultura”*. (Díaz b. Maritza 2010: 63).

⁴⁴⁷ . El niño aprende los modos del grupo no a través de un encuentro en abstracto con la cultura, sino a través de otras personas; son ellos los que conocen y le transmiten las pautas de la sociedad. (Elkin, Frederick 1989: 33).

⁴⁴⁸ . Definición de los otros. Los otros significativos definen el mundo para el niño y sirven como modelos para sus actividades y conducta. (Elkin, Frederick 1989: 34).

⁴⁴⁹ . Una sociedad en funcionamiento, puede ser analizada desde diferentes perspectivas:

La perspectiva de las normas y valores.

La perspectiva de status y rol.

La perspectiva de instituciones.

La perspectiva de subdivisiones culturales y de grupo dentro de la sociedad mayor: Clase social, grupo étnico, cambio social,

Existe, un mundo complejo y variable, que puede ser abordado desde diversas perspectivas, en el cual el niño va a ser socializado...Este es el mundo que los socializadores, sabiéndolo o no, transmiten a los recién llegados. (Elkin, Frederick 1989: 13-16).

Segundo, el niño debe poseer la herencia biológica adecuada⁴⁵⁰, pero sobre todo, herencia biológica para canalizar el yuyay y sonqo que les permitirá conducirse en el proceso de socialización.

Tercero, un niño necesita de la “naturaleza humana”⁴⁵¹,^{452,453} definida como la capacidad para establecer relaciones emocionales con otros y de experimentar sentimientos tales como amor, simpatía, vergüenza, envidia, lástima y temor. (Elkin, Frederick 1989: 13). En el caso de Ninamarca, el sonqo es determinante en la definición de dicha “naturaleza humana”.

La socialización de los hijos en el hogar es una de las funciones principales de la familia. En el caso de Ninamarca, no es la excepción, debiéndose considerar que la niñez es influenciada por la cultura⁴⁵⁴. Tradicionalmente, a través de los procesos de socialización se transmitían las técnicas necesarias para ejercer el control de la naturaleza⁴⁵⁵. Por ello, en

⁴⁵⁰ . Lo que permite la socialización es nuestra herencia biológica...Nuestra herencia biológica no sólo posibilita la socialización, sino que la necesita. (Elkin, Frederick 1989: 16-17).

⁴⁵¹ . La tercera precondition para la socialización es lo que C.H. Cooley llama “naturaleza humana”. Para Cooley, la naturaleza humana se compone de los sentimientos básicos del hombre, tales como el amor, la vergüenza, la vanidad, la ambición, la envidia, el heroísmo y la crueldad. Estos sentimientos varían y se expresan diferenciadamente en diversas culturas, pero la existencia de tales sentimientos es universal. (Elkin, Frederick 1989: 20).

⁴⁵² . Los animales inferiores, aunque poseen la capacidad de establecer lazos emocionales, no tienen, según nuestros conocimientos, la capacidad de empatía. (Elkin, Frederick 1989: 20).

⁴⁵³ . Esta naturaleza humana, sugiere Cooley, no forma parte de nuestra herencia originaria; se desarrolla en grupos primarios – la familia o los compañeros de juego del niño – en los que las relaciones se dan cara a cara y los sentimientos son cerrados, íntimos e intensos. (Elkin, Frederick 1989: 20).

⁴⁵⁴ . “Ya Vygotski sostenía que la cultura es moldeadora del desarrollo cognitivo porque depende de las relaciones interpersonales que se establezcan y de las herramientas simbólicas que le brinda, conformándose como reflejo de las expectativas y actividades de la cultura a la que pertenece”. (O’Hara, Jessica 2006: 77).

⁴⁵⁵ . “El individuo, al socializarse, aprendía las “técnicas” de la cooperación necesarias para el control de la naturaleza”. (Golte, Jurgen 2001: 22).

Ninamarka, un criterio de adecuada enculturación y socialización es la capacidad de poder salir adelante a nivel familiar con los recursos que se posee. Este criterio varía en contextos urbanos porque la ciudad no necesariamente contribuye a contar con el conocimiento necesario para interactuar o controlar a la naturaleza, por ello, muchos migrantes de Ninamarka tienen dificultades cuando de jóvenes migran a la ciudad y retornan a vivir en Ninamarka porque posiblemente “no se han adaptado a la vida en la ciudad” y no cuentan con el conocimiento y habilidades necesarias para vivir en un contexto rural como Ninamarka. En cualquier caso, los seres humanos adoptan el ejemplo de sus padres y van construyendo su propia realidad interior⁴⁵⁶. La familia es el principal y primer agente de socialización, por lo que su actuación condiciona dicho proceso⁴⁵⁷.

Erik Erikson ya había concebido el desarrollo humano como producto de la interacción de múltiples factores internos y externos a nivel familiar⁴⁵⁸, donde los padres tienen un rol fundamental en todo contexto⁴⁵⁹. Por tal motivo, la niñez adopta características propias en cada

⁴⁵⁶ . *“En las sociedades indígenas, gran parte de la cultura se transmite al niño por la familia inmediata y por la comunidad mayor. Los valores de la cultura le llegan por la repetición cotidiana de las normas previstas para su edad. Aprende por imitación casi todo lo que necesita para llegar a la edad adulta y para asegurar su sobrevivencia”*. (Acevedo, María Luisa 1986: 13-14).

⁴⁵⁷ . *“Al igual que los condicionamientos biológicos, los condicionamientos psico-socioculturales ejercen decisiva influencia en la evolución psicológica de los seres humanos. Si contemplamos que estos condicionamientos se ejercen en primer lugar dentro de la familia, pensamos en la familia como la institución por medio de la cual se transmiten las normas, creencias, prohibiciones, valores, advertencias y todas las transmisiones del medio que esta impulsa a través de los padres que son los principales agentes socializadores sobre todo en los primeros años de vida. Los padres son los responsables de propiciar las condiciones y los medios más adecuados para que el sistema nervioso, el cerebro y las facultades psíquicas tengan desde el principio el máximo y eficaz desarrollo”*. (Caballero, Nelly S/D: 4).

⁴⁵⁸ . *“Erik Erikson entiende el desarrollo humano como producto de la continua interacción entre los factores externos e internos que confluyen en la interacción familiar”*. (Caballero, Nelly S/D: 11).

⁴⁵⁹ . *“Como aportaron diversos estudios, las funciones paternas y maternas adquieren, en contextos culturales específicos, sentidos particulares”* (Santillán, Laura 2009: 266).

cultura⁴⁶⁰, incorporando la presencia de diferencias generacionales⁴⁶¹,⁴⁶². Por ello, en Ninamarca se aprecia que los niños vienen adoptando características propias de su familia: Si son católicos, adoptan patrones del catolicismo. Si son Maranahatas, adoptan ese tipo de cultura. Lo que expresa una manera de incorporar patrones culturales de diferentes generaciones y de patrones internos y externos a la vida comunal.

El proceso desarrollado en Ninamarca nos hace recordar que la socialización ocurre a través de toda la vida. Los elementos básicos del proceso de socialización adulto son similares a los del niño. (Elkin, Frederick 1989: 123). En una sociedad tan rápidamente cambiante como la nuestra siempre hay nuevos desarrollos y relaciones que se deben aprender...En estas y muchas otras áreas, la socialización es un proceso continuo. (Elkin, Frederick 1989: 127).

En el actual mundo contemporáneo, muchas culturas han empezado a priorizar la socialización para la sobrevivencia dejando de lado el orden tradicional⁴⁶³, procediendo a construir nuevas visiones y practicas sobre crianza infantil⁴⁶⁴. En el caso de Ninamarca se observan dos estrategias claras en ese sentido:

⁴⁶⁰ . *“La niñez no es un fenómeno inmutable, y...varía de acuerdo a la concepción de infancia de cada cultura”*. (Moreno, Julio 2002: 203).

⁴⁶¹ . *“Las diferencias que se dan en la crianza de los niños, no solo dependen del estrato socioeconómico, sino, también de la diferencia generacional concordando en este sentido con lo obtenido por Krankel et. Al. (1982) en Israel.”* (Majluf, Alegria; Ojeda, Giancarlo 2006: 29 -30).

⁴⁶² . La entrada de nuevos miembros en la familia, o en cualquier unidad, cambia el grupo. (Elkin, Frederick 1989: 10-11).

⁴⁶³ . *“Para muchas culturas tradicionales se ha hecho necesario socializar a los niños de manera que puedan sobrevivir en una sociedad que tiende a ignorar el orden tradicional”*. (Majluf, Alegria; Ojeda, Giancarlo 2006: 28).

⁴⁶⁴ . *“Los adultos vinculados con los niños en la vida doméstica, lejos de recuperar linealmente las pautas de “su cultura de origen”, construyen las iniciativas y las nociones sobre el cuidado infantil tomando para ello postulaciones generalizadas a nivel social, muchas de ellas dominantes, y otras no”*. (Santillán, Laura 2009: 285).

- a) La socialización que los prepara para la migración a la ciudad.
- b) La socialización que cambia el sentido de la vida a través del cambio de perspectiva religiosa: De católico a Maranahata.

Como consecuencia de ello, en la comunidad de Ninamarca y el mundo contemporáneo, el niño es socializado como una “promesa de futuro” en el sentido que esperan que sean como la madre o el padre, y que mejoren su vida con su trabajo en la comunidad o con los estudios ⁴⁶⁵, ⁴⁶⁶, concepto similar al de “socialización anticipada” de Merton⁴⁶⁷, en el que hacen su aparición una serie de saberes especializados, que no son generados por los padres⁴⁶⁸, en un contexto en el que se discute cual debe ser el alcance de las verdades que el niño debe o no debe conocer⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵. *“El niño moderno es concebido inocente, sin maldad, pecado ni sexualidad. Por ser frágil e indefenso debe ser protegido de los desvíos que le podría producir la influencia de los adultos. En base a ello se lo cuida, se lo educa e instruye para que se forme bien...Que el niño moderno haya recibido tantos “cuidados” no significa que se lo haya considerado importante a él en sí. Él es, antes que una realidad presente, una promesa de futuro...Eso es lo que configura la forma típica del disciplinamiento infantil moderno: someter al niño a correcciones – a veces severísimas – para formarlo bien para el futuro....De modo que todo en la vida del niño y de su ambiente se organiza alrededor de lo realmente importante: el progreso futuro”.* (Moreno, Julio 2002: 210).

⁴⁶⁶. La socialización implica una imagen variable de uno mismo. Para el adulto – sea soldado, ejecutor, residente suburbano o trabajador social-, esta cambiante autoconcepción tiene comienzo en sus aspiraciones y entrenamiento puesto que él se ve a sí mismo en términos del futuro. (Elkin, Frederick 1989: 125).

⁴⁶⁷. Robert K. Merton y S. Kitt sugieren el concepto de “socialización anticipada” para la adopción de los valores de un grupo al cual se aspira. (Elkin, Frederick 1989: 125).

⁴⁶⁸. *“En el proyecto de modernidad (urbana y occidental), el buen cuidado y la educación de la infancia no sólo se fundamentaron en la separación (vista además como necesaria) entre un espacio público (como la escuela) y un espacio privado (el hogar), sino a través de la división entre los “saberes especializados” – de los médicos y la pedagogía –y los “saberes legos” – ligados a los lazos de proximidad, la vecindad y la familia...También, en el curso de la modernidad, se fue consolidando un repertorio más o menos definido sobre las “responsabilidades” y “obligaciones” en torno al cuidado infantil.”* (Santillán, Laura 2009: 278).

⁴⁶⁹. *“Hay verdades que un niño no puede entender o que, simplemente, no quiere saber.”* (Patrón, Pepi 1994:10).

En las ciudades, en la actual era de la información, el rol del niño ha empezado a variar sustancialmente⁴⁷⁰. El niño puede buscar, procesar y transmitir información por sí mismo, lo que lo libera de la situación impuesta por la modernidad en la que sus pasos deben ser guiados por los adultos⁴⁷¹. Este contexto de la era de la información aun no se vive en Ninamarca.

4.3.1 EL PROCESO DE SOCIALIZACION EN LOS ANDES

Es muy importante el aporte de Luis Millones, quien señala que el estudio del ciclo vital del hombre es un buen camino para conocer el proceso de

⁴⁷⁰ . La categorización de frágil e indefenso con la que fuera tradicionalmente concebido – tanto como su inimputabilidad – está siendo hoy objeto de revisión. La idea de proteger a los niños de la influencia de los adultos parece, por momentos, haberse invertido. En realidad, el niño no muestra ni dócil ni maleable frente a las indicaciones de los mayores; más bien da muestras crecientes de resistirse a ser considerado como un “vacío a llenar por contenidos adultos”. (Moreno, Julio 2002: 213).

⁴⁷¹ . *En la actualidad, el niño se convirtió en el vehículo privilegiado a través del cual penetran sustituciones vertiginosas de una red informática que impacta en todos los habitantes. Para ello, la infancia actual requiere liberarse de la imposición – propia de la modernidad – de que sus pasos estén guiados por adultos. Los niños se muestran particularmente aptos para la transmisión de las sustituciones vertiginosas por su enorme plasticidad y porque no necesitan comprender asociativamente algo para ejecutarlo y transmitirlo; solo requieren para ello conectarlo. La necesidad de comprender algo como condición de su transmisión es un requisito moderno. El esquema de transmisión, en este aspecto, sería:*

Medios → niño → Adulto/ niño

Los medios, en alianza con una tecnología informática en vertiginosa expansión, aumentan día a día un poder que no se basa en el contenido de lo que se transmite, sino en su capacidad de propagación...lo más importante para que su información perdure es que se transmita. Consecuentemente, el acento no está puesto en los efectos ni en la calidad del contenido de la información, sino en lograr que esta se propague. Para ello lo ideal es el uso de vehículos eficaces. En este aspecto los niños son insustituibles: ellos son los que más rápida y eficientemente captan y transmiten la información del mundo que habitan. Por ello, el cuadro típico de estos tiempos – al revés de lo que ocurría en la modernidad – es el de un adulto siendo “instruido” por niños acerca de las novedades del mundo...Es que la alianza entre las computadoras y el niño es mucho más eficiente que las de aquellas con el adulto. Todo apunta a que, para los adultos que serán los niños actuales, la computadora en red será una extensión tan natural como lo es el reloj para los adultos. La inercia racional típica de la mente de los adultos modernos – o sea el intento de “comprender” racionalmente porque o cómo se relacionan los hechos – es un estorbo. La conexión tan desarrollada de los niños de hoy pasa por alto ese requisito. (Moreno, Julio 2002: 215 - 217).

formación del runa ⁴⁷². Gonzales y Galdo nos presentan el siguiente concepto de ciclo vital:

“Concepto de ciclo vital.”...transcurso de la vida de un organismo o, por extensión de un grupo, nación o cultura, concebido a veces, como algo que vuelve a repetirse en otra época o generación. Un ciclo vital personal o familiar queda señalado por ciertas crisis y episodios: concepción, alumbramiento, registro civil, pubertad, adolescencia, noviazgo, matrimonios, menopausia, senectud, muerte y duelo”.
(Gonzales y Galdo 1976: 4). ⁴⁷³

Precisando, que las etapas de ciclo vital generalmente adoptadas se dan desde el nacimiento hasta la muerte ⁴⁷⁴, y expresan la interacción que hay entre individuo y sociedad⁴⁷⁵.

La socialización en el mundo andino está organizada de manera coherente, siendo reconocida por Pierre de Zuter como un “sistema educativo andino”⁴⁷⁶. En este sistema no solo se enseña aspectos relativos al saber

⁴⁷² . Un esquema que nos indique como la sociedad andina prepara a sus miembros y los capacita para la vida al margen de la educación oficial y en muchos casos a pesar de ella. Luis Millones opina que el camino más seguro para una correcta interpretación del proceso educativo andino a partir de los pueblos prehispánicos, debe buscarse investigando el ciclo vital del hombre en sus etapas más significativas que marcan su maduración social y cultural. (Gonzales y Galdo 1976: III).

⁴⁷³ . El final del ciclo reproductivo generalmente está dado por la época crítica y la edad correspondiente varía de acuerdo a diferentes criterios: “Hasta que no corra su más”. (Boggio, Clara 1968:95).

⁴⁷⁴ . Hoebel, incluye una generalización universal de las etapas del ciclo vital: “...No obstante, el nacimiento, la madurez, la reproducción y la muerte son las cuatro crisis fundamentales y universales en el círculo vital completo”. (Gonzales y Galdo 1976: 4).

⁴⁷⁵ . Entonces podemos establecer una mutua reciprocidad entre el individuo y la sociedad; pues, mientras este necesita de ella para alcanzar determinado tipo de madurez, la sociedad necesita constantemente de nuevas generaciones de individuos para seguir existiendo y perpetuarse en el tiempo. (Gonzales y Galdo 1976: 3).

⁴⁷⁶ . “Mucho hemos hablado de “educación informal”, aquella que se da en la vida cotidiana, en el trabajo, el recreo y la convivencia.... Sin embargo, al acercarnos un poco más a las practicas campesina, vamos descubriendo un verdadero “sistema educativo andino”. Es normal que no lo hayamos podido detectar fácilmente: es tan diferente del nuestro. Pero existe y merece ser conocido ya que, sin él, hace tiempo que ya no habría sociedad andina....La organización social es la base del sistema

hacer (Por ejemplo, cómo controlar la naturaleza), sino también aspectos relacionados con el “saber vivir” (Por ejemplo, el sistema de cargos) como camino a seguir para ser un *allin runa*⁴⁷⁷.

Sánchez-Garrafa & Valdivia han identificado tres etapas socioculturales de desarrollo en el mundo andino:

“En el mundo andino, Sánchez-Garrafa & Valdivia encuentran tres etapas socioculturales de desarrollo. La primera etapa que va de los 0 a 7 años, es la endocultural que tiene un carácter de educación no formal a partir de pautas de crianza correspondientes a las tradiciones y costumbres. La segunda etapa, de los 7 a 14 años, es la transcultural, que está definida por un repertorio de nuevas conductas socioculturales, debido a su inserción en la escuela y a las migraciones hacia las ciudades. La última es la sociocultural. De 15 a 24 años, donde se generan conflictos u integraciones respecto a los polos antes mencionados”. (O’Hara, Jessica 2006. 77).

En la lógica de formar al niño para la vida en la comunidad campesina, el juego no es considerado una prioridad a partir de los tres años de edad ⁴⁷⁸.

educativo andino, un sistema que articula lo educativo a las múltiples responsabilidades y “cargos” del funcionamiento familiar y comunal y que se asienta al mismo tiempo en la rotación y especialización de “cargos” para tratar de responder a todas las necesidades educativas del grupo...un elemento del currículum (andino) es el derecho y obligación de asumir nuevas responsabilidades en el ámbito familiar y comunal...Así en la familia, el niño de 4-5 años que haya ayudado satisfactoriamente al pastor en sus tareas habrá de asumir el mismo el pastoreo. La niña que ya sepa hilar pasará a la fase del tejido. El adolescente que haya demostrado su capacidad de conducir y negociar los animales de su propiedad o la adolescente que haya administrado adecuadamente las reservas alimenticias de la familia tendrán una nueva responsabilidad, la de constituir su propia organización familiar, etc.” (De Zutter, Pierre 1990: 258).

⁴⁷⁷ . *“Se trata de algo común a todos los grupos populares en los que los hijos suceden a los padres en sus actividades...La organización campesina requiere gente con conocimientos y capacidades para conducir y ejecutar las múltiples actividades de gestión de su territorio y su grupo sociales. El propio “sistema de cargos” se encarga de formar a la gente...El adolescente,..., va asumiendo responsabilidades como ayudante de “cargos”...Progresivamente tendrá que asumir los diferentes “cargos” (de la misma manera que el estudiante moderno pasará de “grado” o “año”) hasta llegar a las responsabilidades máximas en la comunidad y alcanzar así el título mayor, el “doctorado” andino, es decir, la pertenencia al Consejo de Ancianos”.* (De Zutter, Pierre 1990: 258).

Por el contrario, se considera que a partir de los cuatro años los niños ya entienden a cabalidad y pueden ser sancionados⁴⁷⁹.

Los niños aprenden sintiendo y observando desde la espalda de la mamá y esto culmina con la muerte aun cuando sus enseñanzas sigan gravitando entre los que quedan (Ocampo y Matayoshi 1987, Taípe 1987). La capacidad de aprender el entorno se logra desde muy temprana edad desarrollando los primeros seis meses la capacidad de percepción a través de los sentidos, principalmente con la visión y el oído al ser fajados (waltay) las manos y los pies. (García, Juan 2015: 145).

La socialización se logra mediante la vía de la oralidad (narraciones de mitos, leyendas, cuentos, fábulas, historias toponímicas, fitonímicas y zoonímicas, paremias, adivinanzas, etc.); el ejercicio lúdico (juegos y pasatiempos de adultos y niños, de mujeres y varones, y formas mixtas); el ejemplo de los mayores; la asunción de responsabilidades de acuerdo a la edad y el sexo, donde la mujer y el varón asumen responsabilidades desde temprana edad; los ritos de pasaje que se producen durante el ciclo de la naturaleza, de la producción y de la vida humana, cuya dinámica se realiza con la imposición de las concepciones judeocristianas y las devociones religiosas adoptadas, a su modo, desde su cosmovisión. (García, Juan 2015: 144-145)

Ralph Bolton, ha descrito el proceso de socialización entre los qolla, donde la familia tiene un rol relevante⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ . “El juego es “sacado” de la vida del niño a partir de los tres años cuando se le comienzan a asignar pequeñas tareas, por lo que desarrolla características particulares que permite mantener lo lúdico en la vida del niño combinándose con la realización de tareas que tiene que cumplir. El juego en el Ande es de tipo de representaciones sociales en la niñez (Páñez & Ochoa, 2000, Sánchez-Garrafa & Valdivia, 1994)”. (O’Hara, Jessica 2006: 77).

⁴⁷⁹ . “A los cuatro años se supone que ya entiende lo que se le dice, y si no obedece se le dan nalgadas....Se considera que un niño de cuatro años ya está en edad de aprender a respetar a su padre”. (Acevedo, María Luisa 1986: 17).

Los padres campesinos son conscientes de la necesidad de preparar a sus hijos para el futuro, en un contexto fuera de su comunidad, por lo que la escuela juega un rol clave en la construcción de sus proyectos de vida⁴⁸¹. La escuela no solo debe prepararlos para la universidad, debe prepararlos para sobrevivir en un mundo distinto a la vida en comunidad campesina⁴⁸². Saben que la escuela es una inversión a largo plazo y la “mejor herencia” que les pueden dejar a sus hijos⁴⁸³.

Se aprecia que la estrategia de “poco a poco” es la estrategia elegida para construir progresivamente los proyectos de vida de los hijos⁴⁸⁴. Pero, la preparación de los hijos para vivir fuera de la comunidad campesina, implica

⁴⁸⁰ . *la familia tiene se lleva a cabo, casi de manera exclusiva, dentro de los límites del grupo doméstico y, por último, es la familia la que organiza las actividades rituales para su propio bienestar como para el de la misma comunidad.* (Bolton, Ralph 2010: 23).

⁴⁸¹ . *“Para muchos padres de familia, la escuela es el medio para salir de la condición campesina, que es vivida como algo muy pesado y que ocasiona innumerables sufrimientos...” Para que no se quede en la chacra. En mí que se acabe esa cosa. Ser campesino es algo pesado. Ojala Dios quiera que mi hijo sea algo”...Si “ser algo” es dejar de ser campesino, es también porque ser campesino es considerado como no tener valor, es decir, como no ser nada. Y también es sufrir.”* (Ansión, Juan 1990: 353).

⁴⁸² . *“El campesino se siente “inútil”, ignorante. Desea que sus hijos sean mejor que él, que “den un paso adelante”, para así dejar de sufrir, es decir dejar de ser campesino...Entonces, el atraso es “quedarse igual que nosotros”, y el progreso es entrar a la universidad, o por lo menos salir del campo...El quedarse encerrado en el pueblo es signo de atraso...Pero no basta salir del pueblo: se debe, también, tener estudios, porque afuera, de otro modo, no se puede trabajar”.* (Ansión, Juan 1990: 354 - 355).

⁴⁸³ . *“La escuela aparece así, como una inversión de largo plazo que realiza la familia en los hijos. Hay incertidumbre sobre los resultados exactos de esa inversión, pero esta se tiene que hacer de todas maneras, porque se considera una condición mínima para salir de la pobreza actual...En función de ese futuro mediatizado por la escuela, la mejor herencia ya no consiste en animales, como en tiempos antiguos. La mejor herencia es, ahora, la educación escolar, que es también inversión de los padres en los hijos. “El estudio es lo principal, Es la herencia que dejamos a los hijos. La enseñanza es la mejor herencia”.* (Ansión, Juan 1990: 360).

⁴⁸⁴ . *“La idea de mejorar “poco a poco” es muy frecuente en los testimonios campesinos. La actitud parece ser: no hay apuro, lo importante es avanzar; algo hemos aprendido, pero nosotros mismos tenemos nuestras limitaciones. Lo importante es que avancen nuestros hijos, que nos superen. La estrategia de “poco a poco” parece así aplicarse a la estrategia con la nueva generación, lo cual no es sino una cara de una estrategia general de utilización de la escuela como inversión de largo alcance.”* (Ansión, Juan 1990: 357).

una proyección para adaptar la vida campesina sin la presencia de los hijos. En realidad se trata de una adaptación a una nueva forma de vivir, tanto en la comunidad como fuera de ella⁴⁸⁵. Esto, lleva un largo proceso de construcción y reconstrucción de los significados⁴⁸⁶. Por ejemplo, la referencia a los pagapu, cerros y otras representaciones muestra que los procesos de aprendizaje y socialización siguen ligados a una relación vivencial con el mundo, la vivencia emocional y los sentidos⁴⁸⁷. Donde, los resultados de la socialización evidencian una combinación o mezcla entre la educación tradicional y formal⁴⁸⁸, en un contexto en el que el rol de la escuela viene variando en el mundo actual⁴⁸⁹.

485 . *“Dentro de la lógica de reproducción social de la familia campesina, al preparar el futuro de sus hijos los padres también preparan su propia vejez. Ello no quiere decir, necesariamente, que piensen salir del campo junto con sus hijos, pero sí que cuentan con el hijo que esta fuera para seguirles ayudando. En verdad, esto no es del todo nuevo: siempre en los Andes los grupos familiares y étnicos enviaron partes de ellos a colonizar distintos pisos ecológicos en provecho del conjunto familiar. Hoy en día sigue operando una lógica similar, con la diferencia de que la complementariedad ya o se da con otros pisos ecológicos, sino – en condiciones ciertamente muy diferentes, de subordinación – con la economía moderna”.* (Ansión, Juan 1990: 360).

486 . *“Los comuneros se quejan ante los maestros porque los niños ya no respetan el pagapu, ofrendas a los cerros, desenterrándolos para comer las galletas y caramelos. Pero esto no indica en absoluto que el conocimiento mítico este en vías de extinción, sino más bien que sus antiguas expresiones, que hasta ahora habían permanecido bajo múltiples reinterpretaciones, irán poco a poco retrocediendo ante nuevas y muy distintas formulaciones de los antiguos significados”.* (Ansión, Juan 1990: 321-322).

487 . *“En la comunidad el estilo sensorial alcanza porcentajes igual al combinado y confirma que en el mundo andino el aprender nuevos conocimientos está ligado a la vivencia y a los sentidos”.* (O’Hara, Jessica 2006: 82).

488 . *“En el mundo andino, los resultados evidencian que existe el uso combinado de los estilos bipolares propuestos, que varían según el ambiente y la tarea a realizar. Este estilo combinado se considera un producto de la interacción del medio sociocultural y la educación formal.”* (O’Hara, Jessica 2006: 82).

489 . *“La escuela se está convirtiendo, más que en el sitio de formación de iluminados “ciudadanos del futuro”, en un lugar de provisión de herramientas tecnológicas para la conexión en el universo informático”.* (Moreno, Julio 2002: 214).

Luego de clases en la escuela, la madre retoma en el hogar su rol formador de sus hijos⁴⁹⁰, y lo hace, en la cocina. Al calor del fogón brinda sus enseñanzas a sus hijos⁴⁹¹.

Se sabe que el tipo de crianza condiciona el desarrollo y la salud, física y emocional de las personas y sus consecuencias son individuales y colectivas. A continuación se muestran algunos aspectos relevantes:

- a) Lactancia y alimentación infantil: *En cuanto al análisis intercultural entre alimentación y cultura, es de gran interés comprobar que existe cierta variabilidad cultural, aunque lo general es la lactancia materna a demanda durante varios años. Por otro lado, las consecuencias emocionales de la alimentación evidencian que la lactancia no es sólo alimento, sino que también satisface necesidades afectivas y emocionales, conformando la primera experiencia de placer, que responde a la necesidad de succión. Las investigaciones de Malinowski (1974) y Mead (2006(1935)) sobre los arapesh y mundugumor mostraron una asociación entre lactancia prolongada y relaciones de cooperación entre adultos, así como con un bajo índice de suicidios. Así mismo, ciertos trastornos de la alimentación, como la anorexia, bulimia y sobrepeso se han relacionado con carencias y privaciones emocionales en la infancia, exclusivos de nuestra cultura, como asegura tras años de investigación la psicóloga Laura Gutman (Gutman, 2009) (Garrido, María José 2013: 57).*
- b) Contacto físico: *El contacto físico durante la infancia constituye una necesidad física y emocional básica del ser humano debido a la inmadurez al nacer y a la infancia larga de nuestra especie. Está en*

⁴⁹⁰ . “Después del horario de labores escolares, la mujer distribuirá entre sus hijos las tareas de pastoreo, limpieza de la vivienda y atención de los hijos menores...Para esta asignación de roles es muy importante tener en cuenta como la madre va transmitiendo a todos determinadas normas y pautas de comportamiento”. (Lapiedra, Aurora 1985: 58).

⁴⁹¹ . “La cocina es el lugar más importante de la casa para esta función; en ella se transmite la cultura y las costumbres que tienen que ver con las relaciones productivas y sociales. Es el lugar de transmisión de experiencias que responden a una práctica concreta”. (Lapiedra, Aurora 1985: 58).

relación con el apego, que es una estrategia adaptativa para la supervivencia. El análisis intercultural, como expusieron las investigaciones de James Prescott en 49 tribus del mundo, relacionan el contacto físico con el grado de violencia (también se comprobó entre los arapesh y mundugumor). Igualmente, en el Instituto de Investigaciones del tacto de las Universidades de Duke y Harvard, se ha demostrado que el contacto mejora la salud y favorece un desarrollo adecuado. Los beneficios físicos y psicológicos del contacto también han quedado comprobados a través de los resultados del Cuidado madre canguro. La OMS, en la Guía práctica del Cuidado madre canguro (2004), recomienda el contacto piel con piel de los prematuros con la madre o padre. Consiste en calor, amor y lactancia. Aumenta las posibilidades de supervivencia y hace madurar el sistema inmunológico de los bebés nacidos antes de tiempo, además de favorecer el apego necesario para un desarrollo óptimo. (Garrido, María José 2013: 58).

- c) Sueño infantil: *El concepto de sueño infantil constituye una construcción cultural, puesto que existen razones biológicas para el tipo de sueño específico en cada etapa de crecimiento. El sueño va modificándose al ser un proceso de maduración paralelo al desarrollo neurológico del bebé. (Garrido, María José 2013: 58).*
- d) Emociones, comunicación y llanto infantil: *Las emociones están en relación directa con la salud. El llanto constituye, además, un sistema de comunicación y una estrategia de adaptación y supervivencia...El llanto ha sido el comportamiento seleccionado por la evolución para asegurar la supervivencia a lo largo de la humanidad...Cada cultura modula a sus individuos mediante los sistemas parentales, fomentando, reprimiendo o canalizando ciertas emociones sobre otras, en función de los valores que predominen en la sociedad. (Garrido, María José 2013: 58 - 59).*

4.3.2 LA SOCIALIZACION EN EL TIEMPO DE LOS INKAS

Ya Guamán Poma señaló que las tareas asignadas a los niños estaban relacionadas con la edad y sexo, teniendo como principio ordenador, la incorporación de los niños al trabajo de acuerdo a las responsabilidades que puedan asumir:

“En el hogar, los niños aprenden poco a poco en el trabajo mismo, de acuerdo a las responsabilidades que van asumiendo según su edad....mientras es muy pequeño, el niño no tiene ninguna responsabilidad y es muy libre. Guamán Poma de Ayala hablaba ya de los niños pequeños en términos similares:

“(...) niños de teta que comienzan a gatear, que son de edad de un año o de dos años y de tres años hasta que llegan a cinco años: No es para nada cino que le cirua otro y que juegue con otro muchacho y que le mire que no se cayga ni se queme, que le guarde uien” (Guamán Poma, 1980:187).

“(...) de edad de un año y de dos años (...) niñas que gatean: No es para nada, cino que le cirua su madre” (Guamán Poma, 1980:207).

A partir de los cinco años, al decir del mismo autor, los niños aunque juguetones, ya tenían sus tareas y por consiguiente podían ser castigados.

“(...) niños de edad de cinco años o nueve años, niños que juegan (...) Estos servían a sus madres y a sus padres en los que pudian y llevaban muchos asotes y coscorriones y servían de hacer jugar a las crias que gateaban (...)Estos dichos niños, digamos agora niños de la dotrina que son apropiados para el y en señales la dotrina y la esquela, que fueron rreservados en la visita general para la ayuda de

su casa y cria de sus hermanos (...) o ayude a criar huérfanos y otras ocupaciones de la casa y mirar la casa, (...) niños que juegan, niños de la doctrina y de la escuela. Estos conviene que sean castigados y doctrinados en todo el reyno por la horden del rreyno y buena ley” (Guamán Poma, 1980:185).

Guamán Poma refiere una situación similar para las niñas. “(...) de edad de cinco años o de nueve años, (...) muchachas que andan jugando: Estas dichas doncillitas servían de paxe de coya (reina) o de ñusta (princesa) o de las señoras grandes o de las vírgenes (...) y servían a sus madres y padres de traer leña, paxa” (Guamán Poma 198:205).

Desde estas descripciones de Guamán Poma, no parece haber cambiado el principio de la incorporación de los niños al trabajo de acuerdo a las responsabilidades que puedan asumir según su edad. ...Es decir, el niño va siendo incorporado poco a poco – y de acuerdo a las posibilidades de su edad – a la economía familiar.

“Cuando llegan a los diez años recién, les enseñamos la chacra. Las mujeres les enseñan lavar, cocinar”...Los niños aprenden sobre todo viendo como hacen los padres o los mayores, y practicando...El método campesino de enseñanza para la vida supone dos cosas que no se dan en la escuela: que está ligado al trabajo practico y que sea una respuesta a necesidades de la familia y del niño. (Ansión, Juan 1990: 261 – 264).

En los censos realizados por los españoles entre la población inca, ya se encuentran palabras como Huahua, Paya, Sipa, Huayna, Warma, con las que aun en la actualidad se determinan diferentes etapas del ciclo vital⁴⁹².

⁴⁹² . Los términos referentes a las categorías utilizadas en los censos incas (machu, huayna, huahua, paya, sipa, warma, etc.) corresponden a los términos que encontramos en el vocabulario de Gonzáles Holguín y que designan diferentes etapas del ciclo vital: machu = viejo en personas, o animales o plantas; huayna = Mozo, mancebo; Huahua o huahuallay: dize la madre

Esto evidencia, que la edad en terminos cronológicos no era el criterio utilizado para determinar la etapa del ciclo vital en la que se encuentra cada persona⁴⁹³. Aquí salta una primera diferencia entre la percepción del niño por los españoles y los incas, como lo precisa Carmen Salazar-Soler y Lestage:

“Su capacidad de trabajo, es decir la condición física para los adultos, y la edad biológica en lo que concierne a los niños y adolescentes. Notamos en efecto que los caciques y principales detallan la edad de los niños desde el nacimiento hasta los 25 años, mes por mes para el primer año de vida, y luego año por año. Mientras que un niño no puede ser tributario para los españoles, para los Incas un niño es productivo desde la más temprana edad. Guamán Poma, en sus “calles” precisa que se les confiaba a los niños de cinco años pequeños trabajos; “Estos servían a sus madres y a sus padres en lo que podían y (...) servían de hazer jugar a las crías de menalles y de milralle (op.cit. p. 185), y les daban trabajos más complejos en función de su desarrollo.” (Salazar-Soler, Lestage 1998: 370).

Cobo ya señalaba el uso de los terminos sipas y warmi para diferenciar a las mujeres solteras de las casadas:

“Cobo (op.cit., libro 12, cap. XXIV, p:112) hace una anotación en este sentido “y así en la lengua general llaman a la muchacha que no ha llegado en edad de casarse tasque, y desde que entre en ella hasta

a su hijo, o hija y la tía, huahua = todo hijo de animal hembra, o macho; paya = vieja de cualquier animal; sipa = joven soltera, huarma = muchacho (de entre 3 y 7 años según algunos autores). (Salazar-Soler, Lestage 1998: 363).

⁴⁹³ . Tradicionalmente los incas acordaban poca importancia a la edad cronológica de sus sujetos, como lo subraya Cobo (op. Cit. Libro 12, cap 24, p: 111-112): “En el número de tributarios entraban solamente los varones de la gente común desde veinticinco hasta cincuenta años, poco más o menos, porque como entre ellos no se contaban por años las edades ni sabía ninguno lo que tenía, sólo por el sujeto y disposición de cada uno se gobernaban para este efecto, poniendo en la minuta tanto número de muchachos, tanto de mancebos y tanto de varones, y por el mismo estilo las mujeres,..”. Clasificaban a los individuos en función de una parte de su status social y de otra, de su capacidad de trabajo (Cf. Murúa, Cobo, Guamán Poma). (Salazar-Soler, Lestage 1998: 369).

que se casa, sipas; y suelen llamar con este nombre a mujeres de muy diferentes edades, como sean por casar, desde lo quince años hasta que pasan de los treinta, más en casándose, aunque sean de quince a veinte años, pierden el nombre de sipas y se llaman huarmi, que significa mujer,...” (Salazar-Soler, Lestage 1998: 370).

Y se realizaban diferentes ritos de pasaje ⁴⁹⁴, ⁴⁹⁵, ⁴⁹⁶, como el conocido actualmente como “corte de pelo”:

“Después de haber cortado el cabello, se lo ofrecía a la huaca o bien se lo guardaba en la casa como un objeto sagrado. Parecería entonces que cada individuo era consagrado a una huaca o a un mallqui particular al cual permanecía ligado el resto de su vida. (Salazar-Soler, Lestage 1998: 380).

A. LA PAREJA

La pareja de Manco Capac y Mama Ocllo, así como las parejas conformadas por los hermanos ayar, son evidencia del importante rol fundacional que siempre ha tenido la pareja en el imperio de los inkas⁴⁹⁷. La unidad marido-

⁴⁹⁴ . Ralph Linton nos dice: “...el elemento más importante en estos ritos no es la determinación de la madurez física sino la de la madurez social”. (Gonzales y Galdo 1976: 6).

⁴⁹⁵ . Los ritos de pasaje tienen la función sociológica de imponer a quien los recibe y a quienes en lo sucesivo han de interactuar con él los derechos y obligaciones de su nuevo rol de status”. (Gonzales y Galdo 1976: 6).

⁴⁹⁶ . Gordon Childe agrega: “...de este modo, al convertir o, mejor dicho, para convertir al ser viviente en una persona humana, la sociedad debe imponerle un papel determinado”. (Gonzales y Galdo 1976: 7).

⁴⁹⁷ . *En todas las culturas étnicas del Perú el papel conductor y de liderazgo estuvo en la pareja formada por una mujer y un varón: warmi-qari. La labor civilizadora de los pueblos siempre alude a la pareja que saliendo de las aguas de lagos, lagunas, manantiales o montañas tuvieron la responsabilidad de civilizar a los pueblos. (García, Juan 2015: 135)*

mujer es fundamental en la cultura andina⁴⁹⁸, aspecto que se prolonga incluso en las parejas divinas ⁴⁹⁹, dando muestra que todo tiene su pareja, sea en el mundo natural o sobrenatural ⁵⁰⁰.

Aun en la actualidad, la idea de yanantin entre los Macha es una muestra de la vitalidad de esta idea entre los aymara⁵⁰¹, ⁵⁰², ⁵⁰³. Según Tristan Platt, la idea de yanatin, más que unidad de hombre y mujer, podría significar el

⁴⁹⁸ . *La unidad marido-mujer es fundamental en la cultura andina. El varón y la mujer se complementan, no se concibe que un adulto no pueda tener su pareja, y prácticamente no existen adultos solteros. De ahí que el ritual del matrimonio es uno de los más importantes entre los rituales practicados en las comunidades andinas. (Valderrama, Escalante 1998: 322).*

⁴⁹⁹ . En el mundo (material y espiritual), todo elemento tiene su pareja. La unidad se forja sobre la base de la pareja, cuya significación también es omnidimensional: frío-caliente, arriba-abajo, hembra-macho, qechwa-sallqa, etc. Lo impar o chulla se entiende como desequilibrio o ruptura de la armonía. El termino yanantin simboliza a la pareja. Por eso, para ser considerado takyaq runa se debe tener pareja y siempre cumplir con los ritos de pasaje, multiforme y variable, de acuerdo a la zona y al grupo social. (García, Juan 2015: 136)

⁵⁰⁰ . *Cuando trate de comprender la religión Macha, me dijeron tukuy ima qhariwarmi (= "todo es hombre y mujer"). Esto en el contexto de que algunas rocas sagradas (wak'as) son masculinas, otras femeninas; en relación a esto, surgió que algunos de los espíritus que habitan en la cima de los cerros (jurq'us) son masculinos, mientras que sus mujeres (warmi jurq'u) son las vertientes de agua que afloran en las montañas y que fluyen hacia abajo."*

El sol (tata inti = "padre sol") y la luna (mama killa = "madre luna") forman otra pareja divina: el sol también recibe el nombre de tata santisimu (= "padre santísimo") y la luna (mama killa = "madre luna") forman otra pareja divina: el sol también recibe el nombre de tata santisimu (= "padre santísimo") y la luna el de mama santísima (= "madre santísima") o María. Otra pareja divina se encuentra dentro de la tierra: pachatata (= "Padre tierra") y pachamama (= "madre tierra"). (Platt, Tristan 1980: 158).

⁵⁰¹ . Yanantin. Con pareja. Viene de la raíz yanapa o ayudar. El ser humano se forja sobre la base de la pareja. La pareja actúa como su sombra, que alude al color negro que nos acompaña donde quiera que estemos compartiendo lo que nos acontece. (García, Juan 2015: 136).

⁵⁰² . En la cultura andina, los elementos componentes de la pacha se articulan e imbrican de modo omnidimensional desde su expresión micro hasta la macro. Un primer elemento de articulación es la pareja: yanantin...La pareja es la unidad básica de articulación que da forma y vida al ayllu, otro elemento articulador de grado superior. El ayllu, a su vez, articula al hombre con su entorno natural: la pacha, fuente que da vida al hombre, tiene condición materna y simboliza a la madre; por eso la Mamapacha o Pachamama, que cría lo que existe. (García, Juan 2015: 136-137).

⁵⁰³ . Yanantin, puede ser traducido estrictamente como "ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única". Pero el sentido que los Macha dan a la palabra es "par" (par) u "hombre y mujer" (qhariwarmi). (Platt, Tristan 1980: 163-164).

ideal de una unión de perfecta simetría e igualdad ⁵⁰⁴, que podría mostrar relaciones asimétricas, como si fuesen simétricas e iguales ⁵⁰⁵. Al respecto, debemos decir que todos los seres humanos somos diferentes, por lo que un ideal de simetría e igualdad, expresaría el ideal de igualdad en derechos a pesar de las diferencias, mas que la intención de disfrazar relaciones de explotación y dominación. Por ejemplo, un rico y un pobre viven realidades diferentes, pero pueden aspirar a ser iguales en derechos y oportunidades, a menos que se trate de una sociedad de castas⁵⁰⁶. En

⁵⁰⁴ . *El concepto de yanantin se opone a otro, chhulla, chulla significa “uno solo, de cosas que deberían presentarse en pares”...se hace evidente que la pareja humana se concibe en los mismos términos que la simetría del cuerpo. La dualidad izquierda/derecha es una de las básicas abarcadas por yanantin, y debido a que sabemos que el hombre es asociado a la derecha y la mujer, a la izquierda...parece ser posible interpretar la repetición ritual denominada yanantin como un intento de asimilar la pareja conyugal a la dualidad perfecta que nos proporciona el modelo del cuerpo humano. De acuerdo a esta interpretación, por consiguiente, no es tanto que yanantin significa “hombre y mujer”, sino que más bien hombres y mujeres deberían aspirar a ser yanantin – es decir, deberían ser parte de una unión tan perfecta como la lograda por las dos mitades del cuerpo humano.” (Platt, Tristan 1980: 164).*

⁵⁰⁵ . *Yanantin puede ser referencia a un par de perfecta simetría e igualdad; pero también puede servir de disfraz ideológico a una relación que en realidad es desigual, como la relación entre hombre y mujer. Así yanapay significa “ayudar”, y se usa generalmente para referirse al trabajo mutuo entre iguales. Pero yana también quiere decir “sirviente” cuando la relación se ha hecho asimétrica y desigual. Esto nos lleva a una investigación de diferentes “tipos de reciprocidad entre grupos equivalentes o jerárquicamente ordenados”. Tanto Murra como Godelier han demostrado como el lenguaje de la reciprocidad comunal en el Estado Inca ha sido utilizado para disfrazar relaciones de explotación y dominación, que, de esta manera, aparecían como “justificados” ante los ojos de la población. Nuestro análisis de yanantin nos sugiere un mecanismo similar que representa a una relación como si fuera simétrica e igual, cuando en la realidad carece de simetría. (Platt, Tristan 1980: 178-179).*

⁵⁰⁶ . ¿Qué es una casta?

Acentúan principalmente dos puntos: el carácter cerrado de la casta y el orden jerárquico (o estratificación) de las diversas castas.

La casta hindú aparece como un grupo multivinculado cerrado, solidario, organizado o semiorganizado, constituido por lazos raciales, parentales, laborales, económicos, territoriales, religiosos y lingüísticos. Estos lazos originan semejanzas fundamentales entre los miembros de la misma casta respecto a su mentalidad, cultura, conducta y manera de vivir. Una casta determinada constituye un estado definido en la jerarquía de castas establecida por la ley religiosa en el orden de su inferioridad o superioridad respectivas. La jerarquía se singulariza por una carencia total de movilidad vertical....Además, la adhesión a la casta dentro de la cual se ha nacido es obligatoria, siendo sancionada por las leyes normativas de la costumbre y de la religión...La preservación de la homogeneidad racial es favorecida por el hecho de pertenecer a la casta dentro de la cual se ha nacido y por la regla estrictamente endogámica del matrimonio dentro de la propia casta y sus subcastas...El que sea un grupo parental se deriva del hecho de adquirir sus miembros mediante los nacimientos ocurridos en la casta y por el riguroso exclusivismo que en ella prevalece...Que es un grupo laboral lo testimonia el hecho de asignarse a cada casta su propia

Huanuco ⁵⁰⁷ y entre los Qolla ⁵⁰⁸ se han descrito organizaciones asociadas a la idea de castas.

Para los Macha, el sistema dual data de la llegada de los incas. (Platt, Tristan 1980: 161), dato que es de gran importancia porque reflejaría un importante cambio sociocultural desde la llegada de los Incas. Desde entonces, y a pesar de los cambios ocurridos con la conquista española, la

ocupación hereditaria...Que la casta es un grupo económico se sigue del hecho de que "todo individuo tiene una condición económica y social fija, establecida al nacer dentro de una casta determinada"...Que la mayoría de las castas son agrupaciones territoriales definidas es también incuestionable. Aunque se muevan de un lugar a otro siempre lo hacen como un solo cuerpo...La casta es en gran medida el producto de la religión...La casta es un grupo lingüístico, y sus miembros poseen en común muchos valores culturales distintos de las otras castas...Una casta es un cuerpo solidario y totalmente organizado en el cual casi todos los detalles de la conducta de sus miembros en relación recíproca, como también frente a los extranjeros, se hallan regularizados por las leyes normativas de la religión y de la costumbre. (Sorokin, Pitirim 1966:408-411).

⁵⁰⁷ . En Huánuco...las castas están asociadas con apellidos heredados patrilinealmente, aunque no todas las personas que tienen el mismo apellido necesariamente pertenecen a la misma casta, y las relaciones sexuales se prohíben entre ego y cualquier miembro de la casta de su padre y de su madre. Albó y Bolton afirman que las castas tienen estas dos características en los aymaras bolivianos y los qollas peruanos, pero ninguno de los dos autores menciona que las castas son grupos de descendencia. En Chuschi (Departamento de Ayacucho), donde se desconoce el término casta, la prohibición de relaciones sexuales con personas que tengan el mismo apellido paterno y materno, existe sin embargo (Isbell). Por último, en Tangor una casta comprende todos los descendientes de una pareja de abuelos, contándose ella, ya sea por hombres o mujeres, y corresponde a los grupos cognáticos copropietarios de tierra que han sido observados en varias localidades (Mayer). (Lambert, Berndt 1980: 36).

⁵⁰⁸ . En Incawatana no existen grupos de descendencia corporativos a menos que clasifiquemos como grupo corporativo a la "kasta". Vasquez y Holmberg (1966) han descrito la kasta como grupo de descendencia unilineal que incluye a todas las personas que tienen un ancestro paterno común, un apellido común y patrimonio de origen común. En Incawatana la kasta es un "grupo" insignificante en muchos sentidos pero fue reconocida por todos los informantes a los que se les preguntó respecto a ella. Ellos observan que no todas las personas que tienen el mismo apellido pertenecen a la misma kasta; por ejemplo los Quispe pueden pertenecer a varias kastas de Quispe. En un trabajo anterior sobre este mismo tema (1972^a:69-70) indiqué que la kasta es un grupo de descendencia cognática antes que un grupo patrilineal como en Vicos. Ahora considero que esa afirmación era errónea. La descendencia se reconoce por la línea paterna. Los informantes son muy claros respecto del hecho de que la kasta incluye a los individuos que trazan sus relaciones por medio de los varones hacia un antecesor apical, que también es varón. Y uno es miembro de la Kasta con tal que se retenga el apellido común que está asociado con esa kasta...La kasta es un grupo de descendencia patrilineal en el nivel ideológico, pero que en realidad actúa más como grupo de descendencia cognático, por lo menos cuando funciona primordialmente en la recuperación de tierras perdidas por la venta, herencias indebidas o negligencia. Además podemos afirmar que la ambigüedad en la conceptualización del término Kasta está relacionada con dos factores: uno es el conflicto entre los principios de la herencia bilateral y la descendencia patrilineal; y dos, la escasa importancia de la kasta, puesto que son raras las oportunidades cuando se actúa como grupo...Sin embargo la kasta, como conjunto de parientes, tiene importancia en el contexto de las reglas de la exogamia y de las prohibiciones de incesto. (Bolton, Ralph 2010: 37-39).

economía de mercado, y la irrupción de iglesias distintas a la cristiana, la dualidad central del pensamiento andino sigue vigente⁵⁰⁹, incluyendo los modelos cuatripartitos de organización social⁵¹⁰:

“Algo que ni la colonia ni la republica han cambiado es la mentalidad andina dual de concebir el mundo a través de dos partes, de dos mitades: hanan-hurin, qawa-uku, izquierda-derecha, arriba-abajo, etc. Cualquier intento de explicación del mundo no puede ser comprendido por el poblador andino si no se tiene en consideración este dualismo de las mitades”. (Gonzales y Galdo 1976: 194).

El estudio de esta visión dual de la pareja es importante para el conocimiento de la cultura inka, siendo interesantes las siguientes observaciones de Lopez-Barat, con respecto a los dibujos de Guaman Poma donde muestra que Dios crea el mundo y se lo entrega a Adán y Eva. Lopez-Baralt, señala lo siguiente, según registro recogido por Isbell:

“Como Lopez-Baralt (1992) ha señalado, en los dibujos de Guamán Poma que muestran la creación cristiana del mundo, Eva no está representada como procedente de la costilla de Adán. Al contrario, ella es simultáneamente creada por Dios con Adán. (Isbell, Billie Jean 1997: 299).

En el mismo sentido, Isbell precisa lo siguiente:

⁵⁰⁹ . *“A pesar de los efectos potencialmente disolventes, ejercidos por una estructura administrativa superpuesta y por una creciente economía de mercado sobre la “sociedad dual” de los Macha, la dualidad central del pensamiento andino – la oposición hombre/mujer – permanece como expresión de las condiciones de reproducción en la familia campesina.* (Platt, Tristan 1980: 140).

⁵¹⁰ . *“De hecho, todas estas parejas están ordenadas dentro de uno u otro modelo cuatripartito...La estructura fundamental del cosmos es de carácter dual, y por lo tanto, los hombres deben enfrentar ambos lados a la vez para obtener un beneficio de las fuerzas complementarias, pero antagónicas, que los rodean”.* (Platt, Tristan 1980: 159).

“Guamán Poma muestra la creación simultánea de Adán y Eva. Eva no proviene de la costilla de Adán (1988(ca. 1613): 8 12 (12)). (Isbell, Billie Jean 1997: 299).

Esta observación de Lopez-Baralt e Isbell, en el sentido de que en el gráfico de Guaman Poma, Eva no proviene de la costilla de Adán, es importante porque de ser así, no expresaría la visión católica de la creación del mundo, sino una distinta, como discutiremos a continuación.

Para un mejor análisis de lo expresado, se muestra la figura señalada a continuación, en la que se puede apreciar que Dios posa sus manos sobre Adán y Eva, teniendo en la parte superior de la imagen, la figura del Sol, la Luna y el Lucero:



Figura 2: Dibujo 3. Dios crea el mundo y se lo entrega a Adán y Eva.
 12 [12]CRIÓ DIOS AL MVNDO, entregó a Adán y a Eua./ Adán / Eua /
 mundo /

La visión distinta de la creación del mundo que expresa Guaman Poma es similar a la visión de la creación del mundo contenida en el Corán, lo que sustentamos en los siguientes argumentos:

- a) Andrea Paula de Vita, teóloga, señala con respecto a la creación humana en el Corán:

“En el contexto de la creación humana, el Corán describe al hombre y a la mujer como zauj (“compañero”) de cada uno. Este término se usa generalmente para referirse a uno de dos en un par cuando se habla de, por ejemplo, “un par de zapatos”. Es decir, no solo ambas partes son necesarias para completar un par, sino que el perfecto funcionamiento de cada una de ellas requiere la presencia de la otra. Si bien el término, azwaj, (plural de zauj) empleado en el Corán para referirse a los esposos y esposas es bien conocido en las sociedades musulmanas, el Corán emplea también el término, zaujain, (forma dual de zauj) para el hombre y la mujer al describir el proceso de la creación, como se puede observar en los siguientes pasajes:

*”, **Y que El creó las parejas**, el macho y la hembra. De una gota de esperma eyaculada” (53: 45-46).”*

...La creación de uno es inseparable de la creación del otro. Que los hombres y las mujeres están ligados entre sí, no sólo en virtud de su mismo origen sino también en virtud de su correlatividad e interdependencia sexual, está implícito en una serie de afirmaciones en el Corán. Ellas garantizan que la diferenciación sexual entre el hombre y la mujer fue la intención de Dios para crear unión y no oposición entre ellos, o sea dualidad complementaria.

En el Corán existen muchos preceptos relacionados con la regulación de la relación hombre-mujer como pareja. La suposición que sustenta estos preceptos es que si la mujer y el hombre pueden lograr justicia en su relación matrimonial, que es la base de la familia- entonces también pueden lograr justicia en la umma y, por tanto, en el mundo.

...Existe la creencia generalizada de que los musulmanes aceptan - como cristianos y judíos- que Adán fue la primera creación de Dios y que Eva fue creada de la costilla de Adán. Mientras que esta afirmación tiene sus raíces en el relato yavista de la creación de Génesis 2:18-24, no posee una base en el Corán que, en el contexto de la creación humana, siempre se expresa en términos completamente igualitarios.

En ninguno de los treinta pasajes o más que describen la creación de la humanidad, designada en términos genéricos como an-nas, al-insan y bashar, realizada por Dios de diferentes formas, no existe ninguna afirmación que pueda ser interpretada como que el hombre fue creado antes de la mujer o que la mujer fue creada antes que el hombre.”.

Como puede apreciarse, la figura presentada por Guaman Poma sobre la creación del mundo muestra a la pareja de Adan y Eva en terminos completamente igualitarios, y creados al mismo tiempo, tal como lo expresa el Corán.

- b) La igualdad entre hombre y mujer hace que ambos sean considerados almas gemelas:

“El Profeta de Dios (P y B) dijo: ¡Ciertamente la mujer es la mitad gemela del hombre”. [Transmitido por Abu Da’wood, Tirmidi y otros]” (Rahman Al-Sheha, Abdul 28).

- c) Según Carlos Ortega, en el Corán se señala que se han creado todas las cosas por parejas, aspecto que es relevante para los Machas, a través del concepto de Yanantin, desde la llegada de los Inkas, quienes habrían incorporado esta idea de parejas desde su llegada a estas tierras:

“La creación se nos presenta como algo dual:

“Y hemos creado todas las cosas por parejas. Quizás así reflexionéis”. (Corán 51:49).

El origen de la humanidad se presenta como un alma única que contiene a la pareja, y ésta pareja se expandirá por toda la Tierra, lo que iguala a todas las naciones y culturas. La femineidad y la masculinidad deben verse en El Corán como caracteres aplicados culturalmente al hombre y a la mujer, sin determinar necesariamente el rol de género. Los géneros se crean para confortarse mutuamente. (Ortega Sánchez, Carlos 2015: 28)

- d) Esta idea de que todo ha sido creado en parejas, y debe reflexionarse sobre ello, en base al Corán, es enfatizada por Abdul Rahman Al-Sheba:

“¡Y todo lo hemos creado en pareja, reflexionad pues (sobre la gracia de Dios)!” [51:49]

Incluso los átomos tienen esta dualidad, con roles interrelacionados y complementarios de las partículas e iones negativos y positivos y sin embargo cada uno es una parte integral de todo el sistema binario de la vida. La mayoría de los seres vivos tienen su femenino y masculino para reproducirse. Como nos enseñan las ciencias biológicas, todos los mamíferos tienen rasgos similares en sus estructuras moleculares y glandulares que determinan la diferencia de género. Estos rasgos físicos, psicológicos y sexuales básicos tienen un efecto determinante en otros aspectos de la vida. Es natural que un hombre necesite y encuentre plenitud con una mujer y que una mujer sienta lo mismo por un hombre, porque han sido creados uno del otro y uno para el otro. Tienen un lazo inseparable y ninguno puede sentirse

completo sin la presencia del otro como su cónyuge legal y honorable,.. (Rahman Al-Sheha, Abdul 27).

- e) A esto hay que agregar que la imagen del Sol, la Luna y el lucero también aparecen en el Corán, como una de las bendiciones de Dios para la humanidad:

“Debe tenerse en cuenta que, en el Corán, la luna es mencionada 26 veces, En uno de ellos la luna es tratada como un aspecto de la creación de Dios, junto con el Sol y las Estrellas, que se someten a su creador (Q 22:18) y significa una de las bendiciones de Dios para la humanidad (Q 14: 32 – 34) (Campo, Juan Eduardo 2009: 479).

Otro punto relevante en esta discusión, es que Guaman Poma no dibuja a Adan y Eva como expulsados del Paraiso, luego de la tentación de Eva, como lo expresa el catolicismo. Por el contrario, los dibuja sobre la tierra formando una pareja, con hijos y una clara división del trabajo: El hombre con su rol productivo o proveedor, y la mujer con un rol reproductivo, siendo ambos roles complementarios entre si, como se muestra en la figura a continuación:



Figura 3 : Dibujo 7. La primera edad del mundo: Adán y Eva, en un paisaje andino

22 [22]EL PRIMER MVNDO, ADÁN, EVA/ Adán / Eua / en el mundo /

Al respecto:

- a) Andrea Paula de Vita, señala que el Corán no proporciona ninguna base para sugerir o implicar que Eva haya sido tentada, y que engaño a Adán, para luego ser expulsados del paraíso:

“Mientras en Génesis 3:6 el diálogo que precede a la acción de comer la fruta prohibida por la pareja humana en el jardín del Eden ocurre entre la serpiente y Eva, en el Corán Shaitán (Satanás) no tiene un diálogo exclusivo con la zauj/compañera de Adán, ya que en dos de los tres pasajes que se refieren a este episodio, principalmente en la sura 2: 35 -39 y la 7: 19-25, se asevera que fue Shaitán, el que condujo a la pareja por el camino del mal, incluso en la aleya 36 no se mantiene ninguna conversación como la del texto bíblico.

Puede destacarse que el Corán no proporciona ninguna base para sugerir o implicar que Hawwa habiendo sido tentada y engañada, a su vez tentó y engañó a Adán conduciéndolos a la expulsión de al-jannah. Claramente el relato coránico de la caída difiere significativamente del relato bíblico y que la caída no significa en la tradición musulmana lo mismo que en la tradición vetero y neotestamentaria.”

- b) Abdul Rahman Al-Sheha enfatiza la importancia del vínculo matrimonial, pues Dios ha creado a la humanidad en parejas:

“Uno de los mayores signos de benevolencia, misericordia y poder de Dios es que ha creado a la humanidad en parejas para que entre sí, se reconforten, satisfagan sus necesidades y se ayuden. El Profeta (P y B) enfatizó la importancia del vínculo matrimonial, dijo: ¿Quién se case, completa la mitad de su religión, entonces que tema a Dios por la otra mitad. [Transmitido por Tabrani] (Rahman Al-Sheha, Abdul 41).

- c) Según Andrea Paula de Vita, la complementariedad de la pareja es enfatizada en el Corán de la siguiente manera:

“4:34 Los hombres están al cargo de las mujeres en virtud de la preferencia que Allah ha dado a unos sobre otros y en virtud de lo que (en ellas) gastan de sus riquezas. Las habrá que sean rectas, obedientes y que guarden, cuando no las vean, aquello que Allah manda guardar. Pero aquéllas cuya rebeldía temáis, amonestadlas, no os acostéis con ellas, pegadles; pero si os obedecen, no busquéis ningún medio contra ellas. Allah es siempre Excelso, Grande.”(<http://www.quranonline.net/html/trans/options/span/4.html>)

“Para concluir, quisiéramos detenernos brevemente en la Sura 4:: 34. Casi todos admiten que este texto está dirigido a los esposos, pero hay que señalar que está dirigido a los, ar-rijal” , (los hombres) y a las , an-nisa , (mujeres). El versículo se refiere a todos los hombres y mujeres de la comunidad islámica, indicado más claramente cuando se hace referencia a las acciones que se deben cumplir. Se encuentra la forma plural y no la dual, que pone de manifiesto que estos deberes y funciones tienen que ver con la función de la umma.

La palabra clave de este texto es, qawwamun, que ha tenido diversas traducciones como "protector", "amo", "señor" o "encargado de la mujer". Sin embargo qawwamun quiere decir "el que gana el pan" o "aquel que provee un medio para la subsistencia". Por ello podríamos pensar que el hombre debe tener la capacidad para proveer lo necesario y es, en todo

caso, una declaración normativa que pertenece al concepto islámico de la división del trabajo en una estructura familiar.

El pasaje siguiente comienza con un "por lo tanto": es decir, si el hombre cumple con la función que se le ha asignado, la de ser proveedor, la mujer entonces cumplirá también con sus obligaciones. La mayoría de las traducciones describen esta obligación como "obediencia al esposo". La palabra salihat que se traduce como "virtuosamente obediente" está relacionada con la palabra salahiat "capacidad" o "potencialidad" y no "obediencia". La palabra qanitat que sigue a salihat que es también traducida como "obediente" se relaciona a una bolsa para llevar agua de un lugar a otro sin derramarla. Si la especial capacidad de la mujer es la de tener hijos, es entonces como una bolsa con agua que debe llegar sin pérdida alguna a su destino. Son dos funciones complementarias, necesarias para mantener el balance en cualquier sociedad. Como solo la mujer puede tener hijos -función cuya importancia en la supervivencia de cualquier comunidad no puede cuestionarse- ella no debe tener la obligación de ganarse el pan, sino que esta función le corresponde al hombre (aunque no sea su esposo). Si los niños son la riqueza y el futuro de la umma, la importancia de proteger la función de tener hijos y criarlos es indudable."

Estos elementos deben tenerse en cuenta para analizar el desarrollo del sincretismo andino con la presencia del cristianismo.

B.- IDEAS SOBRE LA CONCEPCIÓN

En la mitología incaica tenemos un mito, el de Coniraya Huiracocha, en el cual se destaca entre otras cosas la importancia del esperma masculino en la concepción. El mito recogido por el religioso Francisco de Avila en Huarochiri es el siguiente, en terminos expresados por Medardo Purizaga:

“Hace muchísimo tiempo Coniraya Huiracocha vestido de andrajos iba recorriendo los pueblos, construyendo andenes, acequias, mejorando las chacras; en fin introduciendo la civilización, pues, “andaba por todas partes haciendo y ordenando diversas cosas”. Asimismo, continua Avila, había una mujer que era también huaca la cual se decía Cauillaca, y era hermosísima por cabo y juntamente doncella; y así que muy pretendida y solicitada de diversas huacas e ídolos principales, nunca quiso condescender con ninguno. Y que se puso una vez a tejer una manta al tronco y pie de un árbol lúcumo donde el sabio Coniraya halló ocasión de alcanzarla de esta manera: que haciéndose muy lindo y hermoso pájaro se subió en el lúcumo, donde tomando de su cimiento generativo le echó o metió en una lúcuma bien sazónada y madura y así lo dejó caer cerca de la hermosa Cauillaca la cual tomó y comió con mucho gusto al punto. Con lo cual quedó y se hizo preñada sin más obra de varón...El mito que proporciona Francisco de Avila es importante para el tema que estamos tratando. Nos prueba que en el imperio incaico se tuvo presente el papel que desempeña el esperma en la procreación...El mercedario Martín de Murua nos informa que en cierta época el inca ordenó “que los que derramasen la cimiento genital, fuesen echados del pueblo por un mes y, al principio del otro mes, volviese al pueblo, y que el pontífice o hechicero hiziese sacrificio por él y por los que durmiendo hubiesen hecho lo mismo, y primero entrasen desnudos en agua fría y así se lavasen”...Un tercer cronista que se manifiesta sobre este tema. Nos dice que Inca Roca manifestó a sus consejeros que tenía orden de su padre el sol “que para el aumento de los vivientes, que habían destruido las pestes y hambres pasadas, se

casase él y a su ejemplo los demás, con penas gravísimas que pusiese a el que perdiese el semen humano” ...Otro ejemplo de la importancia que se dio al acto sexual en su relación con la concepción, son los castigos que se imponían a los hechiceros “que causaban en las mujeres esterilidad y en los hombres impotencia para engendrar” (Purizaga, Medardo 1991: 16).

Aunque se requieren más estudios sobre este tema, era clara la importancia del espermatozoide en la mitología Inka, y conocido su rol en la reproducción humana.

Etnografías más recientes han permitido identificar las siguientes ideas alrededor de la concepción humana:

- a) Los pobladores de la pampa de Anta entienden la concepción del nuevo ser en el vientre materno, como una cosa natural y resultado de las relaciones sexuales del hombre con la mujer. Pero también se han encontrado versiones que señalan que una mujer puede embarazarse de dioses malignos como del Machu o Soq’a y del Phiru y el Pujyu. (Roca, Demetrio 2005: 245).
- b) La qolla reconoce que las relaciones sexuales realizadas bajo condiciones apropiadas pueden dar como resultado la concepción. (Bolton, Ralph; Bolton, Charlene 2013: 111).
- c) Aproximadamente la mitad de las entrevistadas creen que la concepción tiene lugar sólo si la mujer está menstruando cuando se realizan las relaciones. La otra mitad cree que la concepción resultará en cualquier tiempo menos durante la menstruación. (Bolton, Ralph; Bolton, Charlene 2013: 111-112).
- d) La qolla preferiría tener familias pequeñas y que la mayor parte de los embarazos no son deseados ni planeados...ellos creen que ese es el momento (la menstruación) en que la concepción tiene lugar...el

control de la población se ejerce mediante abortos e infanticidios. (Bolton, Ralph; Bolton, Charlene 2013: 128).

Aspectos que deben ser tenidos en cuenta en el diseño de programas de salud reproductiva pues no se corresponden con los conocimientos médicos actuales.

C.- IDEAS SOBRE EL EMBARAZO

Medardo Purizaga nos recuerda lo siguiente con respecto a estas ideas sobre el embarazo en el tiempo de los Inkas:

- a) Martin de Murua dice: *“En los partos de las mujeres, los maridos y aun ellas, solían ayunar, absteniéndose de particulares comidas...para que la criatura saliese a luz y sin lición ni fealdad ninguna. En igual sentido se pronuncia Bernabe Cobo cuando manifiesta que “algunas veces también ellas – se refiere a las parturientas – absteniéndose de particulares comidas”.* (Purizaga, Medardo 1991: 20).
- b) Existía la prohibición de “que las mujeres preñadas y que están con el mes no pasen por los sembrados”. Inclusive estaban prohibidas de ir a los lugares sagrados pues Guamán Poma nos informa que existía una ley que establecía”...que la mujer estando con su regla no entre en el templo ni al sacrificio de los dioses uacabilca y se entrare sean castigados...”...En este caso existe el tabú de las mujeres menstruantes y parturientas. Se tiene la creencia de que las mujeres en los estados anteriormente mencionados, están en una situación peligrosa que podría contagiar no sólo a las personas sino también al objeto o lugar que tocasen. Esta prohibición lógicamente cesaba cuando pasaba el imaginario peligro. Mientras tanto tenían que

someterse a ritos de purificación. Por ejemplo, recluirse en sus casas o en lugares apartados”. (Purizaga, Medardo 1991:22).

Tanto el ayuno, como la restricción de algunos alimentos, así como los ritos de purificación requieren más estudio, sobre todo para explorar si tienen alguna relación con el Corán o el Islam.

Investigaciones más actuales, han permitido conocer que:

- a) En todos los lugares estudiados, se dice que el feto humano está diferenciado en varón o mujer dentro del primer mes de la vida. (Arnold, Denise 1997: 30).
- b) Todas las sociedades hacen una diferenciación por sexos, en la sociedad andina esto es bastante marcado. En las ocho comunidades estudiadas esta diferencia se da incluso desde antes del nacimiento de la persona. Cuando una mujer va a tener un hijo varón, se sueña con frutas, en cambio si va a tener una hija mujer, sueña con flores. (Valderrama y Escalante 1997: 153).
- c) Los comuneros tienen expectativas sobre el sexo del hijo que va a nacer....En las comunidades... (Podemos generalizar esto para los Andes), se desea que el primer hijo sea mujer porque la mujer es taqe, es decir es despensa: es un ser que acumula cosas, las cuida, y permanece dentro de la casa. (Valderrama y Escalante 1997: 154).

D.- IDEAS SOBRE EL PARTO

Medardo Purizaga nos ilustra haciéndonos saber que la Luna era considerada “Reina del Cielo” y divinidad protectora de las mujeres en parto:

“A veces el parto puede resultar difícil. Para favorecerlo se realizaban en el Imperio Incaico no sólo ofrendas sino también los actos mágicos propiciatorios. Por eso las parturientas “hacían oración a las Guacas, para que el parto saliese a luz”. Otras veces, “la que estaba de parto, los enviaba a rogar orasen a la reina del cielo que así llamaban ellos a la luna, para que la alumbrase...”...En el Imperio Incaico se consideró a la luna como la divinidad protectora del parto. Así nos dice Blas Valera “La luna que era hermana y mujer del sol y que le había dado Illa Tecce parte de su divinidad y héchola señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas y del parto de las mujeres y reina del cielo” (Purizaga, Medardo 1991:24).

Al respecto, debemos precisar, que la frase “Reina del Cielo” también se aplicaba para la Luna en el Imperio Inka:

“La luna representaba al lado del sol, la causa primaria de la existencia de los Inkas...Recibía culto en un aposento del Coricancha...ahí se tenía la imagen y retrato de la Luna con un rostro de mujer..al encomendarse a ella la llamaban Mama Quilla, madre Luna o a veces Reina del cielo” (Galindo, Jesús 2009).

Pero desde muy antiguo, el término “Reina del Cielo” se aplicaba también para Isis:

“Ya en el mundo egipcio Isis se designa a Isis como “Reina del Cielo”, y este carácter continua bajo influencia griega...De esta manera, Isis es idéntica a Hera...También adquiere este carácter de reina celeste mediante su identificación con la Luna” (Marín, María s/d: 128).

Y luego la denominación ha ido cambiando de nombre en el tiempo:

“La Reina del Cielo ha ido cambiando de nombre: Diosa Luna, Artemisa, Diana, Virgen María”. (Wilson, Galo S/D: 111).

Y los judíos también llamaban Reina del Cielo a la Luna:

“Reina del cielo. Es el nombre que daban los judíos prevaricadores é idólatras á la luna, á quien consagraban un culto supersticioso. (Bergier, Nicolas-Sylvestre 1854: 54).

Murdock expresa lo siguiente con respecto a la frase “Reina del Cielo”:

“Alá, Nueva Versión de la Diosa Luna:

Esta descripción de los orígenes de Abraham significa que el judaísmo fue construido sobre muy antiguos mitos, de manera que ninguna de sus religiones descendientes, el cristianismo y el Islam, pueden afirmar verdaderamente que son de origen divino o "inspirado". En cuanto al dios del Islam, Alá, Walker tiene lo siguiente para decir (p. 22): "Más tarde ocurrió la masculinización islámica de la Diosa árabe, Al-Lat o Al-llat - la Allatu de los babilónicos - anteriormente adorada en La Kaaba en La Meca. Se ha mostrado que 'el Alá del Islam' fue una transformación masculina de 'la primitiva deidad lunar de Arabia'. Su antiguo símbolo, la media luna, todavía aparece en las banderas islámicas, aunque los musulmanes modernos ya no admiten ningún simbolismo femenino relacionado con el Alá totalmente patriarcal". En efecto, el Corán verifica el status de Alá como lunar o del cielo nocturno: "Recuerda el nombre de nuestro Señor mañana y tarde; en la noche adóralo: alábalo toda la noche".(Q 76:23) Y en Q 2:189: "Ellos te preguntan acerca de las fases de la Luna. Diles: 'Ellas son períodos fijados para la Humanidad y para la peregrinación'.

En Pagan Rites in Judaism (p. 97), Theodor Reik afirma, en un capítulo llamado "La Antigua Diosa Lunar Semítica":

"Todos los semitas tuvieron una vez un culto a la Luna como el poder supremo. Cuando Mahoma derrocó la antigua religión de Arabia, él no se atrevió a deshacerse del culto lunar en una manera radical. Sólo mucho más tarde él fue lo suficientemente poderoso para prohibir la

postración ante la Luna (Corán, sura 4:37). Antes de los tiempos islámicos la deidad lunar era el objeto más prominente de los cultos en la antigua Arabia. Las mujeres árabes todavía insisten en que la Luna es el padre de la Humanidad. "Sir G. Rawlinson remonta el nombre 'caldeos' a la designación de la antigua capital Ur (Chur), a ser traducido como adoradores de la Luna. El semítico dios Luna era 'la deidad especial y el protector de las mujeres'. Los babilónicos adoraban a la diosa Ishtar, que es idéntica con la gran diosa árabe y tiene el epíteto de 'Nuestra Señora'... Ella también tiene el título de 'Reina del Cielo', que realmente significa la Reina de las Estrellas. Ella tenía cuernos y era, como todas las diosas lunares, representada por una vaca celestial." (Murdock D.M.)

Es interesante que los Mandinka utilicen la palabra "Moon" de la siguiente manera:

"As in many other societies, the Mandinka word for menstruation is the same word used for "month" or "moon": kuro. Both the Mandinka and Islamic calendars use a 28-day month, which corresponds to the average length of a menstrual cycle." (Van de Walle, Etienne; Renne Elisha P. 2001:163)

Otro aspecto a investigar con mayor detenimiento es el siguiente:

"Cuando la mujer daba a luz un hijo varón, el Estado Incaico la premiaba. Así un cronista nos informa que "La mujer que pariese baron fuese premiada por ello". En verdad, el Estado Incaico a diferencia de los padres siempre tuvo preferencia por los hijos varones pues necesitaba soldados y agricultores para llevar a cabo su política imperial. Quizá esto nos explique porque el Estado entregaba al padre un topo al tener un hijo varón y medio topo si tenía una hija mujer. (Purizaga, Medardo 1991:25).

Este aspecto es importante, porque la etnografía muestra que en los Andes, las familias prefieren que el recién nacido sea de sexo femenino porque alegra la casa y da suerte, a diferencia del recién nacido de sexo masculino. Es posible, que ante esta situación, los Inkas hayan implementado una política de premiación a mujeres que tuvieran hijos de sexo masculino. Esto sería un ejemplo de como lo social va determinando lo biológico.

E.- EL BAÑO Y EL AGUA PURIFICADORA

Bernado Ellefsen, recoge la siguiente cita de Garcilazo con relación al baño del recién nacido y su acción purificadora:

“Como indica Garcilaso, a los recién nacidos los lavaban inmediatamente luego de nacer y, si era posible hacerlo en agua corriente, viva. Al hacerlo así, además de limpiarlos, se pretendía purificarlos; por eso es que se procuraba hacerlo con agua bien fría y corriente; tenía un valor de expiación y de endurecimiento para los sufrimientos que le esperaban en la vida, tal como era el sentir, de manera que lo hacían así fuese de noche. (Ellefsen, Bernardo 1989: 236).

El agua fue muy valorada en el Imperio Inka. A continuación, Medardo Purizaga nos narra su importancia con relación al nacimiento en el tiempo de los Inkas:

“Cuando nacía la criatura se le ponía de inmediato en contacto con el agua...”Tenían ansimesmo la costumbre así como acaban de parir irse a lavar al arroyo o río, a sí y a la criatura en naciendo”. Este acto ritual es el Upacuna o lavado de la cara. En los escritos de los Siglos XVI y XVII también encontramos datos sobre el baño completo o Armacuna. Así por ejemplo, Garcilaso nos informa que “luego que

nacia la criatura la bañaban con agua fría”...Es que dentro de esta mentalidad se tiene la creencia de que una de las formas de purificarse de las faltas contra los dioses, de las enfermedades y en general de todo mal, es por medio del agua. Se piensa que en el agua todo se disuelve, toda forma se desintegra y toda historia queda abolida. Nada de lo que ha existido hasta entonces subsiste después de una inmersión en el agua. Es por esto que las aguas poseen esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento. Y todo lo que en ella se sumerge, muere y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin historia. (Purizaga, Medardo 1991: 33-34)

El rol purificador del agua era importante en el nacimiento⁵¹¹, de ahí su importancia en el primer baño del bebé⁵¹², y su importancia purificadora se mantenía durante toda la vida⁵¹³. La importancia del agua como purificador era tan amplia que incluso el Inka la practicaba y era aplicable a las huacas⁵¹⁴, por su poder de quitar los pecados⁵¹⁵.

⁵¹¹. Observamos pues que el empleo del agua en el nacimiento tiene un significado especial...todo lo que se sumerge en el agua, sale de ella “como un niño sin pecado y sin historia”. Es por esto que al recién nacido se le somete al upacuna o al armacuna.(Purizaga, Medardo 1991: 35).

⁵¹². El primer baño cumple pues en culturas del mismo nivel que la incaica, una finalidad de profilaxia pecaminosa. Es que el infante ha estado unido al cuerpo de la madre. Se cree que en este caso – y ya es una creencia mágica por contagio – que las cosas que estuvieron juntas continúan actuando entre sí a distancia. En este caso existe el peligro de que la contaminación pase al recién nacido. Es por eso, que para liberarlo de todo mal, de toda enfermedad, de toda falta, nada mejor que someterlo al upacuna o al armacuna, practicas rituales por las que quedaba purificado. (Purizaga, Medardo 1991: 36).

⁵¹³. El contacto con el agua sea el Upacuna o el armacuna, se iniciaba con el nacimiento y continuaba a través de la existencia del ser humano. En efecto, en la Citua o fiesta de la expulsión de los males y enfermedades los pobladores de la ciudad sagrada, el Cusco, iban a bañarse según Molina el cusqueño a los ríos Quiquijana, Aporimac, Pisaj y Cusibamba. Así mismo los participantes en el rito de la pubertad o Huarachicuy iban a Calispuquio con la finalidad de purificarse de sus faltas e impurezas por medio del agua, aumentando de esta manera su potencial de vida y de creación.(Purizaga, Medardo 1991: 34).

⁵¹⁴. Tanta importancia tuvo el agua como medio purificador en el Imperio Incaico, que aún la misma Huaca Huanacauri, la más importante por estar relacionada con el origen legendario de los Incas, también se le sometía a esta práctica purificadora. Un autor del Siglo XVI nos informa que “Los que tienen a su cargo la Huaca llamada Huanacauri...justamente con el sacerdote de ella lavaban la dicha huaca y la calentaban con el sancó...”...Incluso al Hijo del Sol, el Intip Churin, el poderoso señor de la

Al respecto es pertinente el aporte de Laura Galvan, sobre el rol purificador del agua en diferentes religiones:

“En la mayoría de las religiones el agua es sinónimo de purificación, considerándola capaz de limpiar los pecados y aliviar las tribulaciones, esta concepción está presente en el Judaísmo, Hinduismo y Catolicismo (3). En el Islam el ritual de la ablución que precede a las oraciones obligatorias es un reflejo claro de esta cualidad purificadora”.

Esta función purificadora del agua, también fue aceptada en el imperio Inca, y continúa su vigencia hasta la actualidad⁵¹⁶.

tierra también se sometía al acto purificador por medio del agua. Por eso, “el Inca hacía cierto lauatorio para acuar de limpiarse de sus culpas” (Purizaga, Medardo 1991: 34).

⁵¹⁵ . Bartolomé de las Casas confirmando lo anteriormente dicho nos informa que:

“Hacían una ceremonia como penitencia cuando se hallaban haber ofendido en el algún pecado, y esta era, que se iban al río y se desnudaban y lavaban todo, creían, como ya es dicho, muchas naciones, que las aguas tenían virtud de quitar y lavar los pecados”. (Purizaga, Medardo 1991: 35)

⁵¹⁶ . Es sumamente importante anotar la función que cumple el agua, mediante el baño que se le da al recién nacido en el rito del nacimiento; Medardo Purizaga en su trabajo sobre el nacimiento le da el siguiente significado al primer baño, al que es sometido el recién nacido poco después del alumbramiento: “...el primer baño, cumple, pues, en culturas del mismo nivel que la incaica, una finalidad de profilaxis pecaminosa. Es que, el infante ha estado unido al cuerpo de la madre. Es un ser humano, y como tal, peca contra los dioses. Se cree en este caso – y ya es una creencia mágica por contagio- que las cosas que estuvieron juntas continúan actuando entre sí a distancia. Puede suceder que la madre no ha podido purificarse de sus pecados a tiempo; en este caso, existe el peligro de que la contaminación pase al recién nacido”...Evidentemente, el agua cumplía una función purificadora en la cultura incaica, la evidencia la encontramos en la siguiente información del padre De las Casas: “...Hacían una ceremonia como penitencia cuando se hallaban haber ofendido en el algún pecado, y esta era, que se iban al río y se desnudaban y lavaban todo. Creían, como ya es dicho, muchas naciones, que las aguas tenían virtud de quitar y lavar pecados”...Pero referente al primer baño que recibía el recién nacido, Garcilaso nos dice: “...Luego que nacía la criatura la bañaban con agua fría para envolverla en sus mantillas, y cada mañana que lo envolvían lo habían de lavar con agua fría, y la más veces puesta al sereno...En Garcilaso hallamos una información referente a la función del baño en general, pero no precisa el significado del primer baño con exactitud: “...y cuando la madre le hacía mucho regalo, tomaba el agua en la boca y le lavaba todo el cuerpo, salvo la cabeza, particularmente la mollera, que nunca le llagaba a ella. Decían que hacían esto por acostumbrarlos al frío y al trabajo, y también porque los miembros se fortaleciesen”. (Gonzales y Galdo 1976: 30 - 32).

F.- EL CORTE DE CORDON UMBILICAL

Medardo Purizaga nos recuerda la importancia del cordón umbilical en el Imperio Inka de la siguiente manera:

“Al recién nacido se le cortaba el cordón umbilical y se guardaba con mucho cuidado...El corte de cordón umbilical es otro caso de simpatética conexión con el cuerpo después de haber sido separado físicamente de él. Tan íntima se concibe la unión, “que la fortuna de los individuos y su buena o mala suerte en la vida suelen suponerse ligados con una u otra de estas porciones de sus personas; así que si son bien conservados y tratados el cordón umbilical o las secundinas, su suerte será próspera, pero si pierde o son maltratados sufrirán las consecuencias de ello”...Garcilaso de la Vega nos informa que “cuando al nacer los niños les cortaban el ombligo dejaban la tripilla larga como un dedo, la cual después se le caía, guardaban con grandísimo cuidado y se lo daban a chupar al niño en qual quiera indisposición que le sentían. Había de ser la propia porque la ajena...no le aprovechaba”. (Purizaga, Medardo 1991: 40).

G.- LA QUIRAO CHICUY

Según Medardo Purizaga, a través de este mecanismo se presentaba a los recién nacidos a la divinidad:

“Era la presentación de la huahua a la divinidad...Consistía la ceremonia en el acto de colocar a la criatura al cuarto día de haber nacido en una cuna o quirao...Aquí se hace la presentación del niño a las huacas. Más tarde cuando se realiza el ruptu chicuy o primer corte

de pelo se le presenta a los familiares. Tiempo después al realizarse el rito de la pubertad, se presenta al joven a la comunidad... Sobre la primera presentación, es decir, la presentación a las Huacas, es bastante significativo el párrafo de Hernando de Avendaño cuando dice en sus Sermones que, en las cunas “se graban o se pintan los ídolos de su devoción, a los cuales recomiendan la crianza de sus hijos y los dedican al ídolo pidiéndole la misma cosa”. (Purizaga, Medardo 1991: 44).

A este procedimiento también se le conoce como Ayusca⁵¹⁷. Asimismo, al cuarto día se presentaba el recién nacido a los familiares, quienes le brindaban regalos:

“Al cuarto día de haber nacido tenía que colocarse al niño – o niña – en la cuna. En este momento desfilaban los parientes más cercanos en torno suyo, presentándoles sus saludos y los regalos que para tal efecto habían llevado. Se invocaba a los seres tutelares de la familia solicitando la protección de la criatura. Terminaba el acto con el consumo de acja, la bebida quechua por excelencia... Tal ceremonia aún subsiste en nuestros días. En muchos hogares de la Costa y, especialmente de la sierra, se acostumbra llevar regalos al familiar o amistad que ha tenido un descendiente. (Purizaga, Medardo 1991: 44 -45).

Gonzales y Galdo narran esta ceremonia de la siguiente manera:

“Se acostumbraba al cuarto día después del nacimiento, realizar una pequeña ceremonia, en la cual se le colocaba en la cuna..., en esta oportunidad los padres presentaban al niño dentro del círculo de sus

⁵¹⁷ . Ayusca: El nacimiento era festejado durante varios días...Cristóbal de Molina, el cusqueño, manifiesta que la palabra “ayuscay” está más bien relacionada con una ceremonia especial que forma parte del ritual del nacimiento. En efecto, el cronista antes mencionado dice: “El ayuscay: era que cuando paría la mujer, el cuarto día ponían las criaturas en la cuna que llaman quirao. Es decir, que ayuscay se refiere al hecho de colocar a la criatura en la cuna. La tradición andina establece que se realiza al cuarto día. (Purizaga, Medardo 1991: 6)

familiares y amigos más allegados, los cuales portando regalos que ofrecían al recién nacido hacían invocaciones y buenos deseos por el futuro de la criatura. Este acto de presentación del niño ante los miembros de la institución familiar y amigos, representaba el primer contacto del individuo con su grupo social primario que estaba cultural y socialmente establecido ya que se realizaba en todos los casos de nuevos nacimientos sin diferencia de clase social. El acto en general recibe el nombre de Aylluskay, tal como nos informa Cristóbal de Molina: "...El ayuscay era que cuando paría la mujer, el cuarto día ponían las criaturas en la cuna que llaman quirao; y en este día llamaban a los tíos y parientes para que lo viesen, y venidos bebían aquel día, pero no porque hiciesen otra ceremonia ninguna...Con motivo del Aylluskay los padres del niño generalmente le ponían un nombre provisional relacionado con alguna característica física o con las circunstancias en las cuales nació; este nombre no era escogido con mucho cuidado ya que en el futuro cuando el niño crecía le era asignado un nombre en forma definitiva, tal como podemos comprobar en la cita del padre Bartolomé de las Casas: "...Había costumbre entre todas aquellas gentes de mudar tres veces los nombres: uno ponían al niño o a la niña cuatro días de nacido, el cual era puesto ab evento (conviene a saber), por alguna cosa que a él o a otros aquel tiempo acaeciese". (Gonzales y Galdo 1976: 33 - 35).

H.- IMPOSICION DEL NOMBRE ⁵¹⁸

En el Imperio de los Inkas, las personas recibían tres nombres en diferentes momentos de su vida:

“Bartolomé de las Casas que si bien es cierto no vino al Perú pero estuvo bien informado sobre los Incas establece en uno de sus escritos que estos nombres eran tres:

Uno ponían al niño o a la niña de cuatro días de nacido, el cual era puesto ab evento (conviene saber)(sic) por alguna cosa que a él o a otros aquel tiempo acaeciese. El segundo, en llegando el niño a los ocho años y entonces le trasquilaban los cabellos y poníanle aquel nombre que su madre o su abuelo había tenido cuando niño. La tercera mutación del nombre acostumbraban hacer a los diez y ocho y trasquilábalo otra vez, poníanle nombre comúnmente de su padre o abuelo y con este se quedaba”. (Purizaga, Medardo 1991: 47).

Aunque algunos señalan que los tres nombres eran aplicados a los miembros de la nobleza, y no para el pueblo, lo que puede marcar una diferencia étnica o social entre los Inkas:

“Tal vez solo para los miembros de la nobleza existiría la costumbre de imponerles tres nombres, pues una fuente quinientista sostiene que: “Esto de los nombres ya era cosa antigua entre estas gentes mudarlo tres veces: uno cuando nacían y el segundo cuando eran los niños grandecillos y el tercero cuando se armaban caballeros; pero el

⁵¹⁸, La imposición del nombre, que acompaña al corte de cabellos y uñas, determina el paso a una vida más individual o independiente; el nombre mismo significaba la ubicación del niño dentro del grupo familiar como participe individual e interactuante dentro de la compleja gama de relaciones familiares. Por otro lado, el nombre simbolizaba la individualidad de la persona dentro de su grupo social y dentro de la sociedad en su totalidad. (Gonzales y Galdo 1976: 68-69).

común pueblo no lo mudaba más que dos veces”. (Purizaga, Medardo 1991: 48).

La importancia del primer nombre se da porque a partir de ese momento se le reconoce como ser humano:

“En otras culturas donde existe esta costumbre, se impone el nombre a los pocos días de nacida. Esta tiene que realizarse con gran ceremonial pues el mero hecho del nacimiento no completa necesariamente el paso del niño de la condición de feto a la de un miembro de la familia o de la comunidad. Es por esto que algunos pueblos “...creen que debe realizarse una presentación formal al pueblo y a los espíritus”. Esta presentación se hace indudablemente, con motivo de la imposición del nombre. En Africa, por ejemplo, los miembros de la tribu Ashanti imponen el primer nombre a los ocho días de nacida la criatura. A partir de entonces recién es considerado como un ser humano genuino. (Purizaga, Medardo 1991: 48-49).

Y su significado tendría un contenido mágico religioso y totémico:

“¿Pero este primer nombre que significado tiene? Las casas dice que “..el cual era puesto ab evento (conviene saber) (sic) por alguna cosa que a él o a otros aquel tiempo acaeciese”. Es decir tiene un significado mágico religioso y totémico. Si tenemos presente a José de Arriaga (“el apellido de Huaca que le dio diciendo que guarde al niño, que allí durmiere..”) se confirma nuestro planteamiento. Y si esto fuera poco, Cieza de León sostiene que “Los nombres que les ponen y ellos usan son nombres de pueblos y de aves o yerbas o pescado”. (Purizaga, Medardo 1991: 50).

I.- EL NACIMIENTO ⁵¹⁹

El nacimiento, más que un momento aislado, era parte de un proceso que se inicia desde la concepción y se prolonga hasta luego del nacimiento:

“El nacimiento – el primer rito de pasaje – es de trascendental importancia para un mejor conocimiento de la sociedad incaica. Teniendo en cuenta que tal acontecimiento “va acompañado por ritos que se inician desde antes de nacer la criatura” podemos agruparlos en forma provisional de la siguiente manera:

La concepción.

El embarazo.

El parto.

El corte de cordón umbilical.

El agua purificadora.

La colocación de la criatura en la cuna.

La imposición del primer nombre.

La deformación craneana. (Purizaga, Medardo 1991:12).

Es de resaltar, la valoración que tenían los llamados hijos del rayo o del trueno, como se describe a continuación:

- a) *“Cuando las mujeres daban a luz mellizos se creía en el Incario que había sido procreado por alguna divinidad. A veces se identificaba al*

⁵¹⁹ . La mayoría de autores que han escrito sobre la vida del hombre en la sociedad incaica, consideran el primer corte de pelo y uñas, como el primer rito de pasaje socialmente establecido. De acuerdo a la información obtenida de los cronistas, esta ceremonia vendría a ser el segundo rito de pasaje, siendo el primero, el nacimiento. (Gonzales y Galdo 1976: 59).

autor de la concepción milagrosa. Cuando nacían mellizos – chucchos en runa simi – se creía que eran hijos del rayo. Si morían de pequeños, por el hecho de haber sido concebidos milagrosamente, se convertían en objeto de adoración. Si crecían, se dedicaban a ejercer prácticas mágico-religiosas. Al respecto, Jose de Arriaga nos informa que “los cuerpos chucchos y por otro nombre CURI que es cuando nacen dos de un vientre, si mueren chiquitos los meten en unas ollas y los guardan dentro de casa, como una cosa sagrada, dicen que el uno es hijo del rayo...” (Purizaga, Medardo 1991: 17).

- b) *“Otras veces acontecía que cuando la mujer estaba dando a luz y se escuchaba el ruido del trueno “decían que la criatura que nacía era hijo del trueno y así se aía de dedicar a su servicio...”...Incluso había casos en que se fingía la concepción milagrosa. Los hijos reconocían como padre al trueno y rayo, ya no porque nacían mellizos, no tampoco porque “tronaba” el trueno sino “porque sus madres decían abían consebido del trueno y parido del”. (Purizaga, Medardo 1991: 17).*

Resaltamos esta descripción, porque el Corán contiene lo siguiente con respecto al rayo y al trueno, requiriéndose más datos para un mejor análisis:

“AZORA XIII. EL TRUENO

9 Dios sabe lo que encierra cada hembra y lo que disminuye o aumenta el utero durante la gestación... 14 El trueno y los angeles, por su temor, cantan su alabanza. Envía los rayos y alcanza con ellos a quien quiere, mientras los hombres discuten acerca de Dios. Él es terrible en el poderío. (Vernet, Juan 2009: 250).

En la sociedad inca, se tenía la creencia de que el niño es la reencarnación de un espíritu ancestral ⁵²⁰, por lo que desarrollan un conjunto de acciones orientadas a asegurar un adecuado ciclo prenatal y post natal⁵²¹.

J.- DEFORMACION CRANEANA⁵²²

Recordemos, que durante el Imperio Inka, una de las ceremonias del ciclo vital, eran las ceremonias de deformación craneana asociadas al nacimiento, sobre las que Bernabé Cobo señala:

“Usaban algunas naciones en naciendo la criatura, formarle la cabeza en diferentes figuras con muchas supersticiones y tanto rigos, que algunos niños morían del dolor que padecían, y a no pocos hacían saltar los sesos o quedar siempre enfermos y lisiados. Desproporcionaban desta suerte la hechura del hombre, y no contentos con las cabezas que Dios les dio, querían enmendar la naturaleza humana y dar a sus cabezas el talle que más les agradaba; y cuanto con mayor desproporción y disformidad quedaban, tanto lo juzgaban por más gala y gentileza.

⁵²⁰ . En su forma más corriente se expresa la creencia de que el niño es la reencarnación de un espíritu ancestral que se ha introducido en el vientre de la madre para ser reengendrado. (Gonzales y Galdo 1976: 21-22).

⁵²¹ . El inicio de la existencia del hombre en la sociedad incaica está marcado por un conjunto de actividades y actos orientados a asegurar un adecuado ciclo pre-natal; luego del alumbramiento del nuevo ser se quería augurarle una feliz existencia en el mundo terrenal, incorporarlo definitivamente a la sociedad. En el desarrollo del ciclo vital del hombre en la sociedad incaica, ubicamos el nacimiento como el primer rito de pasaje que tiene que ser superado por el hombre, y a través de la información que nos proporcionan los cronistas tenemos testimonios de patrones relacionados al nacimiento que determinan la práctica de actividades orientadas a crear circunstancias favorables para un buen desarrollo pre-natal y post-natal del nuevo ser. (Gonzales y Galdo 1976: 19-20).

⁵²² . Un cronista indio manifiesta que Manco Capac “había mandado que atasen las cabezas de las criaturas, para que sean simples y sin animo, porque como los indios de gran cabeza y redondo suelen ser atribidos para cualquier cosa, mayormente son inobedientes...” (Purizaga, Madardo 1991:56).

Unas naciones les hacían anchas de frente, apretándolas, para darles esta forma, con unas tablillas fuertemente liadas. Los collas formaban la cabeza larga y puntiaguda, con tanto extremo, que pone admiración ver los viejos que yo alcancé con aquel uso de la gentilidad, y esto hacían porque usaban ellos de unos bonetes de lana, llamados chucos a manera de morteros o de sombreros sin faldas, muy altos y puntiagudos, y porque mejor cayesen y ajustasen, formaban la cabeza al molde del tocado y no el tocado a proporción de la cabeza; y para dar esta figura a las cabezas de los niños, las liaban y apretaban con vendas y las traían así hasta edad de cuatro o cinco años, que ya quedaban endurecidas y amoldadas a su tocado, largas, ahusadas y sin colodrillo. Decían ellos que ponían deste talle las cabezas porque fuesen más sanos y para más trabajo, y hacínales el primer bonete con muchas ceremonias y supersticiones, así en el hilar la lana como en el tejerla.

Al cuarto día que había nacido la criatura, la ponían sus padres en su cuna, dicha quirau, y llamaban a sus deudos para que la vieses, y venidos a ver al sobrino, bebían aquel día sin hacer otra ceremonia. La hechura desta cuna es un lecho del tamaño de la criatura, hecho de tablas o varas, como un barco con cuatro pies, los dos delanteros un palmo alto, y los otros dos un poco más cortos. Ponen sobre este lecho alguna manta doblada para que esté blando, sobre que echan la criatura y la lían y atan blandamente con la cuna, para que no se caiga; encima de la cabecera tiene dos arcos cruzados de un palo delgado y correoso, y otro arco menor a los pies; y cubierta la cuna con una manta por encima destes arcos, queda en hueco la criatura. A la cual, mientras mama, traen siempre las madres en su cuna a cualquiera parte que vayan, aunque sea a la iglesia. Cargándola sobre las espaldas, cogida de una manta, que, dando vuelta con sus cabos por los hombros, los atan encima del pecho; y cuando paran y se asientan, bajando de allí a la cuna, la ponen en el

suelo sobre los pies que tiene; y mecerla es menearla un poco a uno y otro lado sin mudarla del lugar en que está sentada” (Cobo, “Historia del Nuevo Mundo”, en Obras del Padre Bernabé Cobo, libro decimocuarto, capítulo VI, pp. 245-246). (González Carré, Enrique, del Pino-Díaz, Fermín 2013:67-68).

K.- EL PRIMER CORTE DE PELO ^{523, 524, 525.}

En el Imperio Inka, tanto el rito de corte de pelo y designación del nombre, se realizaba de manera diferenciada en la nobleza y en los runas. En ambos casos estaba asociada a la práctica del destete. Cieza de León lo expresa de la siguiente manera para el caso de los runas:

“Una cosa noté en el tiempo que estuve en estos reinos del Perú, y es que en la mayor parte de sus provincias se usó poner nombre a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les duran hasta ser de diez o doce años, y deste tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que establecido por semejantes casos, juntándose la mayor parte de los

⁵²³ . El nombre que se daba a esta ceremonia es el de *riçutuchikuy*...El corte de pelo se realizaba en la sociedad incaica en la época del llamado “destete”...El cronista Garcilaso de la Vega nos dice al respecto: “...destetabanlos de dos años arriba y les trasquilaban el primer cabello con que habían nacido, que hasta entonces no tocaban en él, y les ponían el nombre propio que había de tener, para lo cual se juntaba toda la parentela, y elegían uno dellos para padrino del niño, el cual daba la primera tijerada al ahijado”. (Gonzales y Galdo 1976: 62).

⁵²⁴ . Los cabellos y las uñas cortados eran guardados por los padres, ya que se tenía la creencia que una tercera persona que tuviera interés en hacer algún daño a la criatura podía hacer, mediante la utilización de los cabellos y las uñas, para practicar actos de brujería que podían ensombrecer el futuro de la criatura. (Gonzales y Galdo 1976: 69).

⁵²⁵ . El corte de los primeros cabellos y las uñas es, evidentemente, una ceremonia que marca el inicio de una nueva etapa en la vida del hombre dentro de la sociedad incaica, estableciendo la asignación de un nuevo status al niño y determinando el surgimiento de las primeras relaciones sociales y de parentesco que tienen profundas y complejas implicancias. (Gonzales y Galdo 1976: 72).

parientes y amigos del padre, adonde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta, y después de ser pasado el regocijo, uno de ellos, el más anciano y estimado, tresquila al mozo o moza que ha de recibir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos, guardan con gran cuidado. Los nombres que les ponen y ellos usan son nombres de pueblos y de aves, o hierbas o pescado. Y esto entendí que pasa aquí, porque yo he tenido indio que había por nombre Urco, que quiere decir canero, y otro que se llamaba Llama, que es nombre de oveja, y otros he visto llamarse Piscos, que es nombre de pájaros; y algunos tienen gran cuenta por llamarse los nombres de los padres y abuelos. (Cieza de León, Crónica del Perú, primera parte, capítulo LXV, pp. 200-201. Edición PUCP, 1984) (González Carré, Enrique; Del Pino-Díaz, Fermín 2013: 72-73).

Un antecedente de este rito de pasaje lo encontramos en el rito del rutuchicuy que se practicaba en el tiempo de los Inkas:

“Este consistía en cortarle al niño los primeros cabellos y uñas, y otorgarle un nombre individual – aunque no definitivo – que permita individualizarlo como miembro de la familia y también iniciarlo en la educación, con conocimiento o habilidades propias de la edad temprana y que se desarrollaban en el seno familiar” (González Carré, Enrique; Del Pino-Díaz, Fermín 2013: 14-15).

Llama la atención que el primer corte de pelo también es un rito musulmán:

“Shaving the child’s head then anointing the child’s head with saffron is done. Then it is prescribed to give in charity gold or silver equal in weight to the hair. This does not have to be done by actually weighing the hair; if it is too difficult to do that, it is sufficient to estimate the weight and give paper currency equivalent to the price of

that amount of gold or silver."
https://en.wikipedia.org/wiki/First_haircut).

Este ritual también se realiza en múltiples culturas alrededor del mundo: China, India, Mongolia, Polonia, Ucrania, Polinesia, Apaches en Estados Unidos, Afrocaribeños, Yazidi en Irán, judíos ortodoxos, etc.

Pero, el ritual de corte de pelo y uñas también es un ritual soninke, del que los Mandinka forman parte:

"Su tratamiento se hace diciendo con un tono dulce: Shhhh... Calmate. En el caso de las uñas, luego de cortarlas, estas pueden ser tiradas o enterradas., depende las personas, pero los cabellos deben ser enterrados porque si se comen pueden terminar locos. En Dalla, se entierran los pelos con el fin de sustraer la acción que puede ser un jinna. Los cabellos cortados deben ser enterrados en un hueco con el fin de que la persona no se los coma, sino se volverá loco. Los primeros cabellos pueden ser enterrados. "Santo Padre" describe este gesto como un sacrificio de una oveja. La literatura señala que dos partes del cuerpo pueden servir para la confección de un amuleto muru (pedazo de prepucio y sus primeros cabellos)" (Razy, Elodie 2007: 57, 97, 156, 157, 170).

Sobre el mismo rito, Martin de Murua dice lo siguiente:

"En tiempos señalados y con ciertas ceremonias, aguardando tal edad, que comúnmente era cuando sus hijos tenían en pie, y los destetaban, los solían trasquilar, que ellos dicen el rutuchico, juntándose toda la parentela y, después de haber comido, traían al muchacho por todos lo que allí estaban, y cada uno le ofrecía, conforme su posibilidad, plata, oro, ropa, lana, algodón, y así lo trasquilaban, y luego bebían y danzaban toda la noche, y esta ceremonia era para consagrar la criatura y dedicarla por hija del Sol, y para pedir que aquel niño viva rico y próspero y suceda a sus padres

(Murua, *Historia General del Perú*, libro segundo, capítulo XXXV, pp. 428-429) (González Carré, Enrique; Del Pino-Díaz, Fermín 2013: 73).

Bernabé Cobo describe el rito de la siguiente manera:

“Cuando destetaban a los niños, hacían una fiesta muy célebre desta manera: convidaban a los parientes y amigos, los cuales juntos, bailaban y bebían con gran contento; y acabado el regocijo, el tío del niño más anciano y estimado lo trasquilaba y cortaba el primer cabello y las uñas, las cuales con el cabello guardaban con gran cuidado, y le daban el nombre que había de tener hasta que fuese de edad, lo cual hecho, le ofrecía algún don, y tras él le iban ofreciendo los demás parientes y amigos de sus padres. Lo que le ofrecían era plata, ropa, lana y otras cosas semejantes. Con esta ceremonia consagraban los niños al Sol, pidiéndole viviesen con prosperidad y sucediesen a sus padres; a los cuales, en pudiendo serles de alguna ayuda (y era bien temprano), los servían así en las necesidades domesticas como en la labor del campo y guarda del ganado, así muchachos como muchachas, y no tenían más educación, en alguna disciplina y cultura de su ingenio, que seguir cada uno la profesión y modo de vivir de sus padres.(Cobo, Bernabé, “Historia del Nuevo Mundo”, en Obras del Padre Bernabé Cobo, libro decimocuarto, capítulo VI, p. 246).

Sobre la lactancia materna, Garcilaso dice:

“...Si la madre tenía leche bastante para sustentar su hijo, nunca jamás le daba de comer hasta que lo destetaba, porque decían que ofendía el majar a la leche y se criaban hediondos y sucios”. (Gonzales y Galdo 1976: 37).

Como hacen notar Gonzales y Galdo, muchas de las prácticas inka, aun continúan realizando en la actualidad⁵²⁶.

Las formas y los procedimientos que se siguen en la actualidad para la realización de la ceremonia del corte de pelo son las mismas en los fundamental y esencial...si comparamos una forma actual con la que se acostumbraba en el antiguo Perú, comprobaremos que las diferencias son mínimas...En las comunidades situadas al sur de Ayacucho, el corte de pelo se realiza aproximadamente cuando el niño ha cumplido tres años de edad...El padrino hará circular un “mate” – en el que previamente ha depositado una suma de dinero – entre todas las personas que le han cortado el pelo al niño y luego entregará la suma obtenida en la colecta a sus padres, quienes la tomarán como un “capital” que puede ser invertido por ellos, aunque el objetivo es que los padres del niño le entreguen ese dinero una vez que contraiga matrimonio...Una vez efectuado el corte de pelo, le cambian el “wali” (falda) con que hasta ese momento se vestía el niño y le colocan su “wara” (pantalón) que usará cotidianamente luego. Este cambio de vestimenta simboliza el hecho de que el niño ya es un “qaricha” (hombrecito) luego de pasar la ceremonia del corte de pelo...Las trencitas y uñas que le cortan al niño, así como los dientes de leche que se le caen, no deben ser botados porque en la “otra vida” Dios les va a pedir “cuentas” sobre dichos elementos a los niños una vez que mueren. (Gonzales y Galdo 1976: 75-76).

⁵²⁶ . Es muy interesante observar que muchas de las costumbres relacionadas con el nacimiento, que se practicaban en la sociedad incaica, las podemos todavía encontrar en muchos pueblos andinos. Esto se debe evidentemente a una tradicionalidad de los patrones culturales de las sociedades andinas: “...y lo tradicional es lo que más tarda en desaparecer a través de las vicisitudes de los pueblos. (Gonzales y Galdo 1976: 39).

L.- WARACHICUY Y QUICUCHICUY ⁵²⁷, ⁵²⁸

Antiguamente, durante el imperio de los Inkas se realizaban ritos de adultez, como el Warachicuy entre varones y Quicuchicuy entre mujeres.

“El quicochicuy era un ritual de carácter individual que celebraba la primera menstruación de una joven y la convertía en una mujer con capacidad de reproducirse. La ceremonia era de ámbito familiar, con aislamiento y ayuno de la joven por tres días, en compañía de su madre y algunos familiares. A continuación, luego de haberse purificado exteriormente mediante un baño especial, era vestida y peinada como mujer adulta y presentada ante todos sus parientes. Después el tío, hermano de su madre, le ponía un nuevo nombre de persona adulta, con el que sería reconocida. En los siguientes días, su madre y sus tías le terminaban de enseñar lo que era propio de una mujer adulta: tejer, cocinas, bailar, cantar y otras habilidades propias de su nuevo rol social.

En la ceremonia del Warachicuy, los hombres jóvenes eran reconocidos como adultos. La ceremonia del warachicuy consistía en un ritual de carácter colectivo celebrado durante la fiesta del Cápac Raymi, que da inicio al verano. Grupos de jóvenes hacia los dieciocho años, aproximadamente, eran sometidos a pruebas de fortaleza física,

⁵²⁷ . La pubertad en el tiempo de los Incas, tenía especial significación social, ya que determinaba el paso definitivo al status de adulto a través de especiales ceremonias, que servían para dar mayor significación al nuevo estado. La pubertad viene a ser el tercer rito de pasaje, que tiene que ser superado por los adolescentes de ambos sexos, para poder ocupar la situación de adulto y poder empezar a desarrollar una conducta determinada con relación al nuevo lugar que ocupará en la sociedad. (Gonzales y Galdo 1976: 81).

⁵²⁸ . Si el corte de pelo es una presentación e incorporación del nuevo ser en el grupo social, las ceremonias de la pubertad vendrían a tener la función de presentación e incorporación a la sociedad incaica considerada como una totalidad. (Gonzales y Galdo 1976: 102).

de rapidez en las carreras y de control sobre sus apetitos. Se evaluaba su resistencia a condiciones de vida duras, su responsabilidad como tributarios y servidores del Estado inca y la práctica de una conducta disciplinada y austera. A los jóvenes de la nobleza y del pueblo que cumplían satisfactoriamente con las pruebas se les colocaba la wara, un taparrabo especial, una especie de trusa que identificaba a los varones adultos.” (González Carré, Enrique, del Pino-Díaz, Fermín 2013:15-16).

Actualmente, estos ritos de adultez, ya no se realizan en Ninamarca, Cusco. Pero el rito del warachikuy esta relacionado con prácticas mandinka (Mali - Africa). ⁵²⁹

LL.- LA MUERTE ⁵³⁰, ⁵³¹ Y LA INMORTALIDAD ⁵³² DEL ÁNIMA Y LA RESURRECCION UNIVERSAL

Gonzales y Galdo nos presentan las siguientes ideas sobre la muerte en el incanato:

⁵²⁹ . En la actualidad se han perdido varias de las costumbres que se practicaban con motivo de la pubertad y la adolescencia en el antiguo Perú. (Gonzales y Galdo 1976: 105).

⁵³⁰ . La regeneración cíclica de las formas de vida incorpora la muerte como complemento del nacer. En tal sentido, la muerte no se concibe como absoluta cesación de la vida...En realidad quien muere pasa a otra forma de vida: la del alma, y en esa condición no está ajeno al juego de fuerzas ni la “conversación” o intercambio de señales que vincula la comunidad y el cosmos en general. La conversión en nada no se concibe, lo cual amplía la noción de comunidad a los antepasados y también, por cierto, a los que vendrán. (Depaz, Zenon 2005: 61).

⁵³¹ El movimiento cíclico de regeneración de las formas de vida propicia diversos momentos, algunos más favorables que otros para el apareamiento, el parto, el descanso o aún la muerte. (Depaz, Zenon 2005: 63).

⁵³² . El ser del hombre andino no es de un ser para morir. Es más, su concepto de la muerte es distinto al del occidental. La muerte para él es el cumplimiento de un ciclo vital y el cambio de una pacha a otra. El hombre andino ama la vida, su familia, la tierra y su casa de campo como cualquier agricultor del mundo, y ante el peligro inminente de perder la vida, sabe que primero debe proteger su vida y su ayllu. (Mejía, Mario 2005: 97).

- a) “Luego cumpliendo una serie de funciones relacionadas con las de los vivos, la persona continuaba en existencia, “vivía” en ese mundo extraterrenal cuya puerta de acceso era la muerte. Los cronistas refieren que, al morir una persona en la sociedad incaica, no abandonaba a su grupo social, sino que simplemente dejaba de asumir ciertos deberes y derechos de su vida terrenal, para hacerse cargo, ya en la otra vida, de otras obligaciones cuya influencia alcanzaba al mundo de los vivos.” (Gonzales y Galdo 1976: 142).
- b) En todas las sociedades humanas, del pasado y del presente, incluida la sociedad incaica, hubo y hay la creencia que la persona que muere no deja de existir y que, si bien el acto de fallecer tiene relación con la muerte del cuerpo, hay en cambio ciertas potencialidades inmateriales que trascienden y determinan que la persona siga viviendo a pesar de su muerte biológica. En base a estas potencialidades inmateriales – almas, espíritus-, según creencia arraigada en la sociedad incaica, la persona “sobrevive” para ejercer funciones en un mundo extraterrenal e inmaterial. Cieza de León nos da una sólida evidencia al respecto: “...que las ánimas de los difuntos no morían, sino que para siempre vivían, y se juntaban allá en el otro mundo unos con otros, adonde como arriba dije, creían que se holgaban y comían y bebían, que es su principal gloria”. (Gonzales y Galdo 1976: 142-143).
- c) En la sociedad incaica se pensaba que la muerte solo ponía fin a la existencia del cuerpo y que la persona como ente inmaterial continuaba existiendo en un estado inmaterial. Por esta razón el culto a los muertos tenía tanta importancia en el antiguo Perú, y nosotros hemos considerado a la muerte como un rito de pasaje ya que las pruebas recogidas de las fuentes permiten afirmar que la existencia de las personas en la sociedad incaica pueden ser clasificadas en dos categorías o estados: una terrenal y otra extraterrenal, pero ambas en constante interrelación e influencia recíproca. Estos dos estados de existencia están marcados por la muerte

que, evidentemente, tiene dentro de la cultura incaica un significado de tránsito". (Gonzales y Galdo 1976: 154-155).

Para conocer mejor la religiosidad Inka asociada a la vida post mortem, transcribiremos los siguientes párrafos de Garcilaso de la Vega en el libro segundo de sus Comentarios Reales:

“Capitulo VII: ALCANZARON LA INMORTALIDAD DEL ÁNIMA Y LA RESURRECCION UNIVERSAL.

“Creían que había otra vida después de esta, con pena para los malos y descanso para los buenos. Dividían el universo en tres mundos: llaman al cielo Hanan Pacha, que quiere decir mundo alto, donde decían que iban los buenos a ser premiados de sus virtudes; llamaban hurin pacha a este mundo de la generación y corrupción, que quiere decir mundo bajo; llamaban ucu pacha al centro de la tierra, que quiere decir mundo inferior de allá abajo, donde decían que iban a parar los malos, y para declararlo más le daban otro nombre, que es Zupaipa huacin, que quiere decir Casa del Demonio. No entendían que la otra vida era espiritual, sino corporal, como esta misma. ...Tuvieron asimismo los Incas la resurrección universal, no para gloria ni pena, sino para la misma vida temporal, que no levantaron el entendimiento a más que esta vida presente. Tenían grandísimo cuidado de poner en cobro los cabellos y uñas que se cortaban y trasquilaban o arrancaban con el peine: poníanlos en los agujeros o resquicios de las paredes, y si por tiempo se caían, cualquier otro indio que los veía los alzaba y ponía a recaudo. Muchas veces (por ver lo que decían) pregunté a diversos indios y en diversos tiempos para que hacían aquello, y todos me respondían unas mismas palabras, diciendo: “Sabete que todos los que hemos nacido hemos de volver a vivir en el mundo (no tuvieron verbo para decir resucitar) y las animas se han de levantar de las sepulturas con todo lo que fue de sus cuerpos. Y porque las nuestras no se detengan buscando sus

cabellos y uñas (que ha de haber aquel día gran bullicio y mucha prisa), se las ponemos aquí juntas para que se levanten más aína, y aun si fuera posible habíamos de escupir siempre en un lugar". Francisco Lopez de Gómara, capítulo ciento y veinte y cinco, hablando de los entierros que a los Reyes y a los grandes señores hacían en el Perú, dice estas palabras, que son sacadas a la letra: "Cuando españoles abrían estas sepulturas y desparcian los huesos, les rogaban los indios que no lo hiciesen, porque juntos estuviesen al resucitar, ca bien creen la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de las almas", etc. Pruébese claro lo que vamos diciendo, pues este autor, con escribir en España, sin haber ido a Indias, alcanzó la misma relación. El contador Agustín de Zarate, Libro primero, capítulo doce, dice en esto casi las mismas palabras de Gomara; y Pedro de Cieza, capítulo sesenta y dos, dice que aquellos indios tuvieron la inmortalidad del ánima y la resurrección de los cuerpos".

Al respecto, es interesante comparar lo descrito por Garcilaso de la Vega con el islam, revelándose gran similitud entre ambas formas de pensamiento en lo que a la inmortalidad del alma y resurrección se refiere, como se puede apreciar a continuación:

a) Con relación a la muerte, en el islam, se tiene:

"La muerte es considerada en el islam como el cese de la vida biológica y el descanso en la tumba hasta el día del juicio final. Desde el momento de la muerte hasta dicho día del juicio, los musulmanes creen que el espíritu se encuentra en un estado durmiente, con ciertas excepciones y visiones de eternidad. Los musulmanes creen en la inmortalidad del alma humana y el propio Corán enseña que en el momento de la muerte el alma se separa del cuerpo gracias al ángel de la muerte. Las nociones de resurrección, paraíso e infierno han

existido en el islam desde los tiempos del profeta Muhammad (Gaona, José Miguel 2012).

- b) Sobre la creencia en la vida después de la muerte en el islam, se tiene:

“La doctrina islámica sostiene que la existencia humana continúa después de la muerte del cuerpo con una resurrección espiritual y física. Hay una relación directa entre nuestra conducta en la tierra y la vida del más allá. La vida después de la muerte será de recompensas y castigos proporcionales a la conducta mantenida en La Tierra. Llegará el día en el que Dios resucitará y reunirá a su primera y última creación y juzgará a todos con justicia. La gente ingresará a su último destino, el Infierno o el Paraíso. La fe en la vida después de la muerte nos incita a hacer lo correcto y a alejarnos del pecado. En esta vida, algunas veces, vemos sufrir a los piadosos y disfrutar a los opresores. Pero todos serán juzgados un día y la justicia llegará...La fe en la vida después de la muerte es una de las seis creencias fundamentales que tiene un musulmán para completar su fe.”
(<http://www.islamreligion.com/es/articles/38/la-creencia-en-la-vida-despues-de-la-muerte/>).

Como puede apreciarse, la idea de resurrección en cuerpo y alma presente en el tiempo de los Inkas es compatible con la idea de resurrección en cuerpo y alma que esta presente en el Islam. Por tal motivo, estos estudios comparativos sobre las concepciones religiosas en el tiempo de los inkas son necesarios para conocer las raíces de la cultura peruana y contextualizar adecuadamente los sistemas culturales en el Perú, y en particular, los sistemas culturales de crianza.

4.3.3 LA SOCIALIZACION EN AYACUCHO Y CHUSCHI, DECADA 1970:

Gonzales y Galdo señalan que en Ayacucho, y en la zona central del Perú, se realizan las siguientes prácticas con relación a la gestación:

La gestación. Durante este periodo, la madre no requiere de cuidados especiales, pues se considera el embarazo o etapa del “Wiksayuq” como un hecho muy natural, de manera que la mujer continúa desarrollando normalmente sus actividades cotidianas (sembríos, cosecha, cuidado del ganado, faenas hogareñas, etc.). (Gonzales y Galdo 1976: 40).

En cuanto a las creencias vinculadas con la gestación, y que se mantienen hasta nuestros días, podemos mencionar las siguientes:

Durante el embarazo la mujer no puede ovillar (lana), pues creen que si hacen tal labor el cordón umbilical se va a “envolver” con el feto en el vientre materno y, en consecuencia, no va a poder dar a luz.

También se tiene la creencia de que si una mujer en estado de gestación sufre una fuerte impresión o “susto”, por parte de cualquier animal o persona, dará a luz un hijo con una cara parecida a la del animal o persona que le causo el susto;..., etc.

Todo este sistema de creencias son conocidas con el nombre de “uriwa”, las que en los grupos andinos rurales tienen un profundo significado, ya que se practican ciertos actos y ceremonias para contrarrestar su mala influencia en el recién nacido. (Gonzales y Galdo 1976: 41-42).

Con relación al nacimiento, reportan lo siguiente:

“La presentación del recién nacido entre los familiares y amigos que encontramos en la sociedad inca con el nombre de aylluskay, también

se practica en la actualidad, pero esta práctica no es exclusiva para los habitantes del área rural, sino que es extendida a los grupos urbanos que participan de la cultura occidental....esto se debe a que el nacimiento de un hijo eleva el status social de los cónyuges y determina el desarrollo de nuevas formas de relación social y de prestigio, a través del desarrollo de las redes de compadrazgo por ejemplo. (Gonzales y Galdo 1976: 45-46).

El día que nace el niño y/o al día siguiente, los padres buscaran una persona amiga a fin de que le eche su "yakuchan" o "agua de socorro" al niño (a)...Un niño al que le echan el "agua de socorro" deja de ser "chuncho". (Gonzales y Galdo 1976: 46).

De la bibliografía revisada, es destacable el estudio de Isbell sobre el proceso de socialización en Chuschi, en la década de 1970, con el que propone el modelo de "tropos de género" con el que presenta una analogía entre el crecimiento humano y el crecimiento de las papas: Los niños nacen inmaduros como las papas, y de ancianos se convierten en algo similar al chuñu o papas deshidratadas⁵³³. Similares ideas presenta Alejandro Ortiz:

"La transformación en adulto se opera mediante un largo proceso: primero se es como una semillita o un gusanito; luego, un pequeño salvaje, luego, alguien que coopera en los quehaceres domésticos; hasta que un buen día afirma tener pareja y prueba saber trabajar a plenitud. Hay ceremonias que marcan estos pasos. (Ortiz, Alejandro 2001: 184 - 185).

⁵³³ . Al re-examinar mi propia investigación acerca de la socialización del niño, y combinarla con un análisis de los mitos de origen, he logrado construir un modelo de "tropos de género" como un proceso dinámico a través del ciclo de vida, desde el nacimiento hasta la muerte y el más allá - en el dominio de los espíritus de los antepasados. Etnográficamente, hallé que el "crecimiento" del género está basado en una analogía con el crecimiento de las papas y su conversión en chuñu, los tubérculos deshidratados, almacenables - de ahí viene el título de este trabajo "De inmaduro a duro" -. Los niños nacen inmaduros y los ancianos se convierten en chuñu: papas deshidratadas; el proceso continua después de la muerte en los antepasados pétreos, las semillas -mallki y las huacas de piedra. (Isbell, Billie 1997: 258).

Ademas, Isbell propone que la androginia es una categoría fundamental en el sistema de genero en los andes⁵³⁴.

Isbell resume de la siguiente manera el proceso de crecimiento de género como lo observó en 1970 en Chuschi, Ayacucho:

Cuadro 13: El “crecimiento” de género: las transformaciones en el curso del ciclo vital

ETAPA VITAL	TERMINO	ASOCIACIONES SIMBOLICAS
Nacimiento	Lulu wawa (inmaduro)	Analogías de crecimiento. Fajado para tener miembros rectos. No se corta el pelo.
Caminando	Wawa (f. habla) Qari churi (m. habla) Warmi Churi (m. habla)	Destete Niños reciben ropa masculina. Ceremonia de recorte de pelo.

⁵³⁴ . A todo lo largo de este ciclo, las diversas fases del desarrollo de genero se destacan (“marcan”) de modo alternado tanto por su femineidad como por su masculinidad, con un predominio de carácter marcado femenino...Los niños inmaduros son “femeninos” categóricamente; la masculinidad está en constante diferenciación hacia el matrimonio, cuando la sociedad toma el control de la sexualidad y reproducción femenina. Después de la reproducción es la vejez, y ambos sexos se consideran más “masculinos” que femeninos. La diferenciación de genero de los antepasados es problemática en la literatura etnográfica, aunque la evidencia sugiere que los antepasados remotos son andróginos...Sostengo que la androginia es una categoría fundamental en el sistema de género de los Andes. Con “androginia” quiero decir una entidad que es tanto femenina así como masculina, y que se considera reproductiva. Más aun, la androginia en el esquema andino de género no es simplemente un tipo de complementariedad final. Al contrario, la androginia debería pensarse como una “sinécdoque”: la totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. En el juego dinámico del género, una puede enfatizarse sobre la otra en cualquier momento, pero el todo es siempre el campo de referencia más amplio. (Isbell, Billie 1997: 259).

		Asignaciones de trabajo según roles de género
Sexualmente inactivo todavía	Sipas (f.) Maqta (m.)	Juegos competitivos
Vida michiy (pastear la vida/jugar)	Pasña (f.) Wayna (m.)	Maratones sexuales en grupo Concursos verbales Jerarquía "militar" establecida
Matrimonio	Warmi/Qosa (pareja casada)	Fecundidad de la mujer Nacimiento simbólico de ambos sexos Parodia de actuación masculina Separación de la novia
Vejez	Paya (vieja) Machu (viejo/animal macho)	Limitación sobre mujeres levantadas Vuelven como chuño
La Muerte Willka mallqui Los antepasados Chuño/Los muertos	Alma Machu/Gentile/Chullpa Machulas/Malli/Auki	Progresión de malicia a benevolencia de lo podrido a lo petrificado, de masculino a andrógino.

Fuente: Isbell, Billie Jean 1997: 277

La teoría de los tropos de género que recorren el curso de la vida es presentada por Isbell en las siguientes etapas que configurarían el proceso de diferenciación:

1. La infancia inmadura⁵³⁵.
2. Caminando hacia la niñez y el mundo del trabajo⁵³⁶.

⁵³⁵ . Ambos progenitores participaban en el nacimiento de una wawa. Se llamaba al recién nacido lulu wawa, una wawa mojada, verde, inmadura...Durante las primeras seis semanas de vida, se daba atención mínima a la recién nacida "inmadura": era amantada y cargada en la espalda de su madre, de vez en cuando se cambiaban sus pañales; sin embargo, durante este periodo crítico se le prestaba muy poca inversión o atención afectiva. Este distanciamiento emocional representaba probablemente un mecanismo psicológico para proteger a los padres del trauma de la mortalidad infantil elevada...Durante esta fase llamada "inmadura", se fajaba apretadamente a los bebés para que sus miembros crecieran rectos y fuertes. Si los recién nacidos sobrevivían este periodo de "maduración", entonces su parentela empezaba a mimarlos y darles gusto; se les otorgaba nombre y podían escoger conjuntos adicionales de padrinos. Se aflojaría el fajado para soltar los brazos. El proceso de "maduración" es una metáfora basada en el crecimiento vegetativo. Pero en el caso de una wawa, el proceso de maduración resulta en una niña plenamente humana sólo cuando ella es capaz de sentarse y sostener su propio peso. Como una planta, una criatura "inmadura" debe volverse fuerte y capaz de sostener su propio peso...Cuando las wawas maduraban hacia la humanidad, es decir, cuando se sentaban y luego empezaban a dar paso tambaleantes, sus padres les hablaban con términos específicos de género: warmi churi para una hija mujer y qari churi para un hijo varón. Pero sus madres seguían llamándoles wawa – que se puede traducir como "bebé" y abandonaban el termino descriptivo lulu. La asimetría de trato quizás refleje la relación diferenciada de los padres hacia su recién nacido en cuanto a la construcción cultural del género...No obstante, las mujeres eran las encargadas principales de los menores; entonces, una niña pasaba sus primeros años casi exclusivamente en un mundo femenino. Ambos sexos vestían ropa típica de la mujer adulta (faldas largas y camisas) se dejaba crecer su cabello y con frecuencia eran greñudos y sin peinar. En apariencia, las "criaturas inmaduras" parecían bultos envueltos y desordenados en las espaldas de sus madres: un fragmento de "salvajismo femenino" que tiene que madurar en humanidad y en hembras y machos culturalmente definidos. (Isbell, Billie Jean 1997: 275-278).

⁵³⁶ . Cuando los niños empezaban a caminar, ocurría una serie de cambios importantes: la ropa se volvía específica del género, los niños recibían su primer pantalón, mientras que las niñas seguían apareciendo como miniaturas de mujeres adultas. En un momento de esta fase, también se diferenciaban los peinados. Se realizaba una ceremonia de corte de cabello incluyendo un rito para bendecir la primera herencia del niño, generalmente en forma de animales de rebaño. El momento del rito se determinaba por la voluntad y capacidad de los parientes para proporcionar bienes heredables...Después de que los niños llegaban a ser socialmente reconocibles como de uno u otro sexo, y después de haber recibido su herencia inicial, podían ser nombrados con un término común, warma, por ambos progenitores. Podemos traducir el termino como "niño (a)" entre los cinco y diez años. La socialización durante esta temporada enfocaba las conductas y habilidades apropiadas de los roles de sexo...Los niños se movían literalmente desde su identificación simbólica inicial como hembras – ese bulto madre – hacia el mundo del trabajo especificado por el género. La adquisición de habilidades empezaba en torno a la unidad doméstica y se traslada más allá, a los pastizales de altura. El trabajo infantil era importante en toda actividad, pero para las comunidades que mantenían rebaños, los niños de ambos sexos empezaban a cuidar animales a muy temprana edad, como a los siete u ocho años...Conforme sus habilidades crecían, los términos usados para hablarles se diferenciaban por el género, comunicándoles que la época más intensa de género – la adolescencia – ya estaba por aparecer. Semánticamente, los

3. La adolescencia: una temporada de supremacía femenina en el sexo, el intelecto y el poder⁵³⁷.
4. La madurez; Controlar la fertilidad y reproducir la sociedad⁵³⁸.

dos términos genéricos para los preadolescentes (sipas para chicas y maqta para chicos) realizaban el hecho de que las chicas todavía no habían iniciado su actividad sexual, aunque estaban a punto de hacerlo. Una vez que se sabía que una chica estaba sexualmente activa, se la llamaba pasña. Pero se llamaba maqta a los chicos, sexualmente activos o no. Todo el mundo anticipaba la próxima fase del proceso de género mientras estos pre-adolescentes – ya capacitados en la mayoría de las tareas del trabajo que se esperaba de ellos – tomaban su paso más significativo por el camino de la diferenciación de género hacia el mundo experiencial del “juego” adolescente, donde se unían exploraciones sexuales e intelectuales en juegos competitivos. (Isbell, Billie Jean 1997: 278-280).

⁵³⁷ . Durante los años 70, las relaciones sexuales competitivas en grupo, acompañadas por juegos intelectuales de adivinanzas y “duelos” de canto, caracterizaban la adolescencia en las comunidades quechua-hablantes de la región del Río Pampas, en Ayacucho...La jerarquía que emergía entre muchachos era paralela a la jerarquía religiosa-política entre mayores, el sistema de cargos...Se podía ver a grupos de maqta jóvenes (sexualmente activos o no) paseando en lugares públicos cantando canciones de amor acompañados por guitarras y otros instrumentos de cuerda como el pequeño chinlili o la mandolina. Tal como a la pasña sexualmente activa se la reconocía por las cintas decorativas de su cabello, se podía conocer a los maqta por las cintas de color amarradas a sus instrumentos de cuerda...Durante estos concursos en la puna salvaje o en el cementerio, las pasña ponían a los jóvenes a prueba y las mujeres salían victoriosas...Si una relación de amor entre una pareja surgía del juego amoroso, el muchacho tejería una cinta especial, delgada y negra, con muchas borlas de lana de colores en ambas puntas. Después de robar un artículo de ropa de la muchacha, generalmente una faja tejida o una manta, él le daría las cintas como regalo. Si ella aceptaba el regalo y le permitía retener su faja o manta, ella consentía tácitamente en continuar una relación sexual con él (equivalente a “salir juntos”). Entonces ella trenzaba su cabello con las cintas; las borlas de colores colgando coquetamente en sus caderas (encima de cinco o seis polleras que hacían lucir una redondez incitante) anunciaban a la comunidad que ella había aceptado tener un amante. La gente señalaba las cintas, bromeando y comentando que ahora ella era una pasña, una mujer sexualmente activa...El estado de adulto se define culturalmente por el matrimonio: Es el periodo de la vida durante el cual no sólo los poderes procreativos y sexuales de las mujeres pasan a ser controlados a través de la práctica de matrimonios concertados, sino que también se canaliza el poder femenino a través de los cuerpos de las mujeres para asegurar la fertilidad de los rebaños. La libertad sexual gozada por las mujeres durante la adolescencia mientras “ponen sus vidas a pastear, a jugar” en competencia sexual, se termina de manera abrupta. Las mujeres experimentaban la presión de la sociedad por casarse, por reproducir y asegurar simbólicamente la fertilidad de los rebaños la que, a su vez, consolida la riqueza para sus parentelas. La sociedad ganaba el control de la sexualidad y reproductividad de las mujeres y se invertía la condición marcada de lo masculino que prevalecía desde el nacimiento. El deseo femenino, todavía vinculado inexplicablemente con la fertilidad y la reproducción, se ponía al servicio de la reproducción de la sociedad. Semánticamente, parece que la potencialidad reproductiva de las mujeres se asumía en la categoría no-marcada de warmi, que terminológicamente implicaba hija, mujer y esposa. (Isbell, Billie Jean 1997: 280-282, 285).

⁵³⁸ . En el raro caso de un hombre solterón, él fue ridiculizado como un niño perpetuo. Pero un destino más grave esperaba a una mujer que no se casaba y no tenía hijos. Se la creía esposa de un wamani, una de las deidades de los cerros, y la madre de sus hijos animales. Dado que se presumía que las mujeres eran fértiles y simbólicamente responsables para la fertilidad y la fecundidad, se atribuía la esterilidad a causas sobrenaturales.

5. La vejez: Lo podrido y lo petrificado⁵³⁹.

Según Isbell, a través de estas etapas o proceso, el género se transforma:

“El género se transforma a lo largo del curso de la vida, del nacimiento a la muerte y en el ámbito de los antepasados – “de infantes inmaduros a antepasados petrificados”. (Isbell, Billie Jean 1997: 293-298).

En el mismo sentido, Isbell presenta el proceso de transformación de género después de la muerte, destacando la importancia de la androginia⁵⁴⁰. Al

En tanto que la madurez presumía la reproducción, mujeres y esposas eran terminológicamente equivalente (warmi). Pero se diferenciaba a hombres como maridos (qosi) y hombres en general (qari); por supuesto, se refería al raro solterón como si fuera un niño. Los términos para madre (mama) y padre (tayta) eran términos de trato respetuoso.

La vida comienza en un estado húmedo, “inmaduro”, no-marcado, que es femenino; la diferenciación y la condición marcada aumentan y llegan a una cima durante la adolescencia. Pero durante la madurez, cuando los poderes reproductivos femeninos son restringidos y entregados a fines reproductivos, el proceso de marcar lo masculino recibe menos atención, mientras la sociedad enfoca el estado esperado de la mujer como madre reproductiva, warmi. El patrón de masculinidad marcado es más evidente durante la vejez (que tiene un carácter masculino para ambos sexos), mientras los ancianos pierden su humedad y se convierten en chuñu. La muerte, el podrido necesario de las generaciones presentes que luego se mueven por los ríos de la otra vida hacia la regeneración y el futuro, quizás pierde el género específico, exactamente como las papas desecadas pierden humedad y se petrifican. Los muertos petrificados contribuyen a la esencia de los recién nacidos, quienes entran al mundo no del todo desprovisto de género, sino como hembras no-marcadas. El proceso de diferenciación y elaboración de género vuelve a empezar. (Isbell, Billie Jean 1997: 285-291).

⁵³⁹ . En el flujo continuo de la intensidad del género durante el ciclo de vida, se decía que la vejez era como fabricar chuñu, toda la humedad deja el cuerpo mientras los ancianos se pudren y secan de manera alterada. La muerte trae la desecación final...Se dice que las papas mueren cuando se hacen chuñu, de la misma manera se dice que los muertos humanos son chuñu. Ambos sexos pasan por este proceso de desecación de igual manera: la analogía vegetal es pertinente – desde el nacimiento (inmaduro) a la muerte (podrido y desecado) pero apto para ser almacenado para el uso futuro. Como insiste Allen, los muertos/chuñu existen en un estado ambiguo de muerte-en-vida.

Mientras los sexos pasan por destinos similares en la vejez y la muerte, los términos de referencia mantienen la asimetría que prevalecía durante los años reproductivos. El término para mujer vieja es paya y, como he descrito arriba, machu significa “macho” en el sentido general: hombre viejo y animal macho. Pienso que este término implica la reproductividad, pues he escuchado relatos abundantes sobre la virilidad de los viejos. Paya refiere con respeto a mujeres viejas pos-menopáusicas. Una vez que dejaban de ser reproductivas, se levantaban las restricciones sociales sobre las mujeres viejas y ellas gozaban de más libertad de conducta. (Isbell, Billie Jean 1997: 291-293).

⁵⁴⁰ . Quisiera ofrecer un modelo hipotético del proceso de transformación del género después de la muerte. Mi propia etnografía y los detalles de otros investigadores sugieren el esquema siguiente. Una vez liberado del camino de la vida, el género asume otro significado. En la región de Ayacucho, los recién muertos siguen teniendo una identidad personal, pero no

respecto, debemos acotar en primer lugar, que en el mundo andino, hay la creencia de vida después de la muerte. Esto nos lleva a estudiar la idea de las almas o espíritus e incluso angeles, los cuales tienen un papel importante en el judaísmo, cristianismo e islam (<http://www.abovetopsecret.com/forum/thread307524/pg1>).

“Jesus says of the angels that they do not marry (Matthew 22:30), and it is the Stanford Christian view that they are pure spirits without bodies (Hebrews 1,14; compare with Luke 24:39). This would seem to imply that angels are neither male nor female. Nevertheless, the portrayal of angels in early Christian iconography is exclusively male.

A similar pattern is found in Islam. The common opinion of scholars in Islam is that angels do not marry and that they are neither male nor female. On the other hand, the Quran states that, “had we sent an angel, we would have sent him in the form of a man”(6:9), and seems to condemn the view that angels are female: “Did we create the angels to be females? (37:150; see also 43.19). Hence, while in reality angels are neither male or female, their appearance is always male.

más de un año; luego, se mueven hacia una categoría distante de antepasado que, arguyo, es andrógina. Al contrario, los lugares sagrados localizados – como los cerros, lagos y colinas – tienen personalidades y son de ambos géneros. Allen (1988) informa sobre un patrón en que se atribuye masculinidad a los cerros más altos y femineidad a las colinas bajas. Sin embargo, en la literatura etnográfica existe evidencia de cerros y deidades andróginas (Martínez 1983; Pease 1973).

Estos lugares sagrados son considerados como participantes animados en las actividades cotidianas de los vivos. Están en el presente y lo actual: la kay pacha. En cambio, mientras los antepasados y deidades se alejan del presente y lo actual (literalmente: más allá de este lugar y este tiempo), se pierde la identidad específica, pero su poder sobre la fertilidad aumenta. En la región de Ayacucho, los recién muertos son almas, y es mejor despedirlas lo más pronto posible. El primer aniversario de su muerte debe despacharlas del mundo de los vivos. Después de ser despachados, los muertos empiezan un viaje hacia lo andrógino: se convierten en parte de una colectividad de antepasados, los gentiles, y finalmente, los muy remotos mallquis (o mallkis: que también significa árbol joven o brote nuevo). Están lejanos mientras se alejan del presente y lo actual y, simultáneamente, cercanos al futuro mientras contribuyen a las generaciones por nacer. Mallquis, las momias reverenciadas por los pueblos andinos, representaban la fuerza femenina de germinación de generaciones por nacer; por otra parte, eran la otra mitad de un doble andrógino, la fuerza masculina inseminadora, las huacas, que según Duviols (1976) eran cruciales en la cosmología andina. Mientras los antepasados se mueven en el río de la otra vida hacia el futuro, ellos pierden el género específico y se vuelven andróginos. Contribuyen así, en gran manera, a la fertilidad de generaciones futuras. Como entidades andróginas, enlazando el pasado y el futuro, ellos se convierten en el nexo del proceso regenerativo de la vida. (Isbell, Billie Jean 1997: 293-298).

The Renaissance saw not only the representation of angels like children (putti) but also an increasing tendency towards portraying angels as androgynous or effeminate".(David Albert Jones 2011:30).

En el mismo sentido, se pronuncian Guity Nashat y Lois Beck:

"The angels are shown as androgynous beings with the youthful beauty of adolescents of indeterminate gender, not far removed from the young page who offers the prince a bowl of wine". (Nashat, Guity; Beck, Lois 2003.218)

En ese sentido, es pertinente investigar mas profundamente, si existe alguna relación entre los hallazgos de Isbell en Chuschi sobre la androginia después de la muerte, y lo expuesto sobre los angeles y el Islam.

4.3.4 LA SOCIALIZACION EN CUSCO, APURIMAC, AYACUCHO EN LA DECADA DE 1990 - 2010

Entre los años 1990 y 2012, Patricia Ames desarrolló investigaciones sobre socialización infantil en Cusco (Paucartambo), Apurimac (Andahuaylas), Ayacucho (Cangallo), destacando los rituales de crecimiento y el desarrollo de la responsabilidad como mecanismos de inclusión progresiva en la vida social.

Los rituales de crecimiento, con los que se inicia la vida en sociedad en los ámbitos de estudio desarrollados, son descritos por Patricia Ames de la siguiente manera:

"La integración de los niños andinos a su sociedad se ha abordado desde la etapa previa al nacimiento (Del Pino et al., 2012; Platt, 2001; Lestage, 1999) y en relación a los ritos de pasaje. Durante los primeros 5 años de vida identificamos diversos momentos de

celebración ritual que marcan el paso del tiempo y el cambio en la vida de los niños y niñas quechuas.

La primera transición social de un niño o niña ocurre poco después del nacimiento y consiste en una ceremonia sencilla para darle un nombre: una semana después de nacer, el niño pasa por una especie de “pre-bautismo” (conocido también en la literatura como unuchaku, yacuchan o “agua de socorro”). Una persona es escogida como madrina o padrino para elegir un nombre y decirlo en voz alta, dejando caer agua sobre la cabeza del niño. Este “bautizo andino” no solo nombra al niño (otorgándole existencia social) sino que además busca proteger al recién nacido de riesgos sobrenaturales. También establece una primera relación social fuera de su familia nuclear al relacionarlo con un padrino o madrina. Lestage (1999) reporta el mismo rito en Laraos, Yauyos, enfatizando el carácter protector del mismo, al igual que Bolin (2006). Asimismo señala su existencia en otras comunidades como Tupe (Lima), Chía (Puno) y Santa Ana (Huancavelica).

Después del nacimiento, los bebés en Andahuaylas pasas sus primeros meses envueltos y fajados, en las espaldas de su madre, cargados en una manta o lliclla hasta que sean capaces de sentarse, pararse y caminar. Dar de lactar es común por los primeros 12 a 24 meses, o hasta que llegue un nuevo bebé, y se cuida mucho a los niños por los primeros dos años, durante los que se mantienen muy cerca de su madre. Durante esta etapa, tanto niños como niñas son llamados indistintamente wawa, una palabra que no indica género. La literatura sobre la infancia andina señala que los bebés más pequeños son considerados inmaduros, sexualmente indiferenciados y especialmente vulnerables en tanto su alma no está bien adherida a su cuerpo. (Isbell, 1997; Suremain 2010). Quizás por ello durante su

desarrollo se enfatiza la adquisición progresiva de la madurez y la humanidad y con ello la diferenciación sexual (Isbell, 1997).

Cerca de los dos o tres años ocurre otro rito importante, el primer corte de pelo (rutuy chicuy o chukcha rutukuy), en una ceremonia donde la familia y los amigos se reúnen, los invitados cortan un mechón de cabello del niño y dejan dinero o regalos a cambio. Se elige un padrino o madrina para esta ocasión y es el primero en cortar el cabello de su ahijado (y el más generoso con sus regalos). El primer corte de pelo indica el final de una fase: los niños pequeños ya no son bebés y dejan de estar con la madre la mayor parte del tiempo; comienzan a socializarse con otros, uniéndose a grupos de hermanos y parientes. El primer corte de pelo ha sido asociado en la literatura previa en otras partes de los Andes con el destete (Lestage, 1999; Román de Silgado, 1990) o con el empezar a caminar (Bolin, 2006; Isbell, 1997). Ortiz (2001) señala el inicio de una existencia social y de relaciones sociales propias, e Isbell (1997) indica que se recibe una primera herencia. Suremain (2010), en su estudio de poblaciones de habla quechua en la Amazonia boliviana, señala más ampliamente que este rito de paso engloba todo lo anterior, marcando el desarrollo de competencias sociales y motrices (hablar, caminar, alimentarse autónomamente) que indican el fin de una etapa, la infancia temprana, el inicio de una mayor autonomía, y la ruptura de un vínculo particularmente cercano con la madre. Varios autores (Suremain, 2010; Bolin, 2006; Ortiz, 2001; Lestage, 1999; Isbell, 1997) asocian el corte de pelo con el cambio de vestimenta: cuando los niños empiezan a caminar, tanto varones como mujeres, usan una especie de faldilla, denominada wali o wara, mientras dura el aprendizaje de control de esfínteres (van desnudos bajo la faldilla). Cuando los bebés dejan de ser tales sin embargo, pasan a llevar ropas similares a las del varón y mujer adulto según su género. Una década atrás, era posible observar esta práctica en la comunidad cusqueña de

Paucartambo. En Andahuaylas, sin embargo, los niños y niñas ya no usan esta faldilla sino ropas de bebé, comercialmente producidas, pero cuando dejan de ser wawas usan vestimentas más parecidas a las formas en las que los varones y mujeres adultos se visten en su comunidad, marcando así su identidad sexual.

Finalmente, otra ceremonia que se lleva a cabo durante la infancia temprana en algunas familias de Andahuaylas es el bautismo católico. A través del bautismo, un niño es admitido en la iglesia Católica – y a nuevas relaciones sociales-, pues se escogen nuevos padrinos y comienza una relación de obligaciones mutuas a los largo de la vida entre el niño y sus padrinos. Como el bautismo católico se celebra con una fiesta costosa, no todos los niños son bautizados cuando bebés y la familia debe ahorrar un capital significativo antes de organizarlo. No todos los niños en Andahuaylas pasan por este rito porque varias familias son evangélicas. (Ames, Patricia 2013: 396-397).

El conjunto de rituales descritos anteriormente, están asociados a un proceso por el cual se aprende a ser responsable, como mecanismo de inclusión progresiva en la vida social. Este proceso es descrito de la siguiente manera:

“El desarrollo de la autonomía infantil adquiere mayor importancia aún en los años subsiguientes, y se liga a los procesos que les permiten interiorizar saberes y destrezas sociales y culturales. A partir de los 4 y 5 años ocurre un cambio gradual: la inclusión de los niños y niñas en un amplio rango de tareas, que se acompaña de evoluciones en sus roles y responsabilidades dentro de sus hogares. En Andahuaylas, se pudo observar este cambio progresivo que evidenció la forma como los niños pasaron de ser “niñitos” a los que se cuidan, a niños más “grandes” que son capaces de cuidar a otros y asumir una mayor diversidad de actividades. En efecto, los niños fueron asumiendo más responsabilidad en sus tareas domésticas y

productivas así como desarrollaron habilidades que los preparaban para ser miembros productivos de sus hogares. Una mujer indicó que este proceso era posible porque hacia los 5 años los niños “se vuelven más juiciosos” y por ello son capaces de asumir responsabilidades. Este proceso posibilita una participación casi total en las actividades propias de la producción doméstica cerca de los 7 u 8 años, aunque algunas tareas (usualmente aquellas que involucran mayor fuerza física y destreza) tenían que esperar hasta los 10 u 11 años. Estas expectativas fueron confirmadas por observaciones y entrevistas con los niños de mayor edad (12 y 13 años), mientras que la observación de los niños menores mostró el inicio de dicho proceso. En el caso del Cusco,..., pudimos comprobar un patrón similar, con los niños y niñas de 4 a 6 años colaborando en el hogar, y con los de 10 a 12 ya plenamente responsables de un conjunto de tareas domésticas y productivas.

En Cangallo encontramos puntos de vista similares: las mujeres señalaron que en los primeros cuatro años de vida los niños no podían ser castigados porque “no piensan”, “no saben”. Hacia los 5 años se considera que es posible exigirles una mayor participación en las responsabilidades domésticas. Como el estudio en Cangallo se enfocaba en la violencia infantil, se comprobó que junto al surgimiento de una mayor responsabilidad en los niños, se iniciaba también el uso del “chicote”. Por ejemplo, una mujer indicó que a los cinco años ya se podía castigar a un niño porque a esa edad ya “se daba cuenta” de las cosas que hacía (y dejaba de hacer). Otra señaló que “ya se les explica porque ya entienden que cosas está bien o mal”, aunque otra consideró que sus hijos no necesitaban ser castigados, “son para puro cariño no más” explicando que si les gritaba era peor porque hacían las cosas mal...La exigencia de colaborar deja de ser en cierto punto un juego, como puede haber sido en los años anteriores, y en caso de no cumplirse, se emplean castigos, físicos o verbales. Antes de los 4

o 5 años, como los niños “no entienden”, es “por gusto” castigarles. Así, en todas las comunidades podíamos ver a niños de 2 o 3 años cargando un pequeño balde de agua, o unas ramitas para la leña, pero esto consiste en una ayuda voluntaria, un juego de imitación, más que en una responsabilidad asignada. Eso cambia progresivamente después de los 4 años, cuando empieza a convertirse en exigencia. Así, se reconoce que a los 4 años el niño “ya tiene responsabilidad de cuidar animalitos, ovejas (...) de dar comida a las gallinas”. A partir de los 6 años, se reporta que los niños colaboran trayendo agua de la acequia, cargando leña, siguiendo a los animales, cuidando al bebé; ya son independientes y si no cumplen con las responsabilidades asignadas o desobedecen son castigados con ortiga, golpe o chicote.

En Andahuaylas, donde comprobamos que el castigo físico aparece como un correctivo cuando los niños incumplen las tareas y responsabilidades asignadas, al igual que en Cangallo, y que esto sucede más bien a partir de los 5 o 6 años. En la literatura encontramos que efectivamente entre los 5 y 10 años de edad los niños andinos están en una categoría de edad claramente diferente a la previa, en la que se enfatiza su identidad sexual y su participación en el mundo del trabajo (Isbell, 1997). Suremain (2010) asimismo indica que este proceso es progresivo y se inicia en los años posteriores al corte de pelo. (Ames, Patricia 2013: 2398-399).

4.3.5 LA SOCIALIZACION EN LA ZONA URBANA DE AYACUCHO, 2005 - 2009

Fanny Chagnollaud estudió el proceso de socialización, en la zona urbana de Ayacucho, entre los años 2005 – 2009. Encontró que el proceso de

socialización en la zona urbana de Ayacucho es muy similar al que se desarrolla en la zona rural de Ayacucho. Pone énfasis en el proceso de conversión de wawa a warma, como mecanismo de entrada progresiva del niño en el mundo social, y lo describe de la siguiente manera:

“En los andes rurales de Ayacucho, el nacer no es suficiente para ser niño. La adquisición de este estatus, designado por el vocablo quechua warma, requiere el desarrollo de un proceso marcado por una serie de rituales que hacen progresivamente entrar al niño en las esferas sociales sucesivas en las cuales se desenvolverá: el hogar, la familia extensa y, finalmente, la comunidad. Este proceso necesita en general entre tres y cuatro años. Se inicia con el nacimiento con la realización del primer ritual, el yakuchan, que se celebra en la intimidad del hogar, siendo el único extranjero aceptado el padrino o la madrina del bebé (wawa). Este rito permite regularizar la situación del recién nacido, considerado como un ser muy peculiar que no pertenece a la humanidad. El proceso se concluye con otro ritual que marca el pasaje del estatus del niño, pasando de wawa – ser sexualmente indiferenciado a la vez particularmente vulnerable y portador de peligro para la comunidad – a warma – individuo casi completo, listo para empezar su recorrido de formación y de socialización total en la comunidad -. Según la concepción andina, rural, el niño (warma) – así ritualmente concretado- se convierte en un miembro pleno de la comunidad, listo para entrar en el proceso de aprendizaje integral y sujeto por antonomasia de éste. (Chagnollaud, Fanny 2013: 441).

El ritual que marca este proceso de transformación de wawa a warma es el primer “corte de pelo”⁵⁴¹. Este ritual no se produce en función de la edad

⁵⁴¹ . “Al conversar con los padres de los barrios urbano-marginales de la ciudad, se constata que esta concepción de volverse niño (warma), se encuentra de manera muy similar en el medio urbano...El ritual que marca este cambio de estatuto social en el sistema andino consiste en el primer corte de pelo del niño. Se designa generalmente por el vocablo quechua rutuchikuy o la expresión castellanizada cortapelo o, simplemente “corte de pelo” y parece ser practicado en la gran mayoría de los hogares

cronológica, sino en relación con la adquisición del habla y su capacidad para incorporarse a la vida social^{542,543}. La madre juega un rol protector clave hasta los cinco años de edad⁵⁴⁴, luego a partir de los 5 años, la

de los barrios. En este contexto urbano, se ve asociado al rito cristiano del bautizo y los dos se celebran el mismo día: la familia y sus invitados van primero a la iglesia por la mañana para proceder al bautizo y regresan después a la casa de los padres del bautizado para realizar el cortapelo...Este rito marca el fin de este periodo muy peculiar de la vida del individuo durante el cual está considerado como un ser incompleto o, más bien, no acabado. Se le otorga una gran importancia a su desarrollo psicomotor y se considera que sería peligroso intervenir demasiado: por temor a frenar este desarrollo, los adultos y mayores ceden a todos sus caprichos y lo atienden con mucho cariño. Se le da mucha libertad y cierta autonomía aunque se siempre bajo la supervisión de un mayor (Lestage, 1999). (Chagnollaud, Fanny 2013: 441-442).

⁵⁴² . *“La adquisición del habla constituye un escalón fundamental. Marca el desenlace del proceso de desarrollo y orienta a los padres para la realización del ritual del cortapelo. Siguiendo esta lógica de no intervención para no perturbar el buen desarrollo del niño, se considera que no se le debe cortar el cabello antes de haber adquirido las habilidades psicomotrices primordiales que son el habla, el caminar, así como cierta autonomía para alimentarse. Cortar el pelo demasiado temprano podría frenar o incluso interrumpir del todo este desarrollo (Suremain, 2010; Christinat, 1989; Platt, 2002; Chagnollaud, 2012)...El cortapelo marca o más bien constituye el desenlace del proceso que va convirtiendo a la wawa en un ser completo. Por medio de esta ceremonia, se le atribuyen los elementos que harán del niño una persona en sí misma y constituirán la base de su patrimonio histórico y social. Su red social se extiende gracias al vínculo creado con su nuevo padrino y/o madrina pero también, aunque en menor medida, con todos los participantes que le cortaron un mechón. Por este gesto, participaron cada uno en el acabado del warma, ya que es solo a partir de la realización de este rito que su madre lo peinará según su sexo. En el medio rural como en los barrios urbanos, la diferenciación sexual, realizada por este primer corte de pelo, aparece como el último atributo que completa el warma. Con el ritual, este acabado físico/simbólico está acompañado de la introducción formal del niño a su comunidad gracias a esta celebración pública. Con el cortapelo, la wawa se convierte frente al conjunto de su comunidad en warma, en un niño o una niña...Es interesante notar que este recorrido ritual parece practicarse más en los barrios que en muchas comunidades rurales de la región en las cuales cayó parcialmente en desuso. El argumento principal y aun exclusivo dado por mis interlocutores rurales para explicar el desuso del corte de pelo y la fiesta que lo acompaña es muy costoso y la mayor parte de las familias no cuenta con los recursos suficientes para realizarlo. (Chagnollaud, Fanny 2013: 442).*

⁵⁴³ . *“Estudiando el proceso de socialización puesto en práctica en este contexto andino urbano, aparece una concordancia entre el desarrollo psicomotor del niño (adquisición de la marcha, del habla, etc.), tal como lo conciben sus padres, y el avance en el recorrido socializador puntuado por los ritos de paso. La entrada formal del individuo al mundo social global se hace cuando se le considera listo y completo. Solo a partir de este momento es que sus mayores empiezan a solicitarlo para participar de las actividades familiares. (Chagnollaud, Fanny 2013: 444).*

⁵⁴⁴ . *“En el medio rural, se considera a la madre como la protectora y educadora privilegiada de los niños, sea cual sea su sexo. Antes de sus cinco años, el niño la acompaña a todos lados y en todas sus actividades. De manera pues lógica, el niño se ve primero introducido en estas actividades ya sea en casa, en el campo o en cualquier otro lugar donde la madre deba realizar una tarea...Le encanta, en general, realizar estas tareas para su madre porque también le permite interactuar verdaderamente con ella. Es así, sin realmente darse cuenta, jugando, que el niño empieza a volverse útil en su hogar e inicia su recorrido formativo. (Chagnollaud, Fanny 2013: 444-445).*

situación del niño cambia, reclamándosele responsabilidades, que de no cumplirse, son sancionadas⁵⁴⁵, siendo un mecanismo de incremento de autonomía, que se va incrementando hasta la adultez⁵⁴⁶.

4.3.6 LA SOCIALIZACION EN LOS ANDES DE ARGENTINA: LOS VALLES

⁵⁴⁵ . *“En el medio rural como en el urbano, la situación del niño cambia cuando llega a los cinco o seis años. A partir de esta edad, sus padres y mayores empiezan a ser exigentes con ellos. El tiempo de la indulgencia quedo atrás y las sanciones verbales o incluso físicas pueden caer en caso de desobediencia o de torpeza manifiesta en la realización de las tareas que tiene supuesto dominar. Para una gran mayoría de madres, es también la edad a partir de la cual es considerado suficientemente maduro como para cuidar a sus menores cuando ella se ausenta. (Chagnollaud, Fanny 2013: 445).*

⁵⁴⁶ . *“En el medio urbano, los cinco o seis años es también la edad a partir de la cual el niño empieza a ser introducido realmente en las actividades económicas de su madre...Por regla general, este aumento de responsabilidad se ve acompañado en paralelo de un aumento significativo de autonomía. Los padres andinos estiman que, a partir de los cinco o seis años, el niño es lo suficientemente maduro para aventurarse solo fuera del hogar. Sin embargo, esta autonomía se ve restringida tanto a nivel temporal como espacial. En el medio rural, el niño aprovecha su nueva libertad relativa para encontrarse con sus pares de la comunidad...A la edad de siete u ocho años. Se asiste a un refuerzo del nivel de exigencia y de las sanciones por parte de sus padres y mayores. Empieza el aprendizaje de tareas más complejas: cocina, lavado de ropa, de los platos, cortado de madera con un hacha a su medida, etc. Escuchando a los niños, se constata que, para la gran mayoría de ellos, estas actividades son generalmente un placer, el de aprender, ser útil y crecer. Una vez más, este aumento de responsabilidades se ve acompañado de una extensión de su autonomía...En el medio rural, es a partir de esta edad que pueden salir del pueblo sin la compañía de un adulto y acompañar a sus mayores a la sierra a pastear los animales de la familia. Es un gran momento para ellos, porque por primera vez, van a pasar largas horas, hasta un día entero, sin supervisión adulta y eso promete grandes aventuras...En el medio urbano, esta nueva fase en la toma de responsabilidades y de autonomía se revela particularmente en el marco de las actividades económicas que realizan. A partir de esta edad, se les encarga a menudo a los niños actividades anexas a la de sus padres/mayores o se ven solicitados para tomar su lugar durante periodos cada vez más largos...venta ambulante...A los nueve o diez años, el niño puede ser considerado relativamente autónomo. En casa, se supone que domina la mayoría de las tareas domésticas complejas; debe saber hacer y mantener el fuego, cocinar, lavar los platos y la ropa, etc. En el medio rural, solo a partir de esta edad se le considera como capaz de ocuparse del pasteo en completa autonomía y ve así, por primera vez, abrirse a él el espacio extraresidencial. Empieza también a ser, mas sistemáticamente, dirigido hacia las actividades específicas de su sexo.*

Los mayores de once años ya no se consideran realmente como niños. Son mucho más solicitados para el campo y se apartan ostensiblemente de sus menores.

A partir de los doce años, la división sexual de las actividades está completamente establecida. Los jóvenes adolescentes aprenden entonces a adquirir las competencias que les serán necesarias para la realización de las últimas tareas vinculadas a su sexo. (Chagnollaud, Fanny 2013: 447-448).

Carolina Remorini ha encontrado que en los Valles de Argentina, zona que en su oportunidad formó parte del imperio de los incas, continúa vigente el uso del término wawa o guagua para identificar una etapa del desarrollo infantil, pero ya no se realizan los ritos de pasaje ⁵⁴⁷ asociados a este desarrollo:

“Guagua es un término que deriva del quechua wawá y que se utiliza para designar al niño de pecho, aunque algunas personas lo aplican también para referir al feto y a los niños hasta la edad escolar. No obstante, este término es utilizado más frecuentemente en los “cerros”...Es el único término de origen indígena que se conserva para referirse a etapas en el curso vital... Tampoco se registra la vigencia de rituales tales como el corte del primer cabello, extensamente documentado en poblaciones de origen andino...., siendo el bautismo católico la única ceremonia de relevancia en esta etapa de la vida. (Remorini, Carolina 2013: 419).

Esto evidencia el gran alcance que en su momento logró el imperio de los Incas, en la implementación de una visión común sobre el desarrollo del ser humano en toda su extensión territorial, la misma que luego de la caída de dicho imperio, tomó rumbos distintos según cada cultura local.

4.4 EL CICLO VITAL EN NINAMARKA

Cuando se habla de ciclo vital, se hace referencia al ciclo que comprende toda la vida humana, desde la concepción hasta la muerte. Erikson señala

⁵⁴⁷ . Los ritos de pasaje...determinan que el individuo que va a cambiar de estatus debe tener una preparación previa que por lo general se encuentra a cargo de las personas de mayor experiencia dentro del grupo social; esta preparación consiste en una información y entrenamiento de todas las nuevas funciones, deberes y obligaciones, o sea, de la conducta social conveniente que debe desarrollar el individuo con relación al nuevo rol o status al cual va a ser admitido”. (Gonzales y Galdo 1976: 13).

que un ciclo vital no puede comprenderse fuera del contexto social en que se realiza⁵⁴⁸, donde la formación individual debe guardar equilibrio con la comunidad correspondiente⁵⁴⁹. Un ciclo vital esta comprendido por etapas o momentos de la vida humana⁵⁵⁰, que es esencial para el desarrollo de cada generación⁵⁵¹, ⁵⁵². La edad del individuo, en sentido absoluto, esta comprendida en un ciclo cuyas fases principales son: la infancia, la juventud, la madurez, la vejez. (Tentori, Tullio 1980: 99).

Tanto el numero de etapas, como su significado esta determinado socioculturalmente⁵⁵³. En el caso de la cultura andina, Juan Garcia ha identificado los siguientes biorituales en el ciclo de vida:

548 . Un ciclo vital individual no puede comprenderse satisfactoriamente fuera del contexto social en que se realiza. El individuo y la sociedad están íntimamente entrelazados, interrelacionados dinámicamente en un intercambio continuo. (Erikson, Erik 2011: 117).

549 . Aprendimos a reconocer la importancia del estilo de formación del niño no sólo para la economía interna del ciclo vital individual, sino también para el equilibrio ecológico de una comunidad dada, sometida a cambiantes condiciones tecnológicas e históricas. (Erikson, Erik 2011: 30-31).

550 . *“Tanto el Ser del adulto como el del embrión no son “cosas” sino etapas, momentos.”* (Rochabrun, Guillermo 1993: 142).

551 . Todos los poderes que surgen de los desarrollos anteriores en el orden ascendente, desde la infancia a la juventud (esperanza y voluntad, finalidad y habilidad, fidelidad y amor) resultan ser ahora, si se los observa más detenidamente, esenciales para la tarea generacional de cultivar el poder en la próxima generación, puesta esta es, en verdad, el “repositorio” de la vida humana. (Erikson, Erik 2011: 72).

552 . En la cultura andina, el paso de un estado a otro es siempre una continuidad de la vida y, en ese sentido, la muerte sirve a la vida como la vida es condición de la muerte. Esta continuidad hace que la Pachamama sea, al mismo tiempo, fuente de donde brota la vida y la morada final a donde se llega a través de la muerte. Esta última entendida como regulador de la vida...José María Arguedas (1964) registró en Puquio un relato en el que la muerte es considerada como un elemento regulador y de racionalización de la vida productiva y social de armonía. La muerte sirve a la vida. (García, Juan 2015: 101).

553 . La dirección irreversible del drama está determinada por el organismo biológico; pero el número de actos – las fases de edad – en que se divide todo el paso, los papeles que un individuo tenga que desempeñar en cada fase de edad y el significado total de cada fase están determinados por el universo sociocultural del individuo. Su relación con los cambios biológicos de su organismo es solo muy remota...Antes que nazca el individuo, el carácter, la escena y el papel que tiene que desempeñar en cada sección de edad están preparados ya para él con gran detalle por el ambiente sociocultural. La cultura establece la pauta de cada sector de edad y espera del individuo que desempeñe con energía los papeles que le han asignado...Cuando llega la ocasión socialmente determinada, el individuo es pasado al próximo grupo de edad, prescindiendo de si su organismo biológico

Cuadro 14: ACTIVIDADES BIORITUALES DEL CICLO DE VIDA

FASE BIOLÓGICA	NOMBRE	DESCRIPCIÓN	RITUAL FESTIVO
Unión de pareja	Yanantin, warmi Qari, kuskanchakuy	Mujer y varón que se unen	Vida michiy, kikunchikuy, kichkachi
Embarazo	Wiksallikuy, Wiksayuq	Gestación de la mujer	Tabúes: comer huevo, plátano y otros
Dar a luz	Wacharikuy	Dar a luz	Técnicas por cultura
Nacimiento	Paqarimuy	Nacido	
	Waltay	Envolver rígidamente al recién nacido	Se usa faja como modelador del cuerpo
Neonato	Llullu wawa	Recién nacido	
Infante	Erqe, warmi/qari wawawa	Infante conducta asexual	Rutuchikuy
Destete	Anukay	Reemplazar la alimentación de leche materna	

está o no en condiciones de desempeñar los nuevos papeles. Si se sabe desempeñar está muy bien; si no, se le asignan otros papeles menos agradables...n conjunto la dinámica de la personalidad está determinada esencialmente por el universo sociocultural del organismo. (Sorokin, Pitirim 1966: 1130 - 1133).

		por otras formas	
Primer corte de pelo	Rutuchikuy	Trenzas y mechones de cabello que son cortados y guardados	Iniciar en la conducta sexual
Inicio, niñez	Warachikuy	Uso consciente y sexualizado de ropa de varón o mujer	Rito de pasaje de la infancia a la niñez
Pubertad	Warmiyay qariyay	Primera menstruación y primera erección viril	
Adolescencia	Runayay	Hacerse responsable	Atipanakuy
Enamoramiento	Maskanakuy, kuyanakuy, kichkachikuy, kikunikuy	Cortejo, cantar y bailar, pastar.	Vida michiy, Ilaqta maqta
Matrimonio	Kuskanchay, yanapaku, takyakuy, takyaq runa	Formalizar la unión de pareja	Yaykupakuy, warmi urquy, utwanakuy
Envejecimiento	Machuyay payayay	Ancianidad	
Anciano, anciana	Machu paya		Consejero comunal
Anciano sabio	Yuyaq, awki, awkish		Autoridad carismática
Muerte	Wañuy	Apagarse	Ritos funerales

Ritual de muerte	Belakuy		Velatorio, chistes y juegos
Entierro	Pampay		Entierro, kacharpari
Ritos asociados a la muerte	Qintuy, pechqachi, lavatorio de ropa, luto, medio luto	Recordar anualmente, día de los difuntos	Velatorio, luto, juzgamiento a los descendientes, comida de los muertos

Fuente: La racionalidad en la cosmovisión andina. García, Juan 2015: 102.

El ciclo vital en Ninamarca está constituido por las fases de Qulla Wawa, Ñuñuq Wawa, Puchu Wawa, Hirqui, Pasña y Makta, Sipas y Wayna, Warmi y Qhari, Paya y Yuyak.

Una representación esquemática del ciclo vital en Ninamarca, se muestra a continuación:

CICLO VITAL EN NIMARKA - CUSCO, PERU - 1999

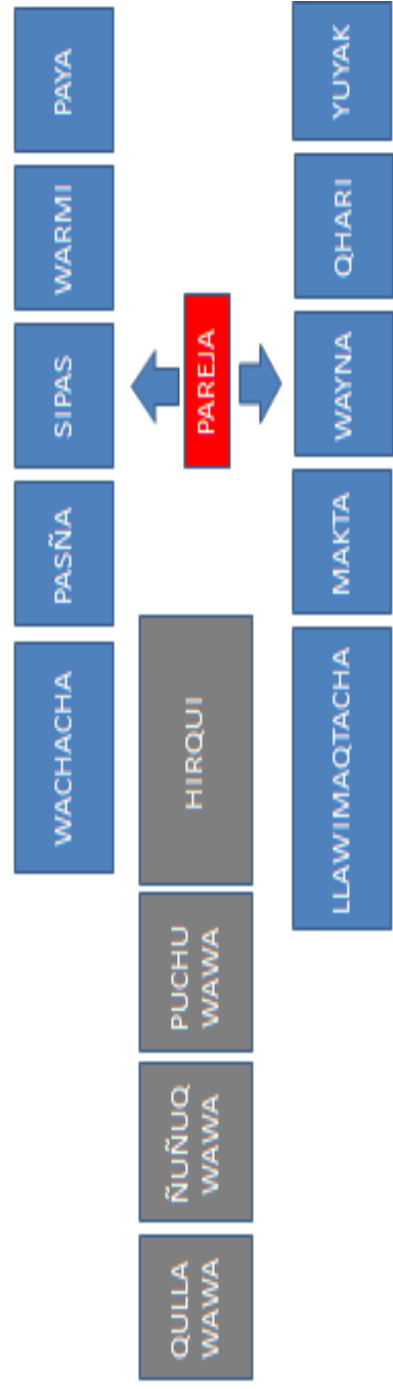


Figura 4: Ciclo vital en Ninamarca. Fuente: Elaboración propia.

A continuación, es pertinente realizar análisis comparativo del ciclo vital encontrado en Ninamarca con el ciclo vital identificado en diferentes investigaciones en el ámbito andino.

En primer lugar, realizando un análisis comparativo entre el ciclo vital descrito en Ninamarca en 1999, y el descrito por Guaman Poma de Ayala en 1608, se encuentran notables diferencias, lo que muestra el carácter histórico de las ideas que sobre el ciclo vital se han desarrollado en el Perú, como se muestra a continuación, ordenandolos por edad, de menor a mayor:

Cuadro 15: CICLO VITAL DESCRITO POR GUAMAN POMA, 1608.

EDAD	VARONES	MUJERES
De 1 día a 1 año	Guagua quiraupicoc: Bebidos de teta	Llullu guagua huarmi. Igual que los bebitos de su edad
De 1 a 5 años	Llullollac huanracuna. Fuera de la producción. Niños dados al juego y para que otros los atiendan y cuiden.	Llucac huarmiguagua. Igual que los niños de su edad.
De 5 a 9 años	Pucllacoc huaracuna. Ayudantes de sus padres, por lo común cuidando a sus hermanitos menores.	Pucllacoc huarmi huanra. En lo mismo que los varoncitos y, además, en las labores de la cocina. También como pajes de las señoras nobles.
De 9 a	Tocllayoc huarnacuna. Caza de aves. Obtención de plumas.	Pagua pallac. Recojo de flores tintoreras. Recolecta de

12 años	Hilandería. Pastores. Leñadores. Muchachos de mano o mandaderos de las autoridades.	yervas para la dieta familiar y de los señores. Podían ser llevados a la capacucha: sacrificios humanos.
De 12 a 18 años	Mactacuna. Caza de aves. Disección de su carne. Obtención de plumas. Participación en el ayni interfamiliar y mingas del ayllu. Servicio al curaca.	Rotuscatasca. Hilado. Pastoreo. Tareas agrícolas en las tierras de los señores.
De 18 a 25 años	Sayapayac. Chasquis. Pastores. Guerreros. Mitayos.	Allin suma sipascuna. Acllas para ser regaladas a los nobles y otros privilegiados.
De 25 a 50 años	Aucamayoc. Mita agrícola. Artesanos. Mineros. Ejercito. Mitmas.	Aucamayo huarmin. Tejedoras de cumbi (tapicería) para el Estado.
De 50 a 80 años	Puricmachus. Leñadores. Servicio de limpieza en las casas de los nobles. Camareros. Despenseros. Porteros. Quipucamayos. Lacayos de la aristocracia.	Payac-cuna. Tejedoras de abasca para el Estado. Porteras. Despenseras. Camareras. Cocineras. Mayordomas. Criadas de acllas.
De 80 a mas años	Roctomachu. Por lo general descansaban, pero quien podía trenzaba sogas, cuidaba conejos y patos. Se les prefería como porteros de los acllahuasis y casas de coyas y señoras	Puñocpaya. Por lo usual no hacían nada. Pero a quienes podían dedicabanlas como portereras, acompañantes, tejedoras de costales, criadoras de conejos y patos,

	mamacuracas. Otros trabajaban en sus chacras. Eran los narradores de mitos, leyendas y cuentos. La comunidad les pedía su consejo.	cuidadoras de niños. Despemnseras y porteras de las señoras de la aristocracia regional y estatal.
De cualquier edad	<p>Aquí estaban comprendidos los enfermos crónicos, lisiados, cojos, mancos, tullidos, mudos, ciegos, enanos baldados, idiotas u opas y locos, tanto de sexo masculino como del femenino. Sin embargo, no se les dispensaba a quienes podían desempeñarse en actividades apropiadas a su estado. Los enanos por ejemplo, en la bufonería y chocarrería; los mancos como lazarillos; los tullidos como quipucamayos y tejedores. Los enanos con dotes histriónicos eran reclutados por orden del sapainca para que divirtieran a sus esposas y otras señoras de la corte. A los enanitos jorobados se les prefería como pajes de señoras y señores por creer que traían suerte. Precisamente el dios Equco, que velaba por la buena fortuna de la gente, tenía figura de jroboado.</p> <p>Lo mismo sucedía con las mujeres pertenecientes a este grupo. A las que podían se las encargaba labores textiles, de bordaduría, confección de chumbis y huinchas, preparación de potajes en las cocinas de algunas familias nobles, a las que se las donaba.</p>	

Fuente: Waldemar Espinoza Soriano. Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo. 1987. Pag. 221 – 222.

Se aprecia que a través del tiempo, solo se ha conservado la denominación wawa para menores de un año, y sipas para mujeres, aunque anteriormente el término sipas era aplicable para mujeres entre 18 – 25

años, y actualmente se considera a sipas hasta los 20 años aproximadamente. Las otras denominaciones han cambiado en el tiempo.

A) Wawa, primera etapa del crecimiento y desarrollo del niño andino.

Ninguna sociedad, si quiere sobrevivir y perpetuarse, puede descuidar la infancia, antes bien a ella debe dirigir especiales cuidados mediante una ordenada y precisa reglamentación (Tentori, Tullio 1980:99).

Según Isbell, el termino wawa es usado por las mujeres para designar un niño o bebé⁵⁵⁴. Este término también se usaba para designar a un hermano o hermana materna⁵⁵⁵. Según Zuidema, desde el tiempo de los incas, una madre utiliza la palabra huahua para sus hijos, sean hombres o mujeres⁵⁵⁶,⁵⁵⁷ . :

<i>"Cari</i>	<i>Esposo</i>
<i>Huarmi</i>	<i>Esposa, mujer</i>
<i>Huahua</i>	<i>Hijo o hija (habla la mujer)". (Zuidema, R.T. 1980: 64).</i>

⁵⁵⁴ . El termino wawa usado por las mujeres es un término general que significa niño o bebé. (Isbell, Billie Jean 1980: 207).

⁵⁵⁵ . Wawa se usaba para designar a un hermano o a una hermana materna. (Ellefsen, Bernardo 1989: 66).

⁵⁵⁶ . En quechua un padre yaya, les dice churi y ususi a su hijo e hija respectivamente. Una madre, mama, utiliza para sus hijos una sola palabra, huahua. (Zuidema, R.T. 1980: 64).

⁵⁵⁷ . Concluimos entonces que los padres y los hijos pueden utilizar cuatro términos de siblings entre ellos; pero que las mujeres pueden decirle huahua a cualquier hombre...Por otro lado, la conexión mama-huahua puede ser usada para fines genealógicos, aunque no hay restricciones para nombrar a mujeres mama. (Zuidema, R.T. 1980: 67).

Para Grimaldo Rengifo, la palabra *wawa* no se refiere a un individuo. Expresa que es el fruto de la vinculación exitosa de sus padres biológicos, así como la vinculación de la madre con sus hijos (sean hombres o mujeres)⁵⁵⁸, y la vinculación con las deidades protectoras de la comunidad⁵⁵⁹.

En Ninamarca, la primera etapa del desarrollo del ciclo vital del ser humano, desde el nacimiento hasta la primera infancia pasa por una serie de fases, que en quechua tiene su terminología propia, denominada “*wawa*” (bebé).

Todos los bebés pasan por una primera fase, llamada “*qhulla wawa*” (niño tierno), que es recibida por primera vez y atendida por la partera, quien suele ser su madrina (como en Huilloc y Patacancha). Seguidamente pasa lo que es el “*ñuñuq wawa*” (niño que lacta), depende de su madre, que vive exclusivamente de la leche materna; y finalmente la fase del “*p’iti wawa*” (niño destetado), quien se ha independizado de la leche materna, ingiere alimentos sólidos.

El bebé, sea varón o mujer, desde el nacimiento hasta que sus huesos, músculos y articulaciones adquieran cierta consistencia se les

⁵⁵⁸ . *Wawa* pues denota una vinculación. La comunidad vivencia a la *wawa*, no como un individuo, sino como un miembro más del tejido familiar que es el *ayllu*, un *ayllu* que no se agota en el seno de lo humano, sino que abarca lo natural y lo sagrado. Al nacer la *wawa* ya tiene como padrino también a un cerro deidad que será el que lo ampare por el resto de su vida, como sucede con el Apu San Carlos en Juli (Eliana Apaza. Comunicación personal) Y es que la *wawa* es fruto de la unión exitosa de sus padres biológicos, pero también es vivenciada, como se dijo, como hija de la *pachamama* y de los *Apus* o deidades protectoras de su comunidad. En este sentido tiene ya parientes sagrados. (Rengifo, Grimaldo 2006: 176).

⁵⁵⁹ . La *wawa* es vivenciada como un ser heterogéneo en sí mismo, la comunidad no está fuera sino que anida en él. La placenta se considera también como si fuera otra forma del niño. Pero además desde que nace tiene ya su *ánima*, otra forma de vida más que armoniza su existencia. Los padres invocan al *ánima* de la *wawa* para que tenga aptitudes de *criad@r*, de *chacar@r*. (Rengifo, Grimaldo 2006: 176).

denomina qhulla wawa⁵⁶⁰. Este periodo puede ser variable y se extiende aproximadamente hasta los tres meses de edad.

Observando a las madres ninamarquinas, no se aprecia que establezcan diferencias socio culturales entre el qhulla wawa varon y la qhulla wawa mujer. La madre es la única que cuida al bebe en esta etapa de la vida porque consideran que su cuerpo es muy frágil y que tienen el riesgo de aysarukun⁵⁶¹. La madre por ningún motivo encarga el cuidado del qhulla wawa a alguna de sus hijas mujeres.

Luego de ello, el bebe deja de ser llamado qhulla wawa para recibir la denominación de ñuñuq wawa⁵⁶². En esta etapa no solo ha adquirido consistencia su cuerpo, sino que es posible que una de las hermanas mayores lo cuide. La característica principal es que durante toda esta etapa hay lactancia materna y se transforma en Puchu al momento de dejar de lactar y tiene la habilidad de caminar solo. Esta etapa, en promedio se extiende desde los tres meses de edad hasta por lo menos el año y medio o dos años de vida del infante. Durante esta etapa no solo lacta por el estímulo de la madre, sino que luego el infante toma la iniciativa de lactar y lo exige con sus llantos, luego el mismo niño busca la mama de la madre para lactar levantándole la blusa. También desde aproximadamente los seis meses de edad empieza a probar los primeros alimentos en su sabor, textura o consistencia.

Posteriormente se inicia la etapa de Puchu wawa, que se inicia en el momento del destete y culmina cuando el infante es capaz de valerse por sí mismo en su cuidado personal, vestido, alimentación y sueño. Es decir, es capaz de valerse por sí mismo con independencia. En promedio se

⁵⁶⁰ Bebe muy tierno, que aún no terminó de madurar.

⁵⁶¹ Aysarukun: Deshacerse, romperse en pedazos, fracturarse.

⁵⁶² Bebe que lacta

extiende hasta los cinco años de edad. En esta etapa utilizan la phalika⁵⁶³ de manera indistinta porque les facilita hacer sus necesidades fisiológicas (orina y deposiciones).

Una descripción comparativa entre las fases de Qhulla wawa, Ñuñuq wawa y Puchu wawa se muestra a continuación:

Cuadro 16: Qulla Wawa, Ñuñuq Wawa y Puchu Wawa

Denominación	Qhulla wawa o Lathik wawa o	Ñuñuq wawa	Puchu Wawa
Proceso del nacimiento	Nació en su casa con la asistencia de su padre y de su abuela por parte de madre.	---	---
Motivos de elección del nombre	De acuerdo al calendario	---	---

⁵⁶³ Phalika: Faldin que se amarra a la cintura del varón o la mujer.

<p>La construcción del Yo</p> <p>Aprender a ser</p> <p>Condiciones que le brindan</p>	<p>Sin “yuyayniyuq”.</p> <p>Por lo tanto, es necesario completar su crecimiento criándola.</p>	<p>Le ayudaron a crecer cuidando su cuerpo, su alimentación y el desarrollo del lenguaje a través de la interacción con sus padres:</p> <p>Ya tenía “yuyayniyuq” pero aún no lo podía utilizar.</p>	<p>Ya se daba cuenta de sus actos (un poco) y se le reconocía que ya podía gatear por sí sola y caminar. Al inicio con ayuda de la madre, y algunas veces con ayuda del padre. Poco a poco se independizó y podía explorar el ambiente que le rodeaba por sí sola.</p>
<p>Misión del hijo/a en este mundo</p>	<p>Ser como la madre por ser una niña.</p>	<p>----></p>	<p>---></p>
<p>Atributos positivos (cualidades, virtudes)</p>	<p>Sin atributos por estar sin yuyayniyuq</p>	<p>Ya tenía yuyayniyuq , pero aun no le atribuían nada</p>	<p>Aplaudían su capacidad de sentarse, gatear y andar</p>

Atributos negativos (cualidades, defectos)	Sin atributos por estar sin yuyayniyuq.	" Hatun sunqu, mana tiyan". Cuando no se le daba inmediatamente de lactar lloraba y no se consolaba fácilmente.	--->
La inocencia	Neutro	"Mana yuyanniyuq". No se daba cuenta de lo que hacía	Se daba cuenta de algunas cosas que hacía pero no le atribuían la premeditación negativa o positiva.
Ser allin runa: Tiempo en el que inicia	Después de que empezó a tener "yuyayniyuq"	Cultivaron su "yuyayniyuq", después de los 5 a 6 años	--->
Acciones para ser allin runa	Neutro	Neutro	Neutro
Acciones para ser millay runa	Neutro	Neutro	Neutro
Construcción del respeto: Qué se necesita?	Neutro	Neutro	Neutro
Construcción del no respeto: Qué le falta?	Neutro	Neutro	Neutro

Enfermedad: Atención y Tratamiento (caseros, fármacos)	No se enfermó.	Gripe o infección respiratoria aguda. Procuraba entretenerla paseándola Con baño de hierbas frescas para bajarle el calor interno (fiebre)	No se enfermó más que con calenturas, producto del calor.
Muerte: Causas y efectos	No se dio	---->	--->
La condición del Alma y el ánima	Si tiene alma	Si hubiera sido kukuchi su alma penaría por los cerros y quebradas	--->
Reencarnación en: Ángeles Suqa Otro niño Se convierte en kukuchi	No se reencarna	---> Esta bebe no podía ser kukuchi porque no es producto del incesto	--->

Construcción de la salud	Para terminar de completar la maduración del cuerpo se le faja, sino se puede deformar su cuerpo	Continuaron con el fajado para completar la maduración de los huesos y de los músculos.	El fajado se redujo a las noches y algunas veces ya no era obligatorio, porque ya podía caminar por sí sola y procuraban que estuviera bien abrigada.
Construcción de la higiene	Al cuidado de la madre.	Se le bañaba con agua caliente, y sus pañales fueron siempre lavados con especial atención por ser la primera hija.	Los baños diarios disminuyeron.
Construcción de la alimentación	Solo leche materna	Leche materna, y después de los cuatro meses le dan mates, después de los seis meses le dan sopas.	Sopas, papa sancochada, mates, pan, naranja, plátano.

Características atribuidas al cuerpo	Su cuerpo era frágil. Había que ayudar a fortalecerlo con el proceso del fajado sino se podía deformar.	Los huesos y los músculos de su cuerpo ya estaban menos frágiles, y a los ocho meses ya podía sentarse e iniciar el gateo.	Sus músculos y huesos ya eran maduros para sentarse, caminar por sí sola.
Habilidades del cuerpo relación con ser lo que es (crecimiento y desarrollo)	Aun no se le exigía habilidades	A los ocho meses se le hacía sentar y se le ayudaba a que empiece a gatear.	Ya podía caminar primero con ayuda de la madre y luego por sí sola.
Circunstancias de los ritos de pasaje	Ningún rito de pasaje	Ningún rito de pasaje	Ningún rito de pasaje
Condiciones futuras de la reproducción (convivencia y matrimonio)	La niña fue atendida exclusivamente por la madre.	La niña fue atendida por su madre, pero su padre también le prestaba atención cargándola en brazos en la casa. Y dándole de comer.	Con su habilidad de caminar ya podía explorar otros espacios de su casa y también acercarse a su padre o madre según su voluntad.
Dignidad (valores)	Se le crió como runa	---	---
Derechos que adquieren	A vivir	---	---
Deberes que adquieren	Neutro	Neutro	Neutro
Responsabilidades que adquieren	Neutro	Neutro	Neutro

Niveles de decisión: Ámbito privado Ámbito público	Deciden por ella	--->	--->
Cómo se reconoce a sí mismo como lo que es	Neutro	Por el nombre y los apelativos que le daban de cariño: Mi bebita, mi bonita.	--->
Construcción de la relación con el padre	El padre generalmente no quería que llore y le exigía a su madre que le cuide.	Trataba de complacerle dándole comidas, fruta o pan cuando tenían.	Le prestaba atención en la casa cuando empezó a caminar por ser la primera hija.
Construcción de la relación con la madre	La niña para vivir dependía prácticamente de su madre: le daba de lactar, le hacía dormir y le limpiaba.	Ídem. La madre le decía más palabras y aumentaba frases cuando conversaba con la bebe.	Ídem. La madre siempre estaba pendiente de su hija para que no le ocurra ningún accidente
Construcción de la relación con el hermano	Por ser la primera hija, no tiene hermanos	--->	-->
Construcción de la relación con la hermana	Ídem	---->	--->

Construcción de la relación con el abuelo	El abuelo no vive con ellos, y cuando se encontraban no le daba importancia.	El abuelo al visitarlos comentaba que ya estaba grande	No se acercaba mucho por ser mujer y no varón.
Construcción de la relación con la abuela	La abuela al participar en su nacimiento la cataloga como quñi (caliente) por ser mujer	La abuela la cargaba de vez en cuando en sus brazos en la casa o fuera de ella.	De vez en cuando le ayudaba a caminar
Construcción de la relación con las deidades	Neutro	Neutro	Neutro
Construcción de la relación con la comunidad	Todos sabían y saben de su existencia	Cada vez que era llevada en la espalda de la madre a los quehaceres en la chacra se explicitaba su presencia ante los demás, porque la veían de cerca o lejos y saben que está creciendo porque sabían de su existencia desde el momento que nació.	Ídem.

Construcción de los juegos	Neutro	Jugaba con las manos, con su madre	Jugaba con palitos, piedritas y tierra
Construcción de la relación con entidades del estado Salud Registro Civil Escuela	No se da Se inscribió con nombre No se da	Neutro	Neutro
Cómo les reconocen los demás como lo que es.	Desde que nacen saben que es una niña: Por la manera cómo la madre la atendía y criaba en los ámbitos públicos,	---	---
Construcción del lenguaje.	La madre le hablaba palabras de cariño.	La madre le sonreía, le hablaba y esperaba como respuesta los balbuceos de su hija	Idem. Esperaba como respuesta medias palabras de su hija
Construcción del conocimiento del hanaq pacha.	Neutro	Neutro	Neutro
Construcción del conocimiento del kay pacha	Neutro	Neutro	Neutro

Construcción del conocimiento del ukhu pacha	Neutro	Neutro	Neutro
Construcción del conocimiento agropecuario	Neutro	Neutro	Se inició en el reconocimiento de la chacra y la casa. El reconocimiento de los animales que viven dentro de la cocina y fuera de ella (cuyes, ovejas, vacas)
Construcción del aprendizaje del trabajo agrícola	Neutro	Neutro	Se inició en el aprendizaje de quiénes trabajaban en la chacra y qué tipo de actividades hacían.
Construcción del aprendizaje pecuario	Neutro	Neutro	Se inició en la distinción de lo que era cada animal: oveja, vaca, cuye, gallina.
Construcción del aprendizaje de tejidos y diseños	Neutro	Neutro	Neutro

Construcción del aprendizaje de procesamiento de materia prima	Neutro	Neutro	Neutro
--	--------	--------	--------

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

Como puede apreciarse, de esta descripción comparativa, un elemento clave que diferencia las tres etapas de Wawa (Qhulla wawa, Ñuñuq Wawa y Puchu Wawa) es la ausencia o presencia de Yuyay, así como las características del mismo:

- 1) Un qhulla wawa es un niño tierno, hasta aproximadamente los 3 meses de edad. Carece de “yuyayniyuq”, por tanto depende completamente de los cuidados de la madre, quien debe ayudarlo a completar la formación de su yuyay con sus cuidados y crianza. La madre decide por el niño o niña. Asimismo, para ayudarlo a completar la correcta maduración de su cuerpo, se le faja.
- 2) Un Ñuñuq wawa o “niño que lacta”, denominado así porque depende de su madre y se alimenta exclusivamente de la leche materna. Ya posee “yuyayniyuq”, pero aún no lo puede utilizar y/o no se da cuenta de lo que hace. Su cuerpo se ha desarrollado pero es necesario el desarrollo del lenguaje a través de la interacción con los padres y otros miembros de la familia.
- 3) Un P’iti wawa, o “niño destetado”, denominado así porque ya dejó de alimentarse exclusivamente de leche materna e ingiere alimentos sólidos. poco a poco empieza a darse cuenta de sus actos, y empieza a utilizar su cuerpo para conocerlo, así como para explorar el mundo que le rodea (Gatea, camina, etc.). Se transforma en Puchu al momento de dejar de lactar y tiene la habilidad de caminar solo y empieza a valerse por sí mismo con independencia. En esta etapa, no

se le atribuye ninguna premeditación en sus actos por lo que el castigo es innecesario en los niños sin yuyay.

El fajado de los wawa en Ninamarca, puede estar relacionada con el fajado que se realiza en las guaguas en Argentina⁵⁶⁴. Esta práctica del fajamiento requiere un estudio mas profundo pues la explicación ofrecida por Gorr para el caso de la cultura rusa no es aplicable⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ En el caso del fajado del niño, si bien las madres plantean que ha perdido vigencia, al mismo tiempo reconocen su eficacia para evitar padecimientos frecuentes en sus hijos, los que deben ser tratados por médicos campesinos. Esta práctica se halla bastante extendida en diversas sociedades, y particularmente en el área andina...y existen numerosas evidencias documentales de su profundidad histórica y su vigencia en comunidades indígenas de Perú y Bolivia. No obstante, en los Valles ha sido abandonada progresivamente, en parte, debido a que los profesionales de la salud la desaconsejan fuertemente...El procedimiento sigue en líneas generales la descripción de Suremain & Mntibert (2007). Se utilizan retazos de telas de algodón. La técnica y las partes corporales envueltas dependen de la edad del niño, cubriendo la envoltura la totalidad del cuerpo del bebé desde los hombros hacia abajo durante los primeros meses, reduciéndose hasta dejar los brazos libres y por último limitarse a las piernas. También se cubre la cabeza del niño con un gorro de lana para evitar dolencias provocadas por el frío, el sol o el "mal aire" (La Riva Gonzáles, 2000)..Si bien actualmente muchas mujeres no fajan a los niños de la manera descrita, los envuelven con varias mantas y cubren sus cabezas, haciendo hincapié en la necesidad de proteger al bebé debido a su extrema vulnerabilidad. Que el cuerpo quede "bien derecho" y que "no se desacomoden los huesitos" para que el niño "no se falsee" son los objetivos centrales de esta práctica. Es decir, responde a un sentido estético y a la vez de prevención y protección de la salud. (Remorini, Carolina 2013: 421).

⁵⁶⁵. No paso mucho tiempo antes que Gorer descubriera la clave del carácter gran ruso. Era la institución del fajamiento:

Desde el día de su nacimiento en adelante el niño es fajado fuertemente en largas tiras de material, con las piernas rectas y los brazos pegados a los costados. Cuando se pregunta a los rusos por qué fajan a sus niños de esa manera alegan una considerable variedad de razones, pero todos tienen un tema común: el nene es potencialmente tan fuerte que si no lo fajaran correría el peligro de destruirse o de hacerse un daño irreparable, o sería imposible manejarlo...Cuando lo fajan, el niño queda completamente rígido...Este fajamiento se mantiene por término medio durante unos nueve meses, aunque puede haber variaciones de acuerdo con la estación. Al infante se lo desfaja y envuelve en un chal flojo para amamantarlo a menos que la madre esté demasiado ocupada, y para bañarlo de vez en cuando en agua tibia cuidadosamente graduada, pero no por otro motivo". (Barnouw, Victor 1967: 171).

Gorer atribuyó el carácter nacional de los grandes rusos a la experiencia del fajamiento durante los primeros meses de vida y en los que al infante se lo faja apretadamente con los brazos pegados a los costados. No se ha comprobado, sin embargo, que ese fajamiento ejerza los efectos que describe Gorer...Goerer y LaBarre suponen que los acontecimientos que se producen en los cinco o seis primeros años de vida son decisivos para la formación de la personalidad de un individuo...Al parecer, las experiencias en el periodo posterior a la niñez y la infancia pueden modificar las influencias anteriores. (Barnouw, Victor 1967: 180).

Gorer sabe que el fajamiento lo practican muchos pueblos que no tienen necesariamente las mismas características nacionales que los rusos. Los polacos y los italianos fajan a sus niños, y lo mismo hacían la mayoría de los indios de la América del Norte, quienes además ataban al niño a la cuna con correas...Gorer sortea esta dificultad señalando que en los diferentes países hay

En Ninamarka, cuando los niños tienen dos años o más, tienen la costumbre de realizar el primer corte de pelo de los niños. Representa la continuidad de un rito de pasaje que se realiza desde el tiempo de los Inkas. El primer corte de pelo se realiza alrededor de los 3 años y está asociado al término de la fase Wawa y a la presencia del Yuyay en los niños, expresado sobre todo a través de habilidades lingüísticas y su individualización como miembro de la familia⁵⁶⁶.

Aunque algunos antropólogos vienen reportando que las ceremonias de corte de pelo tienden a desaparecer ⁵⁶⁷, en algunas zonas se mantiene vigente, y se desarrollan de manera parecida a la época inca⁵⁶⁸. Es a partir de este momento que empiezan a ser reconocidos como de uno u otro genero:

diferencias en la extensión del fajamiento. En Francia solo se faja el tronco; al infante italiano se le dejan los brazos libres, en tanto que al niño ruso se le sujetan los brazos a los costados. Hay también una diferencia en la duración del fajamiento; el período es más breve en la Europa Central y Occidental que en Rusia. A los infantes de la Gran Rusia se los desfaja para amantarlos, en tanto que en algunas tribus indias americanas se puede amantar al niño en la cuna...Ruth Benedict ha abordado el mismo tema. Nos dice que en Polonia se concibe el fajamiento como un primer paso en el largo proceso de "endurecer" al niño. Se considera conveniente para el niño endurecerlo por medio del sufrimiento. (Barnouw, Victor 1967: 173).

⁵⁶⁶. Tristan Platt en su libro *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations* (1999), explica como entre los campesinos de los Andes peruanos, el nacimiento de un niño marca el inicio de un segundo embarazo, extrauterino, que prolonga la gestación biológica. Según esta creencia, la madre persigue durante 2 a 3 años la "fabricación" del recién nacido que va adquiriendo una existencia social en la medida en que se le asigna un espacio y un estatus en su comunidad, de acuerdo a su linaje. Ocupa plenamente este rol una vez que se les descarta cualquier amenaza en su salud y que transita por las etapas simbólicas – como el rutuchikuy- que lo integran a su grupo social. (Cavagnoud, Robin, et. Al. 2013: 328).

⁵⁶⁷. Las ceremonias de "corte de pelo", "agua del socorro", "misa de salud", etc., con sus respectivos padrinos tienden a desaparecer. (Boggio, Clara 1968:189).

⁵⁶⁸. Se trata del primer corte de pelo del niño. Se celebra de la siguiente manera: En el patio de la casa se coloca una mesita sobre la que se dispone un plato o fuente de barro y tijeras. Alrededor de la mesa están los asientos para los padrinos y los invitados. Los padrinos cortan primero un mechón de cabellos del ahijado y le asignan un obsequio que consiste en una vaquilla o ternero. Siguen los invitados, que cortan a su vez un poco del pelo y obsequian algún ganado; otros ponen en la fuente de barro dinero en efectivo. Después de terminar el corte de pelo se sirve la merienda y licores en abundancia, lo que da origen a una borrachera general. (Acevedo, María Luisa 1986: 58).

“A llamárseles por términos específicos de género; la vestimenta también es diferenciada, incorporándose el pantalón para el varón y el vestido para la niña; incluso la cabellera es arreglada de manera distinta, dejando el pelo más corto en los hombres y más largo y generalmente peinado con trenzas, para las mujercitas. (Carrasco, Ana María 1998:92)

B) **El ser Hirqui,**

Un hirqui ya tiene el cuerpo más desarrollado y presenta yuyayniyuq. Puede realizar las tareas que le asignan sus padres, quienes le enseñan que debe mejorar su vida con sus estudios y trabajo, haciendo bien las cosas, siendo colaborador y responsable. Aun se considera que posee inocencia y que no es capaz de mediar las consecuencias de sus actos. Ya no necesita tanto cuidado como un wawa, pero necesita ser bien alimentado para que su cuerpo desarrolle y pueda ser educado en los roles y labores propias de un varon o mujer ⁵⁶⁹, ⁵⁷⁰, ⁵⁷¹, ⁵⁷² según corresponda. Poco a poco se va independizando del cuidado de los padres. Es importante el

⁵⁶⁹. Existe alguna variación en los datos que indican cuando los niños empiezan a trabajar, pero es norma encontrar informes que sugieren que niños de 4 años están ya trabajando. Probablemente la edad de 6 o 7 años sea, sin embargo, la más comúnmente mencionada como edad en que los niños empiezan a trabajar. (Bolton, Charlene; Bolton, Ralph 2010: 244).

⁵⁷⁰. El trabajo infantil en el contexto rural andino es una actividad cuyo beneficio es principalmente la familia. Una característica del trabajo infantil radica en el hecho de que se hace en compañía de un adulto que enseña al niño por medio del ejemplo. (Bolton, Charlene; Bolton, Ralph 2010: 245).

⁵⁷¹. La participación en el trabajo prepara al niño para el futuro, dándole el conocimiento que necesitará para sacar adelante una granja y un hogar. (Bolton, Charlene; Bolton, Ralph 2010: 249).

⁵⁷². Estos estudios demostraron los siguientes puntos:

- 1) Que sobre una base comparativa, los niños andinos están altamente involucrados en labores productivas.
- 2) Que la frecuencia de la participación en el trabajo afecta el desarrollo de los rasgos personales y
- 3) Que el tipo de tareas realizadas también influye en la personalidad. (Bolton, Charlene; Bolton, Ralph 2010: 252-253).

juego con pares⁵⁷³, ⁵⁷⁴ y el desarrollo en equipo de las tareas asignadas por los padres. La pandilla o grupo de pares solo se presenta en grupos humanos, no en otras especies animales.

En Ninamarca es la etapa en que el niño asume obligaciones y responsabilidades en las tareas que le asignen sus padres, sean familiares o productivas: Las tareas que con mayor frecuencia se les asigna son:

- a) Sea varón o mujer: Traer agua, traer leña, traer pasto, dar de comer a los chanchos, gallinas y cuyes, pastorear las vacas y ovejas.
- b) Solo al varón: Que acompañe y ayude a su padre en la chacra para lo cual tienen pequeños picos, lampas y allachu adecuados a su tamaño.
- c) Solo a la mujer: Pelar la papa, lavar los servicios, cuidar a la hermanita menor.

Las etapas de Wachacha y Llawimaqtacha, que anteriormente eran parte del ciclo vital, se han perdido en la práctica social y vocabulario de los Ninamarkinos, para ser incorporadas dentro de lo que es la etapa de Hirqui. Lo que significa que ahora la etapa de hirqui dura más tiempo, prolongándose hasta la adolescencia (aproximadamente 13 a 14 años).

⁵⁷³. La organización social del grupo de pares del niño es enteramente diferente de la organización de la familia y la escuela...Primero, el grupo de pares da al niño experiencia en tipos de relaciones igualitarias...El grupo de pares sirve para expandir más aún los horizontes sociales del niño y para volverlo una persona más compleja...Finalmente, a través del grupo de pares, el niño puede llegar a ser más independiente de sus padres y otras autoridades. (Elkin, Frederick 1989:75-80).

⁵⁷⁴. La cultura del grupo de pares: El grupo de pares tiene sus propias pautas de pensamiento y conducta...La socialización en el grupo de pares se enseña y se capta por los nuevos miembros en el curso de la interacción...Llega a verse a sí mismo como un objeto desde el punto de vista del grupo, e internaliza sus estándares, como ocurre con otros agentes de socialización. Mientras él es un miembro del grupo, estos estándares se refuerzan mediante los sentimientos de solidaridad y apoyo que obtiene de los otros...El grupo de pares también socializa la provisión de modelos...El grupo de pares puede también definir otros modelos...El chico tenía más probabilidades de llegar a ser un tipo de personalidad "centrado en sí mismo", de internalizar estándares de pensamiento y conducta que mantenía a lo largo de su vida...Empero, durante los últimos años, la tendencia se halla dirigida hacia el tipo de personalidad "centrado en los otros", hacia el seguimiento de los estándares del grupo de pares inmediato...La meta básica sostenida, tanto por los padres como por los pares, es el estar bien adaptado. (Elkin, Frederick 1989: 80-83).

Hace 15 o 20 años, estas etapas persistían y se caracterizaban por que las madres tenían que iniciar a sus hijas en el proceso de aprendizaje del hilado de lana y tejido del buytu. El varón era Llawimaqtacha porque el padre se ocupaba directamente de enseñarle los secretos y trucos del trabajo agrícola. Ahora existe un relajamiento o mayor tolerancia sobre la adquisición de estos conocimientos y habilidades en esta etapa de la vida. Pueden ser aprendidos en otro momento y ya no es una obligación perentoria de los padres el enseñarlas porque la pueden aprender de otros compañeros contemporáneos o como parte de su propio interés y experiencia. Algunos afirman incluso que han aprendido solos o solas algunas tareas. Este cambio amerita mayores investigaciones para determinar hasta que punto este cambio puede estar asociado con el proceso migratorio de la sierra a la costa iniciado en la década de 1950 a 1960 y con la incursión de la escuela en los andes, que podrían reflejar un cambio en la perspectiva de horizonte de futuro entre los individuos y pueblos de nuestra serranía.

Realizando análisis comparativo con estudios realizados por otros autores sobre esta etapa del ciclo vital, se tiene, según Sanchez y Valdivia, que en esta etapa reciben mucha atención afectiva de los miembros de la familia⁵⁷⁵, y empiezan a asignárseles tareas con el objetivo de enseñarle el repeto que debe guardar a la autoridad de los padres⁵⁷⁶, y a asumir responsabilidades en las tareas familiares de acuerdo con su desarrollo⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵. El niño normalmente recibe atención afectiva en el ambiente familiar, sobre todo de la madre y hermanos. Los padres generalmente son menos expresivos y parecen poco inclinados a ocuparse o interesarse por los pequeños, por lo menos hasta que son capaces de ofrecer algún tipo de apoyo en las tareas agrícolas y de pastoreo. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994: 34 - 35).

⁵⁷⁶. Desde que el niño muestra haber dominado las habilidades de locomoción y particularmente a partir de los 3 años, es formado y educado en torno al trabajo y la actividad de su madre, con la idea de que “desde pequeño el hijo aprenda a obedecer a sus mayores aunque llore”. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994: 32).

⁵⁷⁷. Los hijos desde muy temprano están educados para asumir responsabilidades y actividades utilitarias. No existe la noción de edad irresponsable respecto a los niños; pues desde los 3 años desempeñan tareas de diferente naturaleza vinculadas con su

Siguiendo un patrón etareo, esta es la progresión descrita por dicho autor, entre los 3 y los 8 años:

“Entre los 3 y 5 años la socialización del niño se lleva a cabo bajo el influjo preponderante de la madre. Sin embargo, las observaciones de campo permiten advertir la gran importancia de los grupos de hermanos y dentro de ellos principalmente de la hermana mayor dentro del grupo infantil. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:37).

De 3 a 5 años el niño ingresa al estadio del lenguaje socializado propiamente dicho. Un niño de 3 años tiene un vocabulario significativo. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:37 - 38).

Cuando el niño ya tiene unos 4 o 5 años, según su desarrollo y capacidad puede acompañar a su padre en la ejecución de algunas tareas y a partir de entonces recibe mayor atención paterna. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994: 34 - 35).

De 4 a 5 años el niño desarrolla el lenguaje comprensivo. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:38).

Alrededor de los 5 años, los niños son introducidos paulatinamente en prácticas sociales vinculadas estrechamente al grupo familiar....Su mundo comienza a ampliarse y la socialización se hace más fuerte viviendo y colaborando con sus padres. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:38).

De los 4 a 6 años el niño ya es considerado responsable de su propio aseo, va a la escuela, ayuda en tareas del hogar y en la chacra, y juega. Se entiende que a esta edad el niño ya es autosuficiente para

atender una serie de sus propias necesidades. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:38).

De 4 a 6 años es aún más visible su interacción en grupos de pares más amplios en la comunidad y en la escuela. A partir de los 4 años los niños prefieren los juegos grupales que les permiten una interacción permanente al par que una enculturación suficientemente amplia que les permitirá hacerse adultos y ser oportunamente aceptados como tales en su comunidad. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:37).

Las responsabilidades de los padres e hijos en las familias campesinas son diversas y están en función del sexo. Así los hijos varones se identifican con el padre y ayudan en la chacra, trabajan de manera exigente a partir de los 5 o 6 años. En las épocas de siembra (setiembre, octubre y noviembre) y cosecha (abril, mayo, junio) los niños van con su padre a la chacra. Las hijas mujeres se identifican, por su parte, con las labores de su madre. Se levantan muy temprano, lavan, limpian, cocinan, traen agua, van por leña, etc. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:35).

Desde muy temprano enseñan a su hijos la vida del campo: a los 6 ó 7 años deben saber ya el escarbe, “qotoy” y “qoray” de la papa y ayudar a sus padres. De igual manera las niñas deben saber a esa edad hilar, tejer, cocinar y ayudar en la chacra; aprenden especialmente a tejer unas cintas de lana hilada que les sirve para amarrarse la montera llamada “montera watana”. Los niños de ambos sexos deben cuidar el ganado, llevarlo a pastar sin que se lo roben los pumas.

De 6 a 8 años los aprendizajes son algo más diferenciados conforme con los patrones de diversificación de roles sexuales. Así se tiene que la niña aprende más de su madre, pero también de los demás

miembros de la familia. En lo que concierne a los niños varones, en este tramo de edad de 5 a 8 años se encuentra que tienen tareas más limitadas que las mujeres. Dentro del hogar el niño no tiene mayor actividad, mayormente se desempeñan en el campo...Esta edad es decisiva para la socialización en el trabajo. Los padres aprecian que sus hijos se muestren despiertos y que hagan las cosas con rapidez: "phawaylla" (volando), "pitaylla" (corriendo), "ama chillmiykuspa" (sin siquiera cerrar los ojos), "tawa ñawiwán qhawaspá" (mirando detenidamente con cuatro ojos). Esta socialización es un proceso espontáneo que se desarrolla en la vida misma, en la experiencia que le proporcionan sus interacciones. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:38 - 39).

El periodo de edad que va de los 8 a los 12 años se caracteriza por el fuerte influjo de otros niños de distintas edades. Es el periodo del aprendizaje escolarizado por excelencia. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994:38 - 39).

Como puede apreciarse, la experiencia es la principal metodología que se utiliza, durante las actividades cotidianas de la vida familiar⁵⁷⁸.

Según Alejandro Ortiz, a partir de esta etapa se empiezan a formar las pandillas de amigos de ambos sexos^{579, 580}. La pandilla no solo es

⁵⁷⁸. Durante esta etapa el aprendizaje se relaciona con la experiencia. Así, los principales métodos usados son la enseñanza práctica más que las palabras, realizando las tareas habituales con la ayuda de los niños. (Carrasco, Ana María 1998:93)

⁵⁷⁹. Los niños desde que pueden andar solos fuera de casa, forman pandillas de amigos de ambos sexos. (Ortiz, Alejandro 2001: 147).

⁵⁸⁰. La pandilla es mixta, si bien las niñas tienden a ser menos, pues se quedan más tiempo en casa ayudando a la madre en sus quehaceres. Las edades fluctúan entre los tres años y aquella época en que comienzan a mudar de carácter y de comportamiento frente al otro sexo. Entre sí pueden ser hermanos, primos, simples vecinos. Su número es siempre y constantemente variable: A veces vemos un grupo de tres, otras de quince o más miembros juntos. La pandilla reproduce la vida en una actividad que es lúdica imitación del trabajo...La pandilla disfruta parodiando las faenas comunales y familiares...Durante las fiestas las pandillas gustan organizar sus propias actividades...Y naturalmente, los juegos de familia tienden a tomar mayor importancia emocional conforme avanzan los años. (Ortiz, Alejandro 2001: 174 - 175).

importante para el juego ⁵⁸¹ , sino también para actividades como el pastoreo⁵⁸². El castigo parece ser menos frecuente que en el medio urbano⁵⁸³.

C) **Pasña y Makta.**

En Ninamarca, con la menstruación ⁵⁸⁴ , la mujer adquiere el status de pasña, que es el equivalente de adolescente. Dura hasta que por sí sola hace las cosas del hogar y de aquellas que alguna vez su madre le asigno como tarea. Realiza sus tareas sin necesidad que le estén recordando u ordenando que las realice. Por si sola se organiza, incluso con su propio fiambre y tejidos. Esta etapa termina aproximadamente a los 16 años de edad.

El termino pazna significa según Gonzales Holguin (p. 280): pasna: niña muchacha mozuela de siete a doce años...Polo de Ondegardo (1574) escribe que se sacrificaban pasnas, acllas y huahuas. (Salazar-Soler,

⁵⁸¹. Las actividades del vagabundeo solitario y de la pandilla son paralelas a la cada vez mayor participación del niño en las labores de los parientes mayores. Los padres recalcan que sus hijos pequeños les brindan una ayuda importante en el trabajo. La niña colabora con su madre y sus hermanas mayores; el niño hace lo propio. Cuando es con ellos la cosa es más bien seria, cuando es con los abuelos, suele ser más grata. El trabajo de los niños es un asunto relativo: la pobreza, las crisis familiares, pueden trocarlo en una actividad más importante y seria, dura; y viceversa. Los componentes lúdico y rentable varían, pues, según las circunstancias. La gratuidad no tiene cabida en los ideales andinos; todo, hasta lo que hacen los niños pequeños, debe servir para algo. Conforme avanza el niño en edad se espera que sus actividades sean más efectivas que lúdicas. (Ortiz, Alejandro 2001: 176).

⁵⁸². El pastoreo es una actividad central en esta época de la vida...Es considerado un trabajo y por lo tanto es cosa seria, pero los niños gustan y disfrutan del pastoreo, pues también es un juego. (Ortiz, Alejandro 2001: 177).

⁵⁸³. Por lo general son más permisivos que en nuestro medio urbano marginal. Los castigos físicos y morales son también menos frecuentes que en nuestro medio. (Ortiz, Alejandro 2001: 177).

⁵⁸⁴. Es significativo que en el caso de Laymi la menstruación, lejos de entenderse como contaminante, se toma como el periodo en el que la mujer es más fértil (Harris, Olivia 1985: 25)

Lestage 1998: 389,392). La adolescencia esta marcada por una etapa de cierta independencia en su accionar, enfatizando el desarrollo de habilidades textiles y domesticas⁵⁸⁵. Esta etapa es claramente identificada por la aparición de la menarquia en las mujeres, y por el desarrollo de vello facial y corporal en los hombres⁵⁸⁶. En el caso de los varones se valora su capacidad para obtener el sustento familiar o “ganarse la vida”⁵⁸⁷.

El Makta se inicia cuando es visible la aparición de vellos en el cuerpo y el cambio de voz, a partir de ahí, maktas y pasñas se separan para formar grupos con pares del mismo sexo. Pasa a ser wayna cuando su cuerpo adquiere fortaleza muscular visible, y demuestra que puede resistir todo un día de trabajo en la chacra o en el traslado de objetos pesados. Solo los que reúnen estas características, se estima están en condiciones de tener pareja.

En la adolescencia empieza el proceso de enamoramiento ⁵⁸⁸, como paso previo a la elección de esposo o esposa.

⁵⁸⁵. La adolescencia es considerada una etapa decisiva en la vida de las mujeres, pues es el momento en que mantienen un alto nivel de responsabilidades y cuando logran mayor autonomía económica, estatus entre sus hermanos e independencia en su accionar, Dentro de esto último, destaca la “libertad” para incursionar en el ámbito de la sexualidad, participar en las festividades de su localidad y de otros pueblos cercanos, dedicar mayor tiempo en su aspecto personal, posibilidad de compartir con grupos de amigas, etc. Sin embargo, también aumenta el control de su conducta pública y la presión por mejorar sus habilidades textiles y domésticas, ambas labores socialmente valoradas y ligadas a las máximas cualidades femeninas. (Carrasco, Ana María 1998:94)

⁵⁸⁶. En el caso de las mujeres está claramente marcada por la menarquia, que en definitiva anuncia el comienzo de su vida reproductiva; para los hombres, el desarrollo corporal y sexual propio de esta edad. (Carrasco, Ana María 1998:94)

⁵⁸⁷. Los adolescentes varones cuentan, comparativamente, con tanta o mayor libertad que las mujeres. Se estimula y evalúa la capacidad de estos para “ganarse la vida”, resaltándose la honestidad, la búsqueda de ingresos en otras zonas, la habilidad para el comercio, el apoyo al padre en las actividades que realiza, etc. (Carrasco, Ana María 1998:94)

⁵⁸⁸. Durante la adolescencia el grupo de pares es fundamental en el proceso de enamoramiento que se inicia...Los momentos más propicios para el pololeo son el pastoreo y las fiestas, especialmente carnaval. Todo esto fuera del alcance de las miradas y el cuidado de los padres y mayores y apoyados por los grupos de amigos. La iniciativa para iniciar la relación la toman tanto hombres como mujeres e involucra una serie de signos culturales, donde son frecuentes y bien vistos los regalos, valorándose en

En Ninamarca, ya no se practica el warachikuy, como tampoco en la mayor parte de comunidades andinas, como Sayllapata⁵⁸⁹.

D) **Sipas y Wayna:**

Las sipas, en promedio se mantienen como tal hasta los 20 años aproximadamente. Cuando pasan esta edad y no han conseguido establecer una vida conyugal les dicen “paya soltera⁵⁹⁰” y consideran que se quedará así al menos que la “recoja” un viudo.

A su vez el wayna, si no consiguen tener pareja hasta los 22 años aproximadamente es denominado “machu soltero⁵⁹¹”. Tiene la opción de conseguir pareja, pero en otra comunidad, y siempre y cuando una sipas de esa comunidad le acepte.

En la familia aymara los hijos solteros son considerados literalmente “menores”. Solo son “persona” (o jaqi) cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello apenas tienen voz ni voto en la comunidad, excepto cuando acuden ocasionalmente a alguna asamblea comunitaria en representación de sus padres ausentes o imposibilitados. (Albo, Xavier, Mamani, Mauricio 1980: 287).

las mujeres los tejidos (fajas), que miden su habilidad textil y capacidad de trabajo; y en los hombres, los productos ciudadanos y las cartas.

⁵⁸⁹. Esta costumbre antiquísima ya no se practica en la comunidad de Sayllapata. Consistía en la fiesta celebrada con motivo del cambio del “culis” (tipo de pañales) al pantalón. A partir de este cambio el niño es considerado como verdadero varón y como tal es reconocido por la comunidad. (Acevedo, María Luisa 1986: 58).

⁵⁹⁰ Paya soltera: Soltera vieja.

⁵⁹¹ Machu soltero: Soltero viejo

Un soltero es en realidad sólo medio ser humano. Esto se aplica no solamente a los solteros sino también hasta cierto punto a las parejas sin hijos (as). Ciertamente pueden subsistir, pero en muchas sociedades un hombre o una mujer sin hijos nunca llegan a gozar del pleno status dentro del grupo...Recíprocamente, un huérfano se halla en la misma desgraciada posición de un soltero. (Levi-Strauss 1995: 21).

La progresión de Irqi o Hirqui a Sipas – Waynas en Ninamarca se puede sistematizar de la siguiente manera:

Cuadro 17: Hirqi/Sipas-wayna

Denominación	Irqi o Hirqui	Sipas-Waynas
Proceso del nacimiento	Nació en su casa con la asistencia de su padre y de su abuela por parte de madre.	--->
Motivos de elección del nombre	De acuerdo a l calendario o sugerencia de las enfermeras de la posta	--->
La construcción del Yo Aprender a ser Condiciones que le brindan	Con “yuyayniyuq” ya puede hacer las tareas que le asignan los padres.	El joven realiza tareas en la casa, en la chacra o en la faena comunal de acuerdo a su socialización como varones o mujeres. No necesitan que sus padres les ordenen. Son responsables.

Misión del hijo en este mundo	Ser como la madre o el padre. Mejorar su vida con su trabajo en la comunidad o con los estudios.	---->
Atributos positivos (cualidades, virtudes)	Ser rápido, darse cuenta de las cosas por sí solo, ser colaborador, tener preocupación.	Ser trabajadores en la chacra y colaboradores. Mostrar destreza y limpieza en el hilado, tejido y preparación de alimentos
Atributos negativos (cualidades, defectos)	Ser lento, despreocupado de los quehaceres necesarios. Poco dispuesto a colaborar, interesado sólo por el juego. No pensar en el futuro.	No saber recibir una broma
La inocencia	Es inocente. Sus actos son vistos como propios de un niño, que no es capaz de medir las consecuencias.	Con yuyayniyuq. Saben lo que es bueno y malo. Lo que debe y no debe hacer un joven.

<p>Ser allin runa: Actitudes Tiempo en el que se es</p>	<p>Neutro</p>	<p>Ser recto, veraz, justo. Eso depende de cómo usa su inteligencia o “yuyayniyuq”. Se yuyaychakun bien y habla lo que debe ser, midiendo lo bueno y lo malo: Un allin runa reflexiona sobre lo que debe ser bueno para la comunidad y para él, e incluso tiene que vencer a la pereza porque un allin runa debe ir a la chacra. Es la capacidad de controlarse a sí mismo teniendo en cuenta los valores de lo que debe ser para su bienestar familiar y comunal.</p>
<p>Acciones para ser allin runa</p>	<p>Neutro</p>	<p>Ser justo en su vida diaria, cumplir con sus obligaciones de joven.</p>

Acciones para ser millay runa	Neutro	Neutro. Pero los jóvenes tienen una gran presión social para hacer las cosas correctas porque si no la hicieran no serían potenciales esposos elegibles. Lo mismo rige para las sipas, y además, ellas no pueden entablar ningún tipo de amistad con varios jóvenes al mismo tiempo porque difícilmente será elegida como esposa. En cambio los waynas si pueden hablar con varias sipas al mismo tiempo pero no reciben el mismo respeto.
Construcción del respeto: Qué se necesita	Neutro	Respetar a todos sus mayores. No hablar con una y otra sipas/wayna, sólo con una(o). Cumplir con todas sus obligaciones de trabajo, ya sea en la casa o en la chacra.
Construcción del no respeto: Qué le falta?	Neutro	Hablar demasiado insultando a los demás waynas/sipas. No saludar a sus mayores, viajar mucho es visto como malo y se califica puripakuq o demasiado viajero que debe ser un mañoso.

Enfermedad: Atención y Tratamiento (caseros, fármacos)	Ya no necesitan tantos cuidados como cuando eran wawas o phuchus. Si les da la gripe, toman infusiones de hierbas si es que tienen fiebre.	Se atienden solos y generalmente no prestan atención a las enfermedades respiratorias.
Muerte: Causas Efectos	No se dio	---->
La condición del Alma y el ánimo	Si tiene alma	Si es un mal wayna/sipas su alma penará hasta conseguir el perdón de Dios.
Reencarnación en: Ángeles Suq'a Otro niño Se convierte en kukuchi	No se reencarna	---> Podría ser kukuchi por sus malas acciones en su vida: Por ejemplo un hijo/a que pega a su padre.
Construcción de la salud	Su cuerpo es "maduro", ya pueden manejar sus cuerpos solos y su crecimiento depende de los alimentos que les den.	Su cuerpo es maduro y sólo necesitan alimentarse abundantemente para tener fuerza.

Construcción de la higiene	Neutro	Para ellos el símbolo de la limpieza se da en la preparación de la comida. Por ejemplo si la persona pelo las papas y no las enjuaga dos veces es calificada como sucia, y los varones dicen: Yo no comería esa comida.
Construcción de la alimentación	Toman sopas, meriendas, colas, golosinas.	La alimentación en la mañana debe consistir siempre en una sopa y el fiambre de maíz, papa, habas o chuño para el mediodía.
Características atribuidas al cuerpo	Su cuerpo es maduro, ya son consistentes, listos para educarlos en las labores propias de ser varón o mujer.	Los huesos y los músculos están maduros y disponibles y consistentes "puqusqa", listos para trabajar y procrear hijos.
Habilidades del cuerpo relación con ser lo que es (crecimiento y desarrollo)	Capaz de dominar la pala, el pico, el "allachu", así como saltar, correr sin peligro. Se independiza del cuidado de sus padres	Total independencia. Su cuerpo depende del manejo que le dé el wayna o la sipas. Su cuerpo está listo para dar vida a otro ser.
Circunstancias de los ritos de pasaje	Neutro	Neutro

Condiciones futuras de la reproducción (convivencia y matrimonio)	La niña y el niño son entrenados por su madre y padre, en los roles que les tocará asumir en el futuro.	El wayna y sipas están en condiciones de formar pareja y hacerse responsables de sus vidas y de los hijos que tendrán.
Dignidad (valores)	Se le cría en el hogar como runa.	Su participación en actividades públicas está supeditada al respeto que reciban de los demás.
Derechos que adquieren	A vivir	Responsables de sus vidas
Deberes que adquieren	Hacerse cargo de las tareas que le asignen en casa.	Su obligación es cumplir con las labores agrícolas, de pastoreo y contribuir en las tareas domésticas.
Responsabilidades que adquieren	El cuidado de los animales	Se preocupan de sí mismos, de su alimentación, ropa, adquisición de dinero, etc.
Niveles de decisión: Ámbito privado Ámbito público	Deciden por ellos (as)	Aceptan las tareas que les asignen los padres. Y, deciden realizar viajes con fines de negocios.
Cómo se reconoce a sí mismo como lo que es	Por el nombre. El espacio geográfico, social, económico, político y cultural en el que vive	---- >
Construcción de la relación con el padre	Presta atención a su padre en las tareas que realiza y que le asigna.	Wayna es compañero de trabajo del padre. La sipas le presta respeto al padre.

Construcción de la relación con la madre	La niña está atenta a las tareas que le encomienda la madre, procura hacerlo bien para ser independiente en su vida de sipas.	Wayna le presta respeto a su madre. Sipas es compañera de trabajo de su madre.
Construcción de la relación con el hermano	El varón prefiere jugar con sus hermanos. Las mujeres prefieren jugar con sus hermanas. Varón y mujer se ayudan en las tareas de recojo de leña y pastoreo de los animales.	El wayna y las sipas ya no juegan. Si la diferencia de edades no es mucha, conversan sobre los lugares que no conocen o sobre cómo obtener dinero. El wayna va con su hermano a las faenas.
Construcción de la relación con la hermana	Ídem	Ídem.
Construcción de la relación con el abuelo	Si los abuelos necesitan de la asistencia de uno de sus nietos para sobrevivir, establecen una relación de dependencia con uno de sus nietos, de preferencia mujer. Caso contrario no se ocupan de sus nietos.	El wayna ayuda al abuelo en algunas ocasiones, si es que su padre se lo ordena.

Construcción de la relación con la abuela	Ídem	La sipas si vive con ella le ayuda en todas las tareas que le corresponden como mujer. Si no vive con ella le ayuda las veces que le ordene su madre.
Construcción de la relación con las deidades	Neutro	Neutro
Construcción de la relación con la comunidad	Todos sabían y saben de su existencia.	Todos saben que el wayna o la sipas ya son casaderos, es decir, listos para formar una pareja.
Construcción de los juegos	Entre sus compañeros juegan a: -realizar fiestas, cocinar, vender. - fútbol, trompos, tiros.	Dejaron de jugar espontáneamente y solo realizan juegos organizados por invitación de instituciones y como competencia: Ej. Fulbito.
Construcción de la relación con entidades del estado Salud Registro Civil Escuela	No se da Se inscribió con un nombre Asiste a la escuela y se aprende a relacionarse con los profesores.	---> Neutro Sabe cómo relacionarse con el profesor.

Cómo les reconocen los Demás como lo que es	Desde que nacen saben que son niños o niñas, por la manera cómo les distribuyen las tareas.	Por el nombre y la manera cómo se conducen ante sus mayores y demás waynas y sipas.
Construcción del lenguaje	El padre y la madre les enseñan y habla sobre las tareas que deben hacer. Adquieren más vocabulario	El lenguaje es utilizado para expresarse con los demás y expresar sus sentimientos.
Construcción del conocimiento del hanaq pacha	Los padres ya no les enseñan, antes les enseñaban.	El cielo es visto como un espacio donde se encuentra Dios todopoderoso
Construcción del conocimiento del kay pacha	Neutro	Es el espacio donde ellos habitan.
Construcción del conocimiento del ukhu pacha	Neutro	Saben de ella a través de los cuentos que cuentan en las faenas los adultos mayores
Construcción del conocimiento agropecuario	Los niños aprenden ayudando a sus padres en los quehaceres agrícolas.	Manejan casi todo el conocimiento agropecuario.
Construcción del aprendizaje del trabajo agrícola	Ídem.	Aprenden haciendo.
Construcción del aprendizaje pecuario	Los niños aprenden ayudando a sus padres en el pastoreo de los animales.	Ídem.

Construcción del aprendizaje de tejidos y diseños	Los niños empiezan a observar en casa o en los espacios del pastoreo de los animales lo que tejen las jóvenes o madres.	La sipas sabe todo lo concerniente a los tejidos y diseños. Y los waynas que tienen interés, también.
Construcción del aprendizaje de procesamiento de materia prima	Observan el proceso de hilado de la lana, Participan activamente en la elaboración del chuño.	Sipas y waynas saben cómo hacer chuño. La sipas sabe hilar.

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

Como puede apreciarse en el cuadro precedente, en las etapas del ciclo vital conocidas como Hirqui y Sipas/Waynas, también es muy importante la presencia del yuyay, como se muestra a continuación:

- 1) Un hirqui ya tiene el cuerpo mas desarrollado y presenta yuyayniyuq. Puede realizar las tareas que le asignan sus padres, quienes le enseñan que debe mejorar su vida con sus estudios y trabajo, haciendo bien las cosas, siendo colaborador y responsable. Aun se considera que posee inocencia y que no es capaz de mediar las consecuencias de sus actos. Ya no necesita tanto cuidado como un wawa, pero necesita ser bien alimentado para que su cuerpo desarrolle y pueda ser educado en los roles y labores propias de un varon o mujer, según corresponda. Poco a poco se va independizando del cuidado de los padres. Es importante el juego con pares y el desarrollo en equipo de las tareas asignadas por los padres.

2) La sipas o el Wayna, ya poseen “yuyayniyuq” y su conducta y decisiones depende de como lo usen. Saben lo que es bueno y malo, lo que debe y no debe hacer un/a joven. Ya son responsables y no necesitan que sus padres les estén ordenando. De no actuar correctamente, no serian potenciales elegibles para esposos/as. Su cuerpo esta listo para procrear hijos. Estan listos para formar pareja y hacerse responsables de sus vidas y los hijos que tendrán. El ideal es que reflexione sobre lo que es bueno para él/ella y la comunidad, como lo haría un “allin runa”.

Para los ninamarkinos, desde el momento de la concepción se es runa. La mujer está embarazada porque ha estado en contacto con un runa. La palabra runa es usada indistintamente para varones y mujeres. Dependen los contextos o niveles donde se utilice. Por ejemplo, si están en una discusión entre dos varones, uno podrá solicitarle al otro que demuestre que es runa cumpliendo con hacer efectivo el cargo. Esta es una exigencia de tipo político porque sin este cargo no puede aspirar al cargo de alcalde vara o hacerse escuchar en la asamblea comunal. Otro ejemplo se da con la violencia intrafamiliar: oye, ese fulano le pega todos los días a su esposa ¡Ese no es runa, es un condenado⁵⁹², porque un runa no puede comportarse así.

En la comunidad ninamarkina cada runa, dependiendo de la etapa del ciclo vital en que se encuentre, asume roles y estos roles implican obligaciones y responsabilidades, y por este ejercicio mantienen su calidad de runas. Se pierde la calidad de runa, sin dejar de ser gente o un ser humano, si no se ejerce los cargos tradicionales, si no se casan, si no tienen hijos, si no cumplen sus obligaciones y responsabilidades que les compete en cada ciclo vital.

⁵⁹² Condenado: Persona que habiendo muerto retorna al mundo de los vivos en forma de aire o sombra para redimirse de sus pecados.

Qhulla wawa y Puchu wawa, en términos biológicos son seres humanos, pero socialmente no son runas porque no pueden valerse por sí mismos. Desde el momento que pueden asumir roles son runas, es decir, desde hirquis son sujetos de obligaciones y derechos.

Los hirqui deben mostrar su capacidad de colaboración y preocupación y su capacidad de darse cuenta de las cosas por sí mismo. Las sipas-wayna deben demostrar que son colaboradores y trabajadores en la casa y en la chacra, así como su destreza en el hilado, tejido y preparación de alimentos. Son compañeros de trabajo de su padre y madre. Deben ser muy limpios, sobre todo al preparar la comida. Cuando enferman tienden a atenderse solos.

La construcción del respeto a otras personas, sobre todo los mayores, es evidente en hirqui, sipas y waynas: No debe insultar a otras personas. Debe ayudar a sus abuelos. Su participación en actividades sociales está supeditada al respeto que reciban de los demás. No debe ser un mal hijo porque podría convertirse en Kukuchi. Si es un mal wayna/sipas su alma penara mientras Dios no lo perdona.

Las sipas y wayna deben alimentarse bien para tener fuerza en el trabajo y estar listos para procrear hijos. Utilizan el lenguaje para expresar sus sentimientos. Deben ser responsables de su vida y de otro ser. Las preocupaciones económicas son parte de sus conversaciones.

E) Warmi y Qhari: Las parejas que se forman, en la mayoría de casos perduran hasta que la muerte los separe. La adultez, después de todo, es el vínculo entre el ciclo vital individual y el ciclo de las generaciones. (Erikson, Erik 2011: 20).

La warmi tiene que cumplir con sus nuevas obligaciones y responsabilidades de esposa, al igual que el qari.

Recordemos que en el imperio inca, normalmente se reservaba para la esposa principal el ser llamada warmi, mujer, y si era de estatus elevado kaya warmi (Morua 1946, III, XXXIII; ídem, III, XXXVII). Gonzales de Holguin indica que el termino mujer podía usarse también indiscriminadamente: “Huarmi. Mujer chica o grande, o manceba (Gonzales 1952). (Ellefsen, Bernardo 1989: 35).

F) Paya y Yuyak:

De acuerdo con Juan Garcia:

“Yuyaq. Anciano sabio. El que recuerda. Porta la memoria de la familia, el ayllu y la comunidad étnica. Él sabe y guarda la historia. Representa el pasado ancestral; es respetado en el ayllu, la comunidad, el pueblo. Le llaman tayta o padre. Holguin (1989) dice: yuyaq runa, era el “Entendido, o hombre de cuidado cuerdo, hombre adulto, o de razón (...). (García, Juan 2015: 71).

En Ninamarca, la etapa de los yuyak⁵⁹³ se da cuando tanto el warmi como el qari empiezan a envejecer y muchos de sus hijos ya forman otras parejas fuera de la casa paterna, y ellos empiezan a ayudar en la crianza de los nietos, y por otro lado, sus conversaciones giran alrededor de sus experiencias pasadas y acontecimientos pasados comunales. Se prefiere usar la palabra yuyak en reemplazo de Machu para los varones y Paya para las mujeres porque se consideran denigrantes estos términos. Tampoco aceptan ser llamados abuelos. La respuesta airada que dan es:

⁵⁹³ Yuyak: El que recuerda.

“bastuntachu tusuchishani”⁵⁹⁴.

Erik señala, con respecto a las sociedades occidentales:

“A falta de un ideal culturalmente viable para la vejez, nuestra civilización no abriga realmente un concepto de la totalidad de la vida”. En consecuencia, nuestra sociedad no sabe realmente cómo integrar a los ancianos en sus normas y convenciones básicas o en su funcionamiento vital. En vez de incluir a los ancianos, a menudo se los margina, se los abandona y no se les hace caso; los ancianos ya no son considerados como los portadores de la sabiduría, sino como encarnaciones de la vergüenza. (Erikson, Erik 2011: 117).

Al parecer el proceso por el que los ancianos ya no son considerados como portadores de sabiduría se da por la progresiva aparición y accesibilidad a sistemas de información que reemplazaron la memoria humana como depositaria de información y conocimiento: Primero apareció el libro, luego los sistemas digitales de información y ahora internet. Esa podría ser una de las razones por las cuales hay un progresivo desplazamiento de la vejez en sociedades occidentales.

En Ninamaka, a la muerte de las personas, se considera que “Arquipata wiyahan”, es decir, que viajó a la ciudad de Arequipa, posiblemente haciendo referencia a un supuesto viaje al Apu Coropuna para vivir ahí como dios menor. En cierto sentido, puede expresar la siguiente afirmación de Erikson:

“Sabían cómo morir con cierta dignidad en culturas en que la larga supervivencia parecía ser un don divino y una especial obligación para unos pocos. (Erikson, Erik 2011: 67).

⁵⁹⁴ Acaso estos haciendo bailar el baston.

Esto significa, que no solo hay que incorporar la vejez en el estudio del ciclo vital para considerarlo completado, como señala Erikson⁵⁹⁵. Hay que incorporar también las etapas previas al nacimiento, y posteriores a la muerte, así como el ideal de ser humano.

4.5.- PRINCIPIOS Y CONCEPTOS DE LA RACIONALIDAD ANDINA: YUYAY Y SUNQU

A. YUYAY

En el Perú, la idea de yuyay es antigua, y aparece registrada en el Manuscrito de Huarochiri, donde la idea de yuyay esta asociada al entendimiento (juicio cuidadoso y rememorante)⁵⁹⁶. Dada su importancia, los incas invocaban por yuyay a Wiracocha⁵⁹⁷. Dado que los incas consideraban que el Sol y otras divinidades poseían yuyay, en el catecismo

⁵⁹⁵ La vejez para averiguar en qué medida el ciclo vital completado puede dar sentido a toda la trayectoria de vida. (Erikson, Erik 2011: 20).

⁵⁹⁶ “...al final de ese primer capítulo del Manuscrito se dice que cuando un tejedor debía empezar a realizar un trabajo difícil, se dirigía a Kuniraya Wiraqocha pidiéndole que le dé entendimiento y destreza (“kayta yuyaychiway, hamutachiway, kuniraya Wiraqocha”, ñispa...” hazme recordar (hazme entender cómo realizar esto, haz que sea hábil en ello”). Aquella invocación pone en juego dos términos vinculados al conocimiento: yuyay y hamutay. Hamutay da cuenta de habilidad, sagacidad y pericia. Por su parte, yuyay denota entendimiento, es decir, el juicio cuidadoso y, como tal, rememorante (yuyakuy es tener recuerdos) y prospectivo a la vez (yuyaychay es aconsejar, orientar, guiar), esto es, atento a las circunstancias y a las implicancias del propio posicionamiento. Así Gonzales Holguín traduce “yuyay runa” por “entendido, o hombre de cuidado cuerdo, hombre adulto o de razón”, “yuyani como “acordarse, pensar y tener cuidado de algo, o tener cargo del”, y yuyacuni como “estar pensando e imaginando algo” (Depaz Toledo, Zenón 2015:275)

⁵⁹⁷ “Wiraqocha, la deidad suprema andina que aparece en el capítulo 1° del Manuscrito de Huarochiri como paradójicamente situable tanto al comienzo como al final de la teogonía allí bosquejada, es presentado como kamaq (criador de la vida) y yachay (sapiente y criador) supremo. En relación a esta última condición cabe notar que al final de aquel primer capítulo los hombres aparecen invocándole entendimiento (yuyay) y prudencia e ingenio (hamutay) ((Depaz Toledo, Zenón 2015:281).

aprobado por el III Concilio Limense se enfatizaba la idea de que el sol no tenía alma ni entendimiento⁵⁹⁸.

El concepto quechua “Yuyay” se refiere a la capacidad que tienen los niños y adultos ninamarkinos de raciocinio, recordar acontecimientos, van asociadas a las ideas y todo lo que concierne a la mente. En Ninamarka, la idea de yuyay es central en el desarrollo humano pues abarca memoria, pensamiento y juicio ⁵⁹⁹, entendimiento ⁶⁰⁰, tener conciencia ⁶⁰¹, reflexionar⁶⁰², de la misma manera en que es entendida en otras comunidades del Cusco ⁶⁰³ y en Bolivia⁶⁰⁴. La idea de yuyay

⁵⁹⁸ “En el catecismo aprobado por el III Concilio Limense (1583) se proponía adoctrinar a los naturales del siguiente modo: “Intiqa manam animayuchu, manan yuyayñiyuchu, manataq imaktapas riqsinchu, rimaytapas yachanchu” (“El sol no tiene alma, no tiene inteligencia, no conoce nada, ni sabe hablar”) (Taylor, 2003: 86,87). (Depaz Toledo, Zenón 2015:47).

⁵⁹⁹ En cuanto al significado quechua de pensamiento y juicio que tiene su fundamento en el concepto yuyay podríamos sostener que es el fruto de ese acto mental de recordar, recordar con esmero, de reflexionar. (Mejía, Mario 2005: 99).

⁶⁰⁰ Entendimiento en el pensamiento andino es la capacidad de comprender y conocer; por ello, la expresión yuyuayniyoq erqëñan significa, niño que tiene ya la capacidad de entender. Esta operación mental se realiza siempre con los datos proporcionados por la memoria; esto es, por los recuerdos de experiencias anteriores. (Mejía, Mario 2005: 99).

⁶⁰¹ Asimismo tener conciencia es expresado por el término motivo de nuestra exposición. Yuyay; por ello perder la conciencia en quechua significa yuyay chinkay. Ahora bien, ¿Por qué el hombre en la escala zoológica ha alcanzado el nivel superior? Precisamente porque es el único ser que tiene mayor capacidad de memoria, entendimiento, de reflexión; es consciente de las experiencias vividas y de los procesos mentales en base a los recuerdos, y es capaz de decidir y tomar actitudes con voluntad. Voluntariamente, intencionalmente en quechua se dice yuyaypi. (Mejía, Mario 2005: 99).

⁶⁰² En quechua reflexionar significa hamut’ay, palabra de la que proviene el término hamawt’a (sabio), pero también yuyaykuy significa reflexionar, recordar con esmero, premeditación y precisamente tiene como raíz el término yuyay (recordar); entonces, reflexionar sería algo así como entrar en recuerdo de algo y ponerlo en acción y combinar los datos del recuerdo a nivel mental para inferir nuevas situaciones o verdades. La actividad mental de la imaginación y el razonamiento son una misma actividad en quechua; por ello están expresados por el mismo concepto. (Mejía, Mario 2005:99).

⁶⁰³ “La adquisición de las habilidades lingüísticas es posible a partir del momento en que el niño está “despierto”. Estas habilidades están ligadas a la posesión de la razón y de la conciencia (yuyay) lo que se expresa con la frase yuyay hap’isqa. El verbo usado para hacer referencia a esta capacidad cognitiva es yuya- “razonar”, “pensar”, “recordar”. Es así que el verbo substantivado yuyay significa a la vez memoria, inteligencia, conciencia y razón (Itier, 2011:250; Academia Mayor de la Lengua Quechua, 2005:771).” (La Riva, Palmira 2013: 372).

también implica consejo⁶⁰⁵, y es un concepto diferente a yachay, que se refiere solo al conocimiento instrumental⁶⁰⁶. La capacidad de atención tiene un rol clave en el entendimiento por lo que “yuyaysapa” es la cualidad que tienen las personas de ser más inteligentes y hábiles a pesar que los otros pueden tener parecida memoria. La idea de yuyay también está relacionada con el afecto entre dos personas⁶⁰⁷, así como a la razón y el recuerdo⁶⁰⁸.

Algunas explicaciones de por qué un mismo concepto en quechua tiene tantas acepciones. Aparentemente parece que se refieran a fenómenos diferentes. En realidad, todas ellas tienen el mismo principio, el mismo fundamento, el mismo sentido, o son maneras diferentes de mostrarse del mismo fenómeno o facultad; en este caso de yuyay explicaría lo que es memoria, entendimiento, reflexión, pensamiento, juicio, conciencia y voluntad. (Mejía, Mario 2005: 99-100).

604 “Se ha visto que la competencia comunicativa indexicaliza la adquisición de yuyay y juega un rol determinante en la socialización al conocimiento. Yuyay es un concepto polisémico que abarca desde memoria, pensamiento, entendimiento” (Yapu, Mario 2003:304).

605 “El término quechua correspondiente a “consejo” es también yuyay” (Depaz Toledo, Zenón 2015:279).

606 “Los campesinos entrevistados destacan como algo central el concepto de yuyay como competencia y cualidad que se adquiere en un largo proceso de aprendizaje social en el cual la escuela no es sino un eslabón entre muchos otros. En algunos casos, está ni siquiera es una condición para ser una o dirigente máximo del sindicato comunal. La socialización de los niños cororeños, pisileños y de Paredón, está orientada a este largo camino del conocimiento, un proceso lento, sin esquemas rígidamente trazados. El adulto es distante y sirve de apoyo al niño. Ante esa idea de yuyay, la escuela ofrece yachay que designa las destrezas de saber leer, escribir y calcular...Yachay se refiere a un conocimiento instrumental. Tal vez por eso la escuela nunca fue concebida como instancia reproductora de las culturas originarias, ritos, habla, etc. Ni los pisileños, ni los cororeños, ni los de Paredón, conciben la escuela para que los niños aprendan lo que los padres de familia pueden enseñar en la casa. Lo que quieren es algo diferente...los padres de familia hacen lo posible para que sus hijos “ya no sean como ellos” y sean “diferentes”; esto se asume como “mandato generacional” (Goetschel, Ana María 2009:121).

607 “...su actitud es de atención y cuidado; también de cuidado por el pastor desatento. Su actitud corresponde a la lógica del yuyaykunakuy (recordarse, notificarse, atenderse entre dos personas con sumo afecto) o yachanakuy (congeniar, acostumbrarse e instruirse el uno al otro), que corresponden a un ser sapiente” (Depaz Toledo, Zenón 2015:279).

608 En quechua los términos equivalentes a razón y recuerdo provienen de la misma raíz: yuyay. Con el término yuyayniyoq, se califica a quien tiene uso de razón; a quien es racional. Esta palabra deriva del verbo yuyay que significa recordar. (Mejía, Mario 2005: 98).

La presencia de yuyay o entendimiento se considera clave para tener relaciones simétricas entre pares ⁶⁰⁹ pues su supuesta presencia o ausencia puede ser motivo de conflicto sociocultural a nivel de género⁶¹⁰. Tal vez la idea de ausencia de yuyay en los niños pequeños es la explicación de ausencia de actividades de estimulación temprana en los niños ⁶¹¹, como Bolton lo identificó entre los qolla ⁶¹², quienes ponen énfasis en la prevención del comportamiento inapropiado, más que en la estimulación de acciones correctas ⁶¹³.

No se nace con yuyay. Se nace con “ñusqun” (Cerebro). El yuyay se va formando en el tiempo como parte de un proceso de crianza y aprendizaje para la vida ⁶¹⁴, y el yuyay está asociado al “ñusqun” o cerebro, que es algo tangible y visible.

⁶⁰⁹ *“En segundo lugar, este proceso complejo va en conjunción con la adquisición del yuyay y la capacidad de tratarse respetuosamente con los otros, es decir, al saber ser, desarrollado en paralelo al yuyay; así a un sunsito no se lo puede castigar o atribuir fácilmente alguna culpa (jucha); es que la culpabilidad sólo tiene sentido cuando los niños se dan cuenta”* (Yapu, Mario 2003:412).

⁶¹⁰ *“Es más, los hombres dicen que las mujeres no hablan bien por tener poca inteligencia, memoria, pensamiento (pisi mimuraya o yuyay); al contrario, algunas mujeres arguyen que ellas tenían más yuyay, ya que tejer requiere de más...”* (Yapu, Mario 2003:279).

⁶¹¹ La noción de niño que predomina entre las madres andinas y urbano-populares le reconoce a éste escasas capacidades intelectuales, lo que explicaría el desinterés que muestran por el tema de la estimulación temprana. (Zuloaga, Elsa; et. Al. 1993: 50).

⁶¹² Debido a que las recompensas no son algo común en el perfil de las técnicas de socialización de los qolla, no resulta extraño que descubramos que la estimulación sea una técnica no aplicada regularmente. (Bolton, Charlene; Bolton, Ralph 2010: 224-225).

⁶¹³ En la crianza de los niños qolla, el énfasis se basa más en la prevención del comportamiento inapropiado que en la estimulación de acciones correctas. (Bolton, Charlene; Bolton, Ralph 2010: 240).

⁶¹⁴ *“Iniciando el capítulo 2° del Manuscrito, el uso del término yachay ratifica la connotación de cuidado que tiene el saber en esta cosmovisión. En este caso traduce la lógica de la crianza, que lleva a algo hacia su realización. Ello ocurre cuando de Kuniraya Wiraqocha dice: “Daba forma a (ponía a punto) una acequia desde su fuente con sólo arrojar la flor de un cañaveral llamado pupuna” (Raqaktas kanan llusqsimunanmanta huk pupuna sutiyuq cañaverarpa sisayninwan chuqaspallas yachakuchirqan)...Aquí el término yachakuchirqan se refiere a la acción de formar algo, en el sentido de encausarlo, lo cual*

El proceso de formación del yuyay se da durante toda la vida. No es un concepto que aplique solo a los niños, también involucra a los adultos⁶¹⁵. El yuyay configura el devenir de la persona. La experiencia de vida daba a las personas autoridad y sabiduría. En este mismo sentido, a las personas mayores, en los Andes, todavía se les denomina como yuyayniyoq, esto es, personas que tienen bastantes recuerdos, experiencia de vida, memoria, entendimiento, razón y sabiduría. En consecuencia, la relación entre racionalidad (yuyay) y sabiduría (yachay) es inobjetable en los Andes. (Mejía, Mario 2005: 103).

Durante la infancia, el proceso de formación del yuyay se realiza con la activa participación del niño ⁶¹⁶. No es un proceso donde el niño sea pasivo ⁶¹⁷. El yuyay se va formando progresivamente desde la infancia. Al inicio, los niños no entienden, no hablan, ni pueden controlar su cuerpo⁶¹⁸. Progresivamente, la formación de memoria y conocimiento

no es un mero hacer instrumental, sino un hacer sapiente, dialogante y cuidadoso, que equivale a la crianza. ...En este caso su formación se concibe como un proceso de crianza, de cuidado y de enseñanza,..." (Depaz Toledo, Zenón 2015:276).

⁶¹⁵ "...la concepción de la niñez está enmarcada en un largo proceso de adquisición de yuyay y de responsabilidad o el devenir una persona". (Yapú, Mario 2003:423).

⁶¹⁶ "...el conjunto de prácticas y discursos de socialización al interior de la unidad doméstica sugiere más bien que los padres no imponen las cosas a los niños; en tanto niños, lo hacen siempre como parte del juego que es su atributo principal. Al contrario, los padres esperan que desarrollen yuyay y se den cuenta por sí mismos" (Yapu, Mario 2003:300).

⁶¹⁷ "El yuyay es un concepto englobante con relación a riqsiy, amañay, kamachiy, por eso puede resultar ser una condición de comprensión, donde el niño no se desarrolla pasivamente ante el mundo social (Sanchez Parga en Romero 1994). (Yapu, Mario 2003:305).

⁶¹⁸ "Se cree que mientras los niños son wanpus no pueden hacer nada, pero una vez que comienzan a hablar ya pueden. Por ejemplo, pegarlos o reñirlos sería inútil porque no entienden y solamente después de que aprenden a hablar y tienen memoria (yuyaychakusqa atindinku) se puede reñirlos: "Ñanpaqtaqa yanqha imatapis sunsu wawata yanqhachá k'amisunpis, siq'usunpis, maqasunpis, yanqha wampitu, májap'ikunkuraqchu i, kay ñapis yuyastunmantaqa k'amiqtinkuqa atindinkuña imatapis a" (Antes es inútil cualquier cosa, a los niños sonsos vanamente podemos reñir, castigar y pegar, aún son wampus y no entienden, ¿no? Cuando ya entienden, se los riñe, ya pueden atender). Enfatizando "Imatacha munan imatapis ruwallan wawaqa kamachiy mana atindichinchu, khuchichakuqtinpis chaykamaqa pichanaraq khuchichakushallanraq ma willakunchu akanantapis" (Un niño hace lo que quiere, no entiende las ordenes (no puede seguir las ordenes aún), se ensucia (defeca donde sea) hay que limpiar, barrer, no se avisa aún). Esta cita hace evidente la relación entre "ensuciarse" y la falta de yuyay (y

expresa la adquisición de yuyay, que progresivamente contribuye a romper la dependencia infantil y promueve su libertad y capacidad de agencia⁶¹⁹. Este proceso de formación del yuyay toma varios años: Desde que empieza a caminar hasta la adolescencia tardía aproximadamente⁶²⁰.

Al inicio de la infancia, los niños, al no tener yuyay, no pueden controlar su comportamiento⁶²¹, ni algunas conductas infantiles, por lo que el castigo es innecesario en estos niños⁶²². El yuyay es la base de la inteligencia o raciocinio, la habilidad, el pensamiento, la responsabilidad y la base de la buena convivencia. El yuyay permite reconocerse como personas. Quien no tiene yuyay no es runa, es loco o tonto. Esta forma de

habla); parece que sólo una vez que el niño tiene yuyay y habla puede controlar su corporalidad y defecar fuera de la vivienda (distinción de espacios) (Yapu, Mario 2003:288-289).

⁶¹⁹ *“Pukllay y Kamachi. En este momento, el niño adquiere autonomía y establece relaciones sociales entre sus pares y los adultos; resuelve, poco a poco, la asimetría entre poder desplazarse y entender, es decir, adquirir un cierto nivel de yuyay (memoria y conocimiento)...el niño continúa en el proceso de superar la asimetría entre poder desplazarse y entender, es decir, adquirir un cierto nivel de yuyay (memoria y entendimiento), que se pone a prueba cuando es kamachi, aunque el ejercicio comienza desde que el niño comienza a caminar...” En el centro inicial está tomando leche, está comiendo, todo está aprendiendo pues” (Madre de familia). Estas diversas actividades constituyen el camino al kamachi, al logro de entendimiento o yuyay, al rol de willakuq. (Yapu, Mario 2003:65, 69).*

⁶²⁰ *“...para las fases de desarrollo infantil que definimos como la construcción social y cultural de la niñez. Proceso que se caracteriza por el largo camino de adquisición de yuyay, que en primera instancia se da mediante la capacidad de caminar y en una segunda etapa, a través de la capacidad de hablar, como síntomas del proceso yuyaychakushan (se está haciendo de inteligencia, memoria, pensamiento); un proceso largo que dura hasta la adolescencia tardía. (Yapu, Mario 2003:283).*

⁶²¹ *“...a los niños, la cual no controlan y en la que los niños asumen comportamientos específicos a la niñez y las relaciones simétricas entre pares como ser insultarse, pegarse, jugar, molestar, lo cual se asocia a su falta de yuyay (sunsito) (Yapu, Mario 2003:306).*

⁶²² *“..., en los CIDI no se les puede castigar porque los niños son aún “sونسitos” (sunsitullaraq kanku), todavía no han adquirido yuyay, en su largo proceso de aprendizaje y conocimiento del mundo, todavía no “entienden” todo el alcance del discurso adulto; por tanto, mal se puede aplicar castigos, no obstante que los niños viven en un reino permanente de amenazas verbales.” (Yapu, Mario 2003:59).*

pensar, esta asociada a la idea que la ausencia de animu o alma provoca locura⁶²³.

La falta de yuyay hace vulnerable a los niños en el mundo que los rodea, pues estando en proceso de formación del yuyay, aun no pueden hacer las cosas por sí mismo mientras no ha desarrollado su yuyay⁶²⁴. En Ninamarka, la falta de yuyay, esta relacionado a la falta de lactancia materna y a la falta de alimentación e incluso guarda relación con algunas enfermedades⁶²⁵.

De acuerdo a la percepción de las ninamarkinas, un infante recién nacido tiene sólo “ñusqun” (Cerebro), por lo tanto, aún no se da cuenta de las cosas que ocurren a su alrededor, en palabras de ellas, es un “tutiku”. Por esta razón, Mario Mejía afirma que los quechuas son empiristas, pues considerarían que los niños al nacer tendrían la mente como un

⁶²³ La ausencia del animu en el cuerpo da cuenta también de la condición de las personas sordo-mudas, “idiotas”, quienes se supone han perdido su animu, lo que puede además provocar la locura, como se advierte en el presente testimonio: “A causa del miedo se vuelven locos, es porque el alma se va que hay locos” (Natividad Cuebas)...Es así que la presencia del animu garantiza tanto la razón como el equilibrio termino de las sustancias corporales implicadas en el mantenimiento de la salud mental y corporal, dentro del sistema humoral sobre la base de las representaciones del cuerpo-persona en esta comunidad y en los Andes en general. (La Riva, Palmira 2013: 373).

⁶²⁴ “Hammer atribuye la causa de la enfermedad a la falta de respeto (yuyay) en el niño (1997); mientras que en Pisili enfatizan que la falta de yuyay hace que los niños en esta etapa de desarrollo sean vulnerables al mundo que los rodea” (Yapu, Mario 2003:286).

⁶²⁵ “Los sullu wawas se enferman de kalur (fiebre) y de iwakuwashun (diarrea) que causan la muerte rápidamente, y no así de mancharisqa (susto) ya que aún no son yuyayniyuq (carecen aún de yuyay). (Yapu, Mario 2003:284).

pizarrón en blanco⁶²⁶, aunque se sabe que las personas no son tabulae rasa pasivas⁶²⁷.

Si ya tienen un año de edad, se puede decir que poseen “yuyay” porque tienen la capacidad de pedir lo que desean: “*munasqantan mañakunku*”. También, algunos niños ya empiezan a hablar y otros un poco más tarde. Unos pueden empezar a hablar tempranamente y aprender a caminar más tarde o a la inversa, depende de la “*casta*”⁶²⁸. En este desarrollo influenciaría decisivamente la cantidad de leche que disponga la madre, porque si la madre no tiene abundante leche, el infante crecerá lentamente e incluso podría ser “tonto”.

Los bebés se dan cuenta que aman a su madre y por esa razón buscan el seno de su madre, tienen yuyay, por ser inteligentes. A medida que crecen poco a poco “*van comprando su yuyay*” y que posteriormente mejorarán cuando vayan a la escuela.

Los pequeños aman a alguien, se le acerca a uno y le abraza y besa, si no tuviera yuyay no actuaría de esa manera. Estos bebés tienen inteligencia o yuyay, solo que no responde como nosotros esperamos, no

⁶²⁶ En quechua sería fácil entender al filósofo John Locke y sostener que cuando nacemos nuestra mente se encuentra como un pizarrón en blanco, y que, luego es la experiencia la que va escribiendo sus impresiones en la mente. De acuerdo con el empirismo, la experiencia acumula sus datos en la mente; de manera que, después, estos datos acumulados en la memoria producen los recuerdos, los mismos que dan como resultado el conocimiento y la razón. Es posible, entonces, sostener que los quechuas son empiristas. (Mejía, Mario 2005: 98).

⁶²⁷ Cada grupo organizado lo está alrededor de una determinada serie de normas e imprime su huella sobre cada uno de sus miembros. Mientras un individuo pertenezca a un grupo, deberá hasta cierto punto adoptar su cultura, o de otra suerte su posición se tornará insostenible...El resultado es que los elementos culturales del individuo solo en parte son consistentes, en parte antagónicos y en parte indiferentes entre sí...Finalmente, la cultura individual depende de la capacidad de selección y creación de la persona...Nadie es enteramente pasivo. Cada persona selecciona, combina y aun en ocasiones crea, y en tal sentido puede considerarse agente activo en el proceso social...Las personas no son tabulae rasae pasivas, en las cuales la sociedad imprime sus enseñanzas culturales. Ya sea que su capacidad de selección y creación dependa de su constitución biológica o de algo más sutil e intangible que designaremos como su “alma trascendental”, o su “X creador”...Lo que no cabe desconocer es la importancia de este factor X en el campo social. (Sorokin, Pitirim 1966: 565-566).

⁶²⁸ . Las madres afirman que todo depende de la casta para que un niño se adelante o no en cuanto se refiere a sus habilidades para hablar o caminar. Casta es una palabra que se refiere a raza.

están a nuestra altura, se encuentran un poco postergados, no hablan como nosotros que tenemos yuyay completo.

A partir de los dos años, los niños están en la capacidad de darse cuenta de todo lo que ocurre en la casa e incluso tienen sus primeras peleas, ya sea por un juguete o por exigir ser él quien acompañe a la madre a la chacra o al lugar del pastoreo. Esta etapa de la vida del infante se conoce como vida de “*phuchus*”.

A los 3 años, se considera que hay un mayor desarrollo de las capacidades cognitivas del niño, asociadas a la razón y conciencia, que el conferirían al niño status humano. Con la ceremonia de corte de pelo, se “domesticaría” el animu ⁶²⁹, como lo reporta Palmira La Riva Gonzales, con relación al estudio del yuyay y sunqu en las comunidades de Surimana (Canas) y Ccachin (Calca) en Cusco.

A partir de los cuatro años los infantes ninamarquinos pueden recordar eventos que más les interesó o causó impresión en su vida. Es común que recuerden el lugar donde se encuentran los menajes de la cocina, la ropa para vestirse, las herramientas de trabajo, etc. Incluso ya reconocen su atado de fiambre y su ropa personal: “*Waputaña Yuyanku mayman imatapas churasqaykita, p'achantapas riqsikapunku.*” Asimismo, para los ninamarkinos el sunqu es el interior del ser de la persona, también, se refiere al órgano del corazón. Este interior de la persona se expresaría en las alegrías, caricias y lloros de los infantes. Es por ello que las madres

⁶²⁹ “El primer corte de pelo, juega un rol primordial. Con este ritual, que se realiza hacia los 3 o 4 años de edad, parece llevarse a cabo la “domesticación” del animu (principio vital) y una mayor adhesión del mismo al cuerpo, desarrollándose así las capacidades cognitivas del niño, entre las que podemos mencionar la capacidad de soñar y el desarrollo de las competencias lingüísticas. Estas directamente asociadas a la facultad de la razón, como de la conciencia (yuyay), confiriendo al niño su status plenamente humano. Digamos además, que por medio de esta ceremonia, se refuerzan también las diferencias de genero, puesto que después de este ritual, las wawa (bebés) abandonan la phalika (vestimenta unisex) para vestirse de manera diferenciada, como niños y niñas así como asumir una serie de actividades asociadas a su genero” (La Riva, Palmira 2013: 371 – 372).

cuando sus “wawas” lloran, buscan consolarlos a toda costa, con palabras u ofreciéndoles alguna golosina o comida que guste mucho al niño. Para ella es importante que sus wawas recuperen su tranquilidad y sosiego.

A partir de los cinco años consideran que la presencia de yuyay se hace evidente puesto que entiende y obedece órdenes verbales⁶³⁰. Esta capacidad de darse cuenta, según los ninamarkinos, se completa hacia los seis años: “*Allin yuyayniyuq*”. Y ya pueden responsabilizarse de algunas tareas que los padres les encomiendan. Como el pastoreo de los animales mayores, la recolección de leña, el cuidado de los hermanos menores, etc. En promedio, se considera que hacia los 12 años ya pueden asumir responsabilidades⁶³¹. La escuela contribuye a la formación del yuyay y a la adquisición de conocimiento⁶³². La diferencia esta en que la escuela ofrece un conocimiento “teórico” y la comunidad un conocimiento “práctico”. En los andes el aprendizaje es inseparable de la experiencia vivida y corporal⁶³³

En la formación del yuyay participa activamente el niño a través del juego, la socialización y la endoculturación. Este proceso de formación del yuyay es variable: En unos es más rápido que en otros, en uno es mejor que en otros (allin yuyay).

630 “*Acostumbrando a los niños a hacer cosas con palabras. Los niños en esta etapa, aunque ya pueden “hablar” aún son wampullaraq (medio wampus). Los padres de familia sostienen que el logro de yuyay es más notorio desde aproximadamente los cinco años, lo cual se evalúa de acuerdo a: “Kamachiy kamachishanchis susuykachashanku ni imata uqarimuy atishanchu chaypi, chaychá, chay mana umitayuuqa” (De ordenar, le estamos dando órdenes, cuando aún son “sonsos” no pueden levantar nada, tal vez no tienen cabeza – yuyay -).* (Yapu, Mario 2003:290).

631 “*Kamachi y yuyayniyuq. El paso hacia el yuyayniyuq toma unos buenos años, pero al parecer menos que el grupo anterior. Hacia los doce años, ya pueden asumir responsabilidades, criterio en el que interviene seguramente la escolarización.* (Yapu, Mario 2003:69).

632 “*..., las madres envían sus niños a los centros para que reciban una mejor alimentación, manejen mejor sus manos, sepan leer, tengan talento, no sean tontos, pierdan el miedo y adquieran yuyay.*” (Yapu, Mario 2003:59).

633 Lo “teórico” del conocimiento escolar reside en el hecho de que se trata de aprender a escribirlo, no de aprender a vivirlo. Lo “práctico” del conocimiento indígena reside en el hecho de que se trata de un conocimiento que se aprende “viendo, viviendo y practicando”...el aprendizaje es inseparable de la experiencia vivida y corporal. (Belaunde, Luisa 2014: 111).

Como se ha podido apreciar, en Ninamarca la formación del yuyay es estimulada por la crianza. El juego tiene un rol importante en la formación del yuyay⁶³⁴, así como la socialización⁶³⁵.

El yuyay empieza a formarse progresivamente, aproximadamente desde que el niño empieza a caminar y a dominar su cuerpo hasta la adolescencia tardía manteniéndose durante la adultez y disminuyendo en la ancianidad (“Machukuna ya no piensa, su yuyay ya es poco”).

El proceso de formación del yuyay define un ser humano (un ser con yuyay) ⁶³⁶. Este proceso en Ninamarca esta asociado al sunqu.

B.- SUNQU

“*Sunqu*” es todo aquello relacionado a los sentimientos, es el interior del cuerpo humano; además de referirse al corazón. El “*sunqu*” es algo inherente al carácter de las personas, su manera de ser, todo cuanto concierne a su capacidad de amar u odiar.

634 *El juego es característico de los seres que carecen de yuyay, como dijeron: “Wawas sigun yuyachikusqanmanta pukllashanku piru a” (los niños juegan de acuerdo a lo que van adquiriendo memoria, inteligencia). (Yapu, Mario 2003:298).*

635 *“El niño se mueve en esta esfera que se crea cuando está en compañía de sus pares (trupaychakuspa7cuando se agrupan) y que se percibe como una esfera indomable, de ahí la pena que sienten los alumnos por los maestros. Es una esfera lúdica y juego que se conceptúa en oposición a la esfera adulta y del trabajo (yuyay, llank'ay) ...Dentro de la esfera adulta son kamachis y reciben órdenes de los adultos ya que no tienen yuyay y son incapaces de hacer las cosas por sí mismos” (Yapu, Mario 2003:299).*

636 *“En resumen, ser niño significa que el sujeto no puede hacer las cosas por si solo y que no puede sustentarse a sí mismo ya que no domina los saberes que le permitirán vivir (kawsakunakupaq). La producción del ser social (un ser con yuyay) se marca también con la vestimenta, un signo de valor social que se inscribe en el cuerpo y que define lo humano (runa). (Yapu, Mario 2003:290).*

La idea de sonqo es un concepto vigente desde la época Inka. Pedro Cieza de León, en la Parte Segunda de la Corónica del Perú, el Señorío de los Incas, se refiere a Sonqo en los siguientes términos:

“...y así creían la inmortalidad del anima, que ellos llaman xongon (Songo) que es también nombre de corazón” (Cieza de León, Pedro 2005:302).

Esta asociación del ánima con el corazón, nos lleva a comparar la idea de sonqo con la concepción de los phrenes existente en el mundo occidental. Los phrenes son considerados localizaciones (en el diafragma o en los pulmones) de las emociones de la alegría y la tristeza, el temor y la cólera, y tienen un atributo intelectual que se encarga de reflexionar sobre los hechos presentes o la predicción de hechos futuros, a diferencia del noos que solo se ocupa de la percepción de estos hechos (Bremmer, Jan 2002:53).

Es interesante notar que, en una primera aproximación, existe similitud entre el sistema de ideas de phrenes/noos del mundo occidental y las ideas de songo/yuyay en Ninamarka: La idea de phrenes localiza en un órgano la alegría, tristeza, temor y cólera, y de manera similar la idea de sonqo asocia la inmortalidad del ánima en el corazón. La idea de noos se ocupa de la percepción de los hechos, la idea de yuyay esta asociada al entendimiento. Por otro lado, el phrenes interactúa con el noos, y el yuyay también interactúa con el sonqo.

Luego, Cieza de León presenta las ideas sobre la inmortalidad del ánima que recogió en el mundo andino:

“El creer que ánima ser (inmortal, según) lo que yo entendí de muchos señores (naturales a quien) se lo pregunté, era que ellos decían (que si en el mundo) había sido el varón valiente y había engendrado muchos hijos y tenido reverencia a sus (padres y hecho plegarias y sacrificios al Sol y a los demás dioses suyos, que

su “songo” de éste, que ellos tienen (por corazón, por) que distinguir la natura del alma (y su potencia) no lo saben ni nosotros entendemos de ellos más de lo que yo cuento, va a un lugar deleitoso, lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen y beben y huelgan;”(Cieza de León, Pedro 2005:302).

Esta relación de sonqo con el ánimo o fuente interna de potencia vital también es resaltada por Zenón Depaz:

“Merecen particular atención en las referencias de Domingo de Santo Thomas las nociones de camaquenc o camaynin a las que atribuye el significado de “anima por la cual vivimos”, al igual que a songo, que ahora significa básicamente “corazón”, pero que parece haber estado más vinculado entonces al ánimo o fuente interna de potencia vital.” (Depaz Toledo, Zenón 2015:215)

Es decir, sonqo está relacionado con el ánima o alma del ser humano, y su potencia, que es inmortal. Es el ánima por la cual vivimos, es el material nuclear del cuerpo que recibe dicha fuerza vital⁶³⁷. La idea de ánima expresada en la idea de sonqo, tiene las siguientes características comunes a la tradición judeocristiana, la filosofía occidental y otras culturas (asiática, africana y americana):

⁶³⁷ “An early dictionary suggests cama- or sonqo for the concept of “spirit” or “soul”. Camaquene, o camaynin o sonqo anima por la qual vivimos,” “the spirit through which we live”. These lexical items, given as synonyms, refer to a noncorporal essence...Songo or sonqo is another problematic lexeme with a wide semantic reference. In 1560, the meaning was “heart of an animal”, but by 1608, the definition was ample, both concrete and abstract: “El corazón y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razón, y la memoria, y el corazón de la madera y la voluntad y entendimiento...Often reduced to the European concept of “heart”, as Xavier Albó claims, sonqo gained importance in delineating the workings of the rational human being who reasoned well, who remembered, and who possessed conscience and understanding. Sonqo also can describe age grades, indicating whether one is of the age of reason, llulluhuahasonco (the immature, baby stage of consciousness and knowledge). For Geral Taylor, in the Colonial context of defining sonqo, it is the “nucleo material del cuerpo que recibe dicha fuerza vital” (Harrison, Regina 2014:112)

1. El ánima es de constitución diferente al cuerpo humano, que es físico. Pero, el alma y el cuerpo son unidad indivisible en los seres vivos.
2. Es eterna o inmortal.
3. Posee conciencia propia o autociencia. Es la persona en si misma, con instintos, sentimientos, emociones y pensamientos, por lo que tiene presencia central en el ser humano.

Por su misma naturaleza de fuerza vital del ser humano, el ánima no puede ser solo un atributo femenino⁶³⁸, aunque sean las mujeres quienes consideran que “hay cosas que solo se pueden ver con el corazón”⁶³⁹.

Esta característica del sonqo, le da una posición central en la configuración humana⁶⁴⁰.

Consideran que una persona está mal del sunqu cuando se altera su respiración, tienen fiebre, tos, dolor de pecho, que son síntomas y signos cardiovasculares. El sunqu es el ánima por el cual vivimos, y el corazón es el núcleo material del cuerpo que recibe dicha fuerza vital. Esto

⁶³⁸ “The understanding of female physiology is dominated by the term *sonqo*, or heart. Found in the abdominal cavity, the *sonqo* is a vital mass that is considered the seat of female vitality and energy (a domain often describes with the Quechua term *lloq’ë*). Infants stand in close relationship to the *sonqo*; they are conceptual near-equivalents, such that effigies of infants employed in ritual practices – “bread babies” – may be specifically identified by the term *sonqo*.” (Herring, Adam 2015:164).

⁶³⁹ Una mujer aprende a saber si sus familiares que están lejos se encuentran bien o no, siente si están atravesando enfermedades o problemas. En su vida se guía principalmente viendo con el corazón. Hay cosas que solo puedes ver con el corazón. (Valderrama y Escalante 1997: 157).

⁶⁴⁰ “...En efecto, *chawpi* designa el centro o eje articulador; también el medio, lo que está en medio y en esa condición articula (media) y comunica regiones. Por ejemplo, se denomina *chawpi* el centro de un poblado dividido en cuatro zonas o suyos. En el quechua ecuatoriano significa también centro, como *shunku* o corazón (de allí que Quito, cuya posición “central” en relación al sol en el cenit se conocía desde antiguo, se designa como *Chawpi Pacha* o lugar del centro). Por otra parte, *chawpi killa* es el cuarto creciente lunar; mientras que *wañu killa* es el cuarto menguante” (Depaz Toledo, Zenón 2015:65)

evidencia que el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento⁶⁴¹.

En el proceso de formación del yuyay, el sunqu actúa en función del yuyay. Consideran que ambos están relacionados mediante las venas. Según Palmira La Riva, la fontanela y el corazón serían los centros corporales del yuyay y sonqo⁶⁴². Aunque la traducción depende del contexto que generen las palabras⁶⁴³.

La sangre, al circular por todo el cuerpo, lo pone en comunicación con el pensamiento⁶⁴⁴. La sangre lleva los pensamientos por todo el cuerpo, por lo que el corazón es quien impulsa los pensamientos a todo el cuerpo para que la persona interactúe con otras personas⁶⁴⁵. Entre

641 La noción de la corporalidad y la idea de que la persona social es construida por medio de la construcción de su cuerpo – su crecimiento, su ornamentación, sus habilidades, sus fluidos- ...El cuerpo no es una entidad meramente biológica que sirve de apoyo a las identidades y los papeles sociales que constituyen la persona social. El cuerpo es “el instrumento, la actividad, que articula significados sociales y cosmológicos; el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (Seeger et. Al. 1987 (1979):11) (Belaunde, Luisa 2014: 80 – 81).

642 “Según las representaciones del cuerpo-persona vigentes en la comunidad, dos centros corporales aparecen como las sedes principales de estas funciones: la fontanela (uma pukyu) y el corazón (sunqu). En Surimana se dice que la fontanela es el lugar de la memoria y del origen de las palabras...Considerada también como “un campo que uno siembra”...La fontanela sirve para pensar, pensar en todo lo que debes hacer, para eso sirve la cabeza; en la cabeza sembramos todo lo que uno quiere (Abelino Huillka Huataya)“(La Riva, Palmira 2013: 372).

643 El carácter aglutinante del runasimi lo proyecta como un idioma apto para la creación de nuevos términos tal como ocurre hoy con el griego clásico, idioma al que se recurre hoy para nombrar cosas y las situaciones nuevas. De manera parecida la aglutinación le permite al runasimi ser un idioma eminentemente simbólico. Para demostrar esa cualidad recurriremos a la aglutinación de las siguientes palabras: puma y sonqo; donde el primero se refiere al felino andino y el segundo, sonqo a corazón; la nueva palabra pumasonqo podría ser traducida al pie de la letra como “corazón de puma”; pero, lo que realmente significa es bravo. Así, por ejemplo, cuando decimos: Kawiti fue un puma sonqo. Lo que queremos expresar es que Kawide fue un valiente guerrero. (Mejía, Mario 2005: 93).

644 La sangre lejos de ser una mera substancia física es concebida como una relación social porque circula por el cuerpo, poniendo a todas sus partes en comunicación y llenándolas de pensamiento y fuerza para llevar a cabo acciones con propósitos socialmente significativos. (Belaunde, Luisa 2014: 82)

645 “¿La gente piensa con la cabeza o con el corazón?.

los Candoshi, una persona piensa en otras personas con el corazón⁶⁴⁶. Entre los wari y airo-pai los egoístas “no tiene corazón” porque “no saben pensar”⁶⁴⁷. Pensar con el corazón es pensar como un fluido⁶⁴⁸, que carga en la sangre el alma humana⁶⁴⁹.

Los bebés nacen con poca sangre, por lo que sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos. Aspecto que mejora con el

Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: “La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, ¿No es así? Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, ¡solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!” (Brown 1985:19, traducción propia).

Con característico sentido del humor amazónico, Shajian Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino que debe ser transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen a todos los órganos y permitan que la persona actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física por medio del trabajo hábil y esforzado. En awajún, así como en muchos idiomas amazónicos, “pensar” implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen necesidades y pesares. Por lo tanto, los pensamientos que circulan en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes”. (Belaunde, Luisa 2014: 82 - 83)

⁶⁴⁶ En candoshi, la expresión característica magochino “mi corazón piensa”, significa más explícitamente “mi corazón piensa en alguien o en al con respecto a alguien”, puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien en el corazón (Surrallés 2009). (Belaunde, Luisa 2014: 83)

⁶⁴⁷ Entre los wari y los airo-pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a los demás, “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Conklin 2001^a:143; Belaunde 2001:107). Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos “no valen”, según el decir airo-pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas de las lenguas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma sharanahua en el que la expresión “mis parientes” significa literalmente “mi carne” (Siskind 1973:22) (Belaunde, Luisa 2014: 83)

⁶⁴⁸ Aunque el corazón es el centro de pensamiento de una persona, esto no significa que monopolice todos los procesos de pensamiento. Los pensamientos también pueden residir en otras partes del cuerpo, pero el corazón los junta todos bajo un mismo latido y flujo de sangre. Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no como pedazos desconectados. (Belaunde, Luisa 2014: 84)

⁶⁴⁹ La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándoles por el curso irreversible de la vida e historia social de una persona, y permite que la persona pueda aprender, trabajar y moverse...debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan (Crocker 1985:36). (Belaunde, Luisa 2014: 84)

crecimiento y desarrollo⁶⁵⁰. Además, a través de la sangre se transmite de generación en generación características físicas, morales y espirituales⁶⁵¹. Como señala Luisa Belaunde:

“El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona en constante transformación a lo largo de su ciclo de vida. (Belaunde, Luisa 2014: 84)

Este raciocinio que está presente en los candoshi, wari y airo-pai, también sería aplicable al área andina, pues durante el imperio inca pertenecieron al Antisuyo. Además, como se ha recogido en la etnografía, los paucartambinos también se reconocen como pertenecientes al antisuyo.

Como puede apreciarse, el sunqu tiene una posición central en la configuración del ser humano. El sunqu está relacionado con el ánimo, alma del ser humano y su potencia, que es inmortal. Esta idea de inmortalidad del ánimo es respaldada, con variantes, tanto por el chamanismo, como por el islam, el cristianismo y otras religiones, como los Maranathas. La forma en que se plantea la interacción entre yuyay y sonqo a través de la sangre en el cuerpo humano, parece ser un rasgo distintivo de la cultura andina.

C.- LA INTERACCION YUYAY-SUNQU

⁶⁵⁰ Los bebés nacen con poca sangre. Por esta razón sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos, tienen poco conocimiento, y pueden enfermarse y morir fácilmente. La conexión de sus espíritus aumenta a medida que adquieren más sangre, al comer y al incorporar nombres y otras capacidades de fuentes espirituales. Durante la infancia, el aprendizaje por imitación y la escucha de palabras de consejo sigue líneas definidas por género, y culmina en la pubertad, cuando los muchachos y las muchachas alcanzan el mayor potencial de sus sangres. (Belaunde, Luisa 2014: 85)

⁶⁵¹ La sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y derivados – semen y leche – los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características personal “físicas, morales y espirituales” (Crocker 1985:109) (Belaunde, Luisa 2014: 85).

El yuyay es pensar y el sunqu es sentir. El sunqu es fuente de plenitud y juicio, por lo que es interdependiente con el yuyay. Si no existieran el yuyay y el sunqu las personas no existiríamos.

El sunqu está relacionado con los sentimientos en el interior del cuerpo humano. El sunqu es inherente al carácter de las personas y a su capacidad de odiar o amar. La gente que tiene un sunqu que odia no es runa. Cuando el sunqu domina al yuyay se cometen errores. Los borrachos pierden el yuyay y no sienten su sunqu. El sunqu es fuente de plenitud y juicio, y aparece también como centro privilegiado de la memoria y el pensamiento ⁶⁵² por lo que es interdependiente con el yuyay⁶⁵³.

Este interior del ser está íntimamente ligado al yuyay, en otras palabras, el sunqu actúa en función del yuyay, de la razón:

“Imatapas phiñarukunki riki, wawa waqan [chaypaq] primiruta umachanpi pinsan nisqaykita, imata niwashan nispachá riki, chaymanta sunqunman chayan, chayña waqan riki”.

Esto quiere decir, un infante siente cuando se da cuenta – piensa- de la llamada de atención que le hacen y puede llegar a llorar si esta llamada es muy fuerte.

652 “El sunqu aparece también como centro privilegiado de la elaboración de la memoria y del pensamiento. Es así que la misma expresión con el verbo tarpu – se utiliza en el caso del sunqu en cuanto receptáculo de conocimientos: sunquypi tarpushani. “Lo imprimo (grabo) en mi espíritu” (Itier, 2011:211)..Realizada en el sunqu o en la fontanela (en la cabeza de manera general), la actividad cognitiva a la que el termino yuya- hace referencia, esta asociada a la presencia efectiva del animu en el cuerpo, pues se dice que un niño sufre el síndrome del “susto” (mancharisqa) es decir, que ha perdido su animu, que ya no tiene ni entendimiento ni razón, que por el susto pierde “su pensamiento” y “la capacidad de pensar”...En el testimonio siguiente, la relación de interdependencia entre el sunqu, la capacidad intelectual expresada por el termino yuya-, y el animu es explícita:

Sunqun mana allinchu kashan. Yuyaynin mana kashanchu chay wawaq, débil kashan. Maypachachus chay animuta waqyanki chayraq riki chay wawa allin kashan riki. Su corazón va mal. No tiene conciencia (ya no piensa), está débil, frágil. Pero cuando tú llamas a su alma, está bien (Natividad Cuebas)” (La Riva, Palmira 2013: 372 – 373).

653 “Por tanto, esa totalidad connota a su vez plenitud, como ocurre en la expresión callpaycamancani (“estoy en mi juventud y fuerzas”) o soncoy camamcani (“estoy con todo mi juicio”) (Depaz Toledo, Zenón 2015:217).

El desarrollo de las capacidades lingüísticas es lo que define el status de humano y de madurez en los andes⁶⁵⁴. En ese sentido, son importantes de tener en cuenta las distintas formas de conocimiento: Una, a través de los sentidos, la percepción y las emociones que produce el sunqu; y la otra por inferencia y análisis, ligado al yuyay, que esta relacionado con el sunqu⁶⁵⁵.

Esta interacción de yuyay y sunqu durante todas las etapas del ciclo vital configuran un sistema cultural de crianza por el cual hombres y mujeres aprenden a ser, a convivir juntos, a hacer y a conocer, hasta

654 En Surimana, como en otras regiones de los Andes, el desarrollo de las capacidades lingüísticas define el estatus de humano (runa) y el de madurez, mientras que la ausencia de lenguaje y el silencio se asocian a la barbarie o a una palabra defectuosa, a lo “no suficientemente cocido” y a la muerte. De esta forma, el término kapka “semi-cocido” puede significar también “mala pronunciación, palabra defectuosa”, vehiculando una connotación negativa (Lira, 1982:116). Esta representación es compartida por los laymi (Bolivia) quienes consideran que la adquisición del lenguaje y el desarrollo de las competencias lingüísticas es lo que confiere plenamente el estatus de humano (Harris, 1980: 72-73). (La Riva, Palmira 2013: 373).

655 Respecto a las distintas formas de conocimiento, González Holguín hace referencia a los sentidos, al entendimiento, a la intuición o conjetura, a la planificación y a la adivinación: (hamurpapay, unanchay huatuy, yachacuy)...Menciones al respecto dos de estos modos de cognición/existencia: uno, a través de los sentidos, la percepción y las emociones que se produce directamente en el sunqu:

Sonccoypichuraykuni ñan hapicuni “Entender percibiendo”.

Yachacuni yanaycuni “exercitar, o probar, o hazer experiencia”.

El otro, por inferencia y análisis del discurso, como en el caso de las adivinanzas y que está ligado al verbo yuya- situado también en el sunqu.

Huatuni “Adivinar algo, o conjeturar, o sacar por discurso, o conjeturas prouidamente” (Gonzales Holguin, 1608, 1952: 189). (La Riva, Palmira 2013: 376).

En la trama continua de la existencia que los ritos de paso ayudan a conformar, el ritual del rutuchikuy (corte de pelo), marca un momento esencial en el desarrollo cognitivo y social de los niños. Con este ritual asistimos al despliegue de las competencias lingüísticas estrechamente relacionadas con la fijación del animu al cuerpo, en el largo proceso de la construcción del cuerpo-persona...La realización de los diversos juegos de lenguaje: adivinanzas, enigmas, insultos rituales y canciones acompañan el largo proceso de construcción del cuerpo-persona y socialización de los individuos en los Andes entre realización individual y saberes colectivos. (La Riva, Palmira 2013: 385).

formarse como runas, siendo el allin runa el ideal a ser logrado. Por ello, la armonía del yuyay y sonqo, trae armonía al ayllu o comunidad⁶⁵⁶.

Como señala Erikson:

“La sabiduría y la integridad son procesos activos de desarrollo que duran toda la vida, al igual que todas las fuerzas comprendidas en los estadios del ciclo vital. (Erikson, Erik 2011: 17).

Esto nos lleva a tener en cuenta el ideal de Allin Kawsay, “Buen vivir” en los andes, la misma que esta asociada al ideal de Allin Runa:

“Allin kawsay, también sumaq kawsay. Indican los ideales de los pueblos para el buen vivir en armonía y bienestar entre los humanos y de estos con la naturaleza de la que forman parte. Buen vivir no es “vivir bien” ni “vivir mejor”. El buen vivir tiene connotación colectiva y proyectiva diferente a “vivir mejor”, que tiene una connotación selectiva. Sumaq kawsay es usado mayormente entre los kichuas del Ecuador y significa “vivir bonito”, y entre los aymara es sumaq qhamaña.” (García, Juan 2015: 26).

D.- RUNA Y ALLIN RUNA

⁶⁵⁶ “Huk umalla, huk sunqulla, huk makilla, kaqllata musyaspa, kaqllata rimaspa, kaqllata ruwaspa, allinlla, kuska, aylluhina kawsakunapaq”

“Un solo pensamiento, un solo sentimiento, una sola fuerza; para hablar lo que se debe hablar y hacer lo que se debe hacer; para vivir como el ayllu juntos en armonía” o “Armonicemos el pensamiento que emana de la cabeza con el sentimiento del corazón para que nuestras manos fructifiquen cuando nuestra boca hable lo que debe hablar, nuestras manos hagan lo que deben hacer y así podamos vivir en armonía como en los ayllus”.

Esta máxima explica que se debe armonizar la frialdad del pensamiento que emana de la cabeza (uma) con el calor del sentimiento que emana del corazón (sunqu) para hablar lo que se debe hablar (rimay), hacer lo que se debe hacer o actuar y vivir juntos (kuska) en armonía (qawka) como en el ayllu y la comunidad. . .Esta orienta la acción de las colectividades en las comunidades quechuas del país. La cabeza o guía, con su capacidad de discernimiento, define los objetivos; el corazón, con su sensibilidad y sentimiento, le da el contenido ritual y festivo; y las manos, guiadas por la cabeza y el corazón, expresan la laboriosidad, garantía de la producción comunitaria conjugada y en armonía”. (García, Juan 2015: 18, 56-57).

En Ninamarka, al ideal de persona humana se le llama allin runa. La idea de runa esta asociada a la idea de la dignidad de la persona humana, que a su vez esta relacionada a un adecuado equilibrio entre deberes y derechos entre los comuneros de Ninamarka para el cumplimiento de la vida en comunidad.

Un runa es un ser humano concreto inmerso en un mundo de relaciones en su ayllu o comunidad⁶⁵⁷, ⁶⁵⁸. Un runa es un ser humano con corazón y armonizador⁶⁵⁹, que cumple sus deberes y obligaciones como

⁶⁵⁷ Como runa es un ser concreto, inmerso entre sus masi (semejantes), con derechos y obligaciones, solidario y transformador de la naturaleza (pacha) y creador de bienes y valores como pachamama (madre naturaleza)...El hombre considerado individualmente: runa, no se pierde en la generalidad muda que Marx critica a Feuerbach, es decir, no es absorbido por el ayllu a la manera de este último filósofo; tampoco su ser se diluye en las relaciones sociales, como la gota de agua en el mar. El runa conserva al mismo tiempo su esencia humana y su individualidad y se realiza en el ayllu. Pero, como ayllu significa también ser colectivo con una existencia real, concreta en una determinada pacha (naturaleza, espacio y tiempo); el runa en esta situación se da a los otros y recibe de los demás, es un ser para sí y un ser para otro. Con el ayni trabaja y, con la mink'a goza; con la wayka, muestra su fuerza poderosa de colectivo...En el mundo andino el hombre es el centro del universo; por ello, el espacio se divide teniéndolo como centro. (Mejía, Mario 2005: 96).

⁶⁵⁸ Carlos Marx en su Tesis sobre Feuerbach sostiene "...la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales". (Mejía, Mario 2005: 95).

⁶⁵⁹ Cuando un runa o jaque (humano en aymara) es una persona madura, lo que comúnmente en la ciudad llamamos una persona "de razón", que significa no tanto una persona calculadora sino razonable, en el mundo aymara lo denominan chuyman jaque, es un humano con corazón, con sentimientos, un ser sereno y tranquilo, armonizador y aquietador de las iras, las pasiones, la envidia y todo sentimiento y emoción que pueda debilitar la salud y la conversación entre la comunidad que anida en cada cual con la comunidad que habita en los demás. (Rengifo, Grimaldo 2003:22).

comunero⁶⁶⁰, y con realizar los cargos comunales⁶⁶¹, sin descuidar a sus padres y su propia familia. En Ninamarka, quienes no realizan los cargos comunales no son considerados runa porque no armonizan los intereses individuales y colectivos, y no construyen una historia o destino comun. Esas son las características distintivas de un runa en Ninamarka:

"Ese sí que es nuestro runa".

En Ninamarka, para los católicos, un allin runa, es un runa a carta cabal:

"Nosotros podemos decir "allin runa" a aquellos hombres que van a las faenas y asambleas, que sean cumplidos, a aquellos quienes en buena forma podemos hacer comprender a grandes y chicos: "oye anda pues a las faenas, para qué te haces empadronar, has entrado para ser buen hombre" eso es lo que quisiera decirles. Como "un solo hombre" anduviéramos y no como cuando nos emborrachamos empezamos también a hablar: "yo soy tal o cual persona, soy así que vas a igualarte conmigo..."".

Por otro lado, para las Maranhatas en Ninamarka, la idea de allin runa es expresada de la siguiente manera:

⁶⁶⁰ *"Para qué uno se empadronaría (como comunero), es justamente para cumplir con la comunidad, en las faenas y asambleas, son nuestras obligaciones. Para eso nos empadronamos para nosotros mismos, deberíamos reflexionar: "si no voy a las faenas, voy a destruir la organización, que voy a hacer!, si soy "runa" [hombre], mejor voy a ir, no exigiré solamente que haya o no haya terrenos... para el que va a las faenas por más que no tenga, de alguna manera podemos solucionar, si tenemos tierras en la parte alta, con lo que hay abajo podemos cambiarlas nomás". Así debería pensar la gente. Nos da mal ejemplo al resto diciendo: "ahí yo no tengo terrenos..."".*

⁶⁶¹ *"La Comunidad obliga a los comuneros que hagan este cargo por el hecho de vivir en la comunidad, usufructuar las tierras y pastizales. Es una obligación que se cumple con dignidad. En Ninamarka, los que no lo hacen, NO son considerados como personas o "runas".*

“De acuerdo a mi pensamiento el "allin runa" sería aquel que hace caso a las leyes de Dios, entonces para ser buenos primero debemos temer a Dios, en segundo lugar, a la gente. Existe gente que tiene temor de Dios... pero de acuerdo al material, hay pues buenos hombres de los dos grupos, tanto de los católicos como de los maranathas. Ciprian es un buen hombre esta poseído por el espíritu y por el lado material; ahora él no es de los católicos”.

La progresiva limitación en el acceso a tierras de cultivo en Ninamarca, exige mayores esfuerzos para ser considerado allin runa:

“Como dije en una asamblea quisiera hablar con los demás compañeros sobre estas cosas, podríamos darnos buenas ideas, y no es para enojarnos cuando tenemos o no tierras. "Hay que seguir, para el hombre que cumpla va a haber nomás cosas. Esos son las cualidades de ser buen hombre o "allin runa", eso es lo que está faltando aquí gente que encabece. Somos varios, pero no tenemos la mentalidad suficiente. Tenemos gente que son mayores de edad como son Félix, Luis, Valentín a todos ellos quisiera pedirles el favor de conversar con todos y de esa forma podemos llevar a cabo mejor nuestras faenas”.

De ahí que la idea de allin runa está asociada a la de allin yuyay:

“...notado y entendido bien (allin yuyay) (Depaz Toledo, Zenón 2015:278).

Ademas, la idea de runa y allin runa se relaciona también con el haber llevado una vida ordenada, porque luego de la muerte iría a un lugar “deleitoso, lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen y beben y huelgan”, en un contexto donde la verdadera muerte es el olvido:

“En la tradición andina que el autor del Manuscrito se propone transmitir, el olvido constituye la muerte cabal. Un huayno (canción de formato tradicional) ayacuchano contemporáneo, titulado precisamente “El Olvido”, lo hace notar cuando dice: “a mí jamás me acobardó la muerte; lo que sí me hace temblar es el olvido” (Depaz Toledo, Zenón 2015:25).

De esta manera, la idea de allin runa puede brindar las “orientaciones de valor” en los procesos de selección, regulación y discriminación de los fines que se verifican en todo sistema cultural, sobre un esquema de acción ya dispuesto, entendiendo esquema cultural como:

“todo modo típico de sentir, de pensar y de actuar en orden a situaciones o problemas específicos, participado y aprobado por todos los individuos de una misma sociedad, de acuerdo con el cual, por tanto, esperamos ver reaccionar a los individuos que son miembros “normales de la misma” (Tentori, Tullio 1980: 76).

Este sería el mecanismo por el que la sociedad intenta influenciar sobre los individuos, desde la primera infancia, bajo el estímulo de premios y castigos, promoviendo el comportarse según los ideales de vida que la sociedad exalta y persigue⁶⁶².

4.6.- SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA

⁶⁶² El sistema de premios y castigos produce en los individuos, tal como explican Kluckhohn y Murray, un estado de satisfacción e insatisfacción y está en relación con las relaciones del individuo con las personas que le rodean. (Tentori, Tullio 1980: 106).

Sorokin señala que un sistema cultural no se localiza y circunscribe a sí mismo dentro de un grupo, sino que se extiende por diferentes grupos⁶⁶³. De acuerdo a los datos etnográficos presentados, así como la revisión bibliográfica realizada, el sistema cultural de crianza descrito en esta investigación alcanza a los quechua, aymaras, qolla, chankas y otros lugares del centro del Perú, e incluso comunidades amazónicas que en su momento pertenecieron al Antisuyo. Esto no significa que deba ser idéntico en todos estos grupos culturales, pero sí debe contener las vigas maestras del mismo para ser considerado como tal^{664, 665}.

Para poder vivir, todo individuo entra en relación con todos los aspectos de la vida, sean religiosos, científicos, éticos, jurídicos, tecnológicos, etc. Esto significa que debe saber “de todo un poco”, ser una especie de “enciclopedia viviente”. Esta es la base de la pluralidad de los sistemas culturales, pues un individuo no puede limitarse a un solo sistema cultural para poder vivir⁶⁶⁶.

663 Un sistema cultural dado no se localiza y circunscribe a sí mismo dentro de un grupo, sino que, semejante a una corriente oceánica, baña diversas orillas e islas, esparciéndose por diferentes grupos; muchas veces por un número considerable de estos. (Sorokin, Pitirim 1966:533).

664 Los mismos sistemas culturales o conjuntos de significaciones pasan a formar parte de la total cultura ideológica, conductivista y material de los grupos diferentes y numerosos. Las fronteras de difusión y de los sistemas culturales no coinciden con las de los grupos uni y multivinculados. Si los trasladáramos a un mapa, nos señalarían trayectorias diferentes. Sólo el sistema cultural específico que constituye la razón de ser de determinada agrupación organizada se halla hasta cierto punto confinado dentro de él, como sistema ideológico, conductivista y material. (Sorokin, Pitirim 1966:533).

665 La parte ideológica de un sistema cultural específico, de una organización grupal determinada, no se halla, por lo general, circunscrita a esta, como ocurre con los aspectos conductivista y material de dicho sistema, los cuales objetivan consecuentemente el sistema ideológico. (Sorokin, Pitirim 1966:534).

666 Para poder vivir, todo individuo o miembro de un grupo debe enfrentar muchos aspectos de la realidad de un universo polifacético; debe dar satisfacción no solo a sus necesidades religiosas, sino también a las científicas, estéticas, éticas, jurídicas, técnicas, económicas, prácticas y corporales. Por esta sencilla razón no es de esperar que el individuo limite a un solo sistema cultural la totalidad de su cultura ideológica, conductivista o material. Debe poseer, en forma grosera o refinada, la mayoría de los sistemas culturales: religiosos y científicos, éticos y jurídicos, tecnológicos y estéticos, a la vez que una multitud de congeries y sistemas prácticos, para saber cómo ha de hacerse esto o aquello, como ha de satisfacerse tal o cual necesidad. De otra suerte permanecería ciego ante los universos cósmico, biológico y social que le rodean; incapacitado para conocerse a sí mismo y para satisfacer sus necesidades más vitales. De ahí el “enciclopedismo” del individuo; el pluralismo de sus sistemas y congeries culturales. De ahí, también, el pluralismo de los sistemas constelacionales de un grupo social formado por individuos.

Por otro lado, se sabe que los hijos conviven largos periodos con los padres, y es precisamente en estos periodos de crianza que se transmite la información-conformación esencial que forma los seres humanos de cada cultura⁶⁶⁷. Como señala Alejandro Ortiz:

“Los patrones de crianza reflejan los valores, requerimientos, modos y dinámica de la familia, y por extensión de la comunidad”. (Ortiz, Alejandro 2001: 184 - 185).

En los mundos andinos, las actividades agrícolas y ganaderas condicionan las pautas de crianza⁶⁶⁸. De ahí que exista un paralelo entre el cultivo del maíz y la crianza de un hijo⁶⁶⁹, tal como lo identifico Juan Ossio para los andamarquinos.

En las agrupaciones multivinculadas, como la familia, la nación o la casta, que tratan de satisfacer múltiples necesidades de sus componentes, el pluralismo es tan inevitable como en el caso del individuo. Pero aun en los grupos univinculados, junto con sus sistemas culturales centrales, que en grupos como el estatal han de ser amplios, de múltiples aspectos y, por tanto, pluralísticos, se siente siempre la necesidad de muchos sistemas culturales y congeries accesorias, neutrales y coordinadas, que complementen el sistema central...Las razones expuestas explican la no coincidencia de los límites de los grupos y sistemas culturales. (Sorokin, Pitirim 1966:535).

⁶⁶⁷ Se sabe que no solo el humano permanece un tiempo considerable de su vida en contacto con sus padres. También lo hacen, por ejemplo, los elefantes, las ballenas y los gorilas. Pero el tipo de interacción de la cría humana y su dependencia es diferente...Si de lo que se trata es de aprender en el contacto temprano y conformarse de acuerdo a parámetros culturales variables, que los bebés nazcan inmaduros es una estrategia de enorme ventaja: el contacto de la cría humana con sus padres acontece durante el tiempo en el que se están formando las conexiones del sistema nervioso. Esta característica es esencial para la transmisión extra somática...Para formar bebés no solo sería necesario que estos nacieran inmaduros, sino también que se encontraran con un medio familiar adecuado. Porque es precisamente en los tiempos de la crianza donde se transmite la información-conformación esencial que constituye a los sujetos de una determinada cultura. (Moreno, Julio 2002: 247 - 248).

⁶⁶⁸ Cada sociedad tiene un conjunto general de actividades, sobre la base del cual se elaboran las actividades infantiles. La experiencia vital del hombre rural andino desarrolla vínculos profundos con la naturaleza mediante las actividades agrícolas y ganaderas preponderantes. Los factores ecológicos, el ciclo agrícola y su contexto sociocultural condicionan las pautas de crianza en el medio rural y definen los tiempos y espacios de las actividades de la vida infantil. (Sánchez, Rodolfo, Valdivia, Gustavo 1994: 78).

⁶⁶⁹ Cultivar el maíz es para los andamarquinos como criar un hijo. Al igual que los seres humanos se gesta en 9 meses y su desarrollo debe estar acompañado de una serie de cuidados que están rítmicamente pautados a lo largo del ciclo anual.(Ossio, Juan 1992: 104).

Ramos identificó en Huancavelica una sentencia que muestra la interacción recíproca entre el hombre y la naturaleza:

“Pacha Allpamantam kawasayqa qatarimun”, que traducida diría “del mundo y la tierra nace o brota la vida”. En otras palabras, entre los humanos y la Pachamama existe una suerte de “crianza mutua” (García, Juan 2015: 52) ⁶⁷⁰.

Esta forma de pensar esta extendida incluso en el norte del Perú, donde se considera que los difuntos deben ser enterrados en el suelo, y no en nichos, para convertirse en alimentos para la pachamama⁶⁷¹. Esto expresa que durante toda su vida, e incluso después de ella, el hombre andino establece una relación de crianza con la naturaleza⁶⁷², en la que todos los seres de la naturaleza – y de lo sobrenatural – participan del proceso de crianza. Como

⁶⁷⁰ Existe una relación de reciprocidad entre la humanidad y la naturaleza y se manifiesta cuando la naturaleza brinda los recursos cuyo uso racional garantiza la vida de los humanos y estos, a cambio, la protegen y conservan. Al respecto, C. Ramos (1987) recogió una sentencia campesina en Huancavelica que simboliza esta relación recíproca: “Pacha Allpamantam kawasayqa qatarimun”, que traducida diría “del mundo y la tierra nace o brota la vida”. En otras palabras, entre los humanos y la Pachamama existe una suerte de “crianza mutua” (Greslou, Grillo, y otros 1991), el “hombre se deja criar por la naturaleza” y la “naturaleza se deja criar por el hombre”. El hombre cría a la naturaleza alimentándola con ritos, ceremonias y ofrendas como la naturaleza cría a los humanos con lo que llamamos recursos naturales.” (García, Juan 2015: 52).

⁶⁷¹ Los entierros de difuntos son “alimentos” u ofrendas para la Pachamama; así en Monsefú, Chiclayo, se dice que la “tierra está enferma y ya no produce como antes” porque la gente “sepulta ahora a sus muertos en nichos”, es decir, se le priva a la tierra de su alimentos. Fenómeno similar ocurre en el pueblo de Iglesia, en San Juan (Argentina), donde los pobladores sentencian: “sí la tierra me cría que la tierra me coma”, así que buscan enterrarse en el suelo (Krause 1988). Es un fenómeno recurrente en la sierra peruana. Enterrar en nichos de cemento es sinónimo de encarcelamiento e inmovilidad porque la muerte es una nueva manera de vivir. Los mismo sucede cuando se producen eclipses de sol o en el solsticio de junio, los pueblos etnocampesinos consideran que el astro está muriendo y se le ayuda a revivir haciendo fogatas y ofrendas.” (García, Juan 2015: 52-53).

⁶⁷² Con su trabajo, el hombre andino establece una conversación y una relación de crianza con la naturaleza, de carácter cultico, ritual, tendiendo puentes entre fenómenos de orden diverso, sosteniendo y promoviendo aquella diversidad. (Depaz, Zenon 2005: 63)

dice Zenon Depaz, la crianza es el modo de ser del hombre andino⁶⁷³, ⁶⁷⁴, ⁶⁷⁵, lo que guarda correspondencia con lo expresado por otros autores.

Erikson encontró que la crianza entre los Sioux es la forma en que el ethos del grupo es transmitido al infante⁶⁷⁶. En los andes, Grimaldo Rengifo señala que la crianza es el mecanismo por el cual se construye todo el conjunto de relaciones comunitarias entre seres equivalentes ⁶⁷⁷ – de la naturaleza y sobrenaturales -. Por ello, es común escuchar en los andes “así como crío esta papa, ella me cria”⁶⁷⁸, y el interés principal se da en la

673 Una manifestación del carácter conversacional de las relaciones que sostienen el mundo andino es la crianza en que participan todos los seres, criando y siendo criados. La crianza es el modo de ser del hombre andino. Si no hay crianza, la regeneración de la vida se truca. El hombre cría no sólo seres humanos, cría también el campo, las plantas, los animales, el agua, los cerros, etc, y es criado por ellos. (Depaz, Zenon 2005: 64).

674 Un enfoque centrado en la crianza supera el problema dejado por el humanismo al incorporar a la naturaleza y a lo sagrado en la regeneración de la vida. (Rengifo, Grimaldo 2003:19).

675 El hombre, en cualquier tipo de actividades, sean productivas de bienes y servicios, de esparcimiento, de religiosidad, de intercambio, etc., siempre toma en cuenta las diversas formas de relaciones que tiene con la naturaleza, con los otros hombres, con el mundo inmaterial cognitivo y espiritual, relaciones que han desarrollado tecnologías de óptica bidimensional: productiva y ritual. (García, Juan 2015: 60).

676 El método de crianza en tales grupos (Sioux) es la forma en que los modos básicos de organización de su experiencia – lo que denominamos ethos del grupo – se transmiten a las primeras experiencias corporales del infante, y, a través de ellas, a los comienzos de su yo. (Erikson, Erik 2011: 30).

677 La expresión andina que nombra el enhebramiento de las relaciones entre los seres que habitan la comunidad es la crianza. La crianza es el vínculo, el lazo que eslabona y anuda a cada uno de los seres que pueblan el tejido comunitario. Criar en quechua es uyway, y uywa lo criado. Criar es cuidar, cultivar, amparar, proteger, anidar, ayudar, asistir, alimentar, dar de mamar, sustentar, mantener, encariñarse, dar afecto, conversar, cantar, arrullar. Criar en el sentido de la palabra uywa no es una acción que va de un sujeto a otro pasivo., ni es vivenciado como una relación jerárquica. Se trata de una conversación afectiva y recíproca entre equivalentes. (Rengifo, Grimaldo 2003:22).

678 En los andes es común escuchar a las campesinas decir: “así como crío esta papa, ella me cria”. La papa no sólo es criada sino que es vivenciada ella misma como criadora de los humanos. Este modo de decir las cosas disuelve la relación jerárquica entre humanos y naturaleza tan arraigada en la cultura moderna en la que la naturaleza se halla al servicio del hombre. Como todos crían, la crianza es una relación de servicio y conversación recíproca. Por eso es que al criar también soy criado. La relación deviene así en un encuentro de criadores para regenerar la vida, en una sintonía afectiva, una empatía que estimula la emergencia del cariño por el otro. (Rengifo, Grimaldo 2003:23).

crianza recíproca, mas que en “conocer” al otro⁶⁷⁹, y en aprender a criar en toda la vida⁶⁸⁰.

Por su relación con la naturaleza, para el hombre andino el lugar de la crianza es la chacra⁶⁸¹, que abarca tanto la chacra humana como la de la naturaleza y las deidades. Mas que un lugar, la palabra chacra hace referencia a un ambiente que engendra vida⁶⁸². En el ande, todo se cria⁶⁸³. Por ello, el parentesco también incluye las formas de crianza, pues

679 Como el mundo andino no está constituido por objetos sino por personas que conversan, que crían y son criados, sus miembros no están interesados en “conocer” al otro porque su mundo está poblado de objetos a conocer y transformar. La preocupación se halla centrada en sintonizarse entre sí, en saborear, en captar cariñosamente la seña conversadora de los demás, pues en la medida que la conversación mutua brote, la crianza fluye. La conversación no termina aquí en una acción que recaerá sobre alguien para cambiarlo, sino en crianza recíproca. De allí que la conversación andina es seminal, engendradora, diálogo para vivir y no para buscar la verdad. (Rengifo, Grimaldo 2003:23).

680 El criar, como todo en la vida, no es algo dado sino que se aprende. Se aprende en conversación con los otros, en la escucha, en la participación de las actividades, fiestas y rituales. Sólo el que escucha - el que está en el otro - el que sabe sintonizarse, el que se deja criar, el que tiene la incompletitud a flor de piel, aprende. En un mundo diverso y cambiante, el aprendizaje tiene la particularidad de ser circunstancial y lleva a un saber criar que es válido para esa circunstancia. (Rengifo, Grimaldo 2003:23).

681 El lugar de la crianza es la chacra. Una definición usual de chacra se refiere a ella como el sitio destinado a la crinza de plantas y animales. Los aymaras en el sur del Perú acostumban referirse a la llama como kayuni yapu, que significa chacra con patas. La chacra en este caso alude al animal criado. En otros casos, una mina de sal o de oro es llamada como chacra de sal o de oro. Un bosque puede ser también una chacra. (Rengifo, Grimaldo 2003:24).

682 La papa silvestre se denomina en quechua atoq papa, es decir papa cultivada por el zorro. Lo mismo se dice de las ocas o mashuas silvestres. Algunos granos silvestres son cultivos de aves. La vicuña, un auquénido silvestre de los andes, es considerada como la crianza de los cerros deidad. De este modo, chacra en los andes no sólo la tienen los miembros de la comunidad humana sino también la naturaleza y las deidades. En la cosmovisión andina, todos los que la habitan son chacareros. Chacra en esta dirección es una palabra polisémica, alude a un lugar, pero es más que ella, refiere a un ambiente engendrador de la vida, donde crío y soy criado. ...La preocupación de un criador no es solo por su chacra, es decir por la chacra humana, sino por la crianza de la chacra de los miembros de la naturaleza y de las deidades. Una chacra será saludable en la medida en que todas las demás chacras del paisaje estén vigorosas. De esta manera la salud de la colectividad humana está asociada tanto a la salud de sus chacras como al de la naturaleza toda. (Rengifo, Grimaldo 2003:24).

683 Para las comunidades criadoras como la andina no existe la división entre lo que se cría y lo que no se cría. Desde su cosmovisión todo es crianza y todos crían. En este sentido y aunque la escuela se origine en una cultura no criadora, para el andino ello no significa que no se la pueda criar, y de hecho así se ve la vivencia en muchos pueblos. (Rengifo, Grimaldo 2003:25).

forman parte de la producción de personas⁶⁸⁴, que en la mayoría de casos articula el trabajo de por los menos tres generaciones⁶⁸⁵. Aunque con el incremento de la sobrevivencia infantil y la expectativa de vida, podría considerarse hasta cuatro generaciones, lo que significa un cambio muy importante para toda la sociedad humana, aunque actualmente se considere que la crianza requiere de la participación de profesionales y especialistas⁶⁸⁶.

Como señala Erikson, en el estudio de estos procesos de crianza – como parte del proceso de preservar, renovar o reemplazar el ethos universal -, las ciencias sociales tienen mucho que aportar⁶⁸⁷. Ya la escuela de cultura y personalidad había señalado que la estructura de una cultura se manifiesta en la forma de tratar a los niños⁶⁸⁸.

684 El concepto de parentesco puede incluir no solo las formas de engendrar, sino otros tipos de relación – como por ejemplo las de crianza, de alimentación y de ayuda o intercambio económico – ya que todas estas toman parte en la producción de personas. (Spedding P. Alison 1997:72).

685 En la esfera de la familia, la economía doméstica incluye los cultivos y las crianzas en las que intervienen sus miembros por grupos de edad y sexo, articulados por el aprendizaje, la enseñanza y la vida activa y pasiva de tres generaciones: los niños que participan aprendiendo e imitando lo que hacen los mayores del hogar, del ayllu y de la comunidad; los adultos que participan en los quehaceres domésticos, productivos y de servicios de la comunidad porque forman parte de la fuerza más dinámica; y los ancianos con sus opiniones, consejos y relatos que guardan en su memoria producto de su experiencia vivida y por la síntesis de la historia colectiva aprendida durante la vida”. (García, Juan 2015: 63).

686 La crianza en la actualidad comienza a ser vista como una actividad que requiere del consejo experto proveniente de los profesionales, lo que es reforzado por la interacción diaria con el personal de salud. Sin embargo, se observa también una resistencia hacia las intervenciones biomédicas, aunque no se da modo explícito, lo que convierte a la crianza de los niños en una arena de disputas entre conocimientos legos y expertos. (Remorini, Carolina 2013: 430).

687 Debemos depender de la ciencia social para la explicación de la manera en que, en determinados sistemas y periodos, individuos líderes, y también elites y grupos de poder, se esfuerzan por preservar, renovar o reemplazar el ethos universal vigente en la vida productiva y política, y del modo en que, tienden a apoyar los potenciales generativos en los adultos y la disposición para el crecimiento y el desarrollo en los que están creciendo. (Erikson, Erik 2011: 86).

688 *“La escuela Cultura y Personalidad influyó en los posteriores estudios interculturales sobre la niñez, principalmente su tesis de que la cultura afecta a las personas desde el momento del nacimiento, así como la idea de que la estructura de una cultura se manifiesta en la forma de tratar a los niños, a través de los padres, que actúan como intermediarios, concepto que*

Y aunque señalaban que la cultura afecta al niño desde el nacimiento, hoy sabemos que en realidad la cultura está presente desde mucho antes del nacimiento, lo que incluye la decisión de concebir un niño, prepararse para ser padres, el otorgamiento de derechos constitucionales al “no nacido”, el desarrollo de aspectos culturales en el periodo gestacional tanto para la madre como para el niño, entre otros.

Estudios previos realizados en Israel, muestran que las diferencias en los sistemas de crianza no solo dependen de factores socioeconómicos, sino también de factores trans generacionales⁶⁸⁹, aunque estudios realizados en mujeres migrantes de Perú no encontraron diferencias significativas en lo que respecta a las creencias sobre crianza infantil ⁶⁹⁰. Esto refleja la complejidad de los estudios de crianza infantil, desde cualquier ciencia, y no solo desde el humanismo⁶⁹¹.

Ante la complejidad de los procesos sociohistoricos, en 1966, Sorokin planteó que existía un mundo organico, un mundo inorgánico⁶⁹² y un mundo humano⁶⁹³, siendo lo fundamental la interacción humana.

los etnopediatras llamarán etnoteorias parentales. De manera que, cambiando las prácticas de crianza, se podría modificar la sociedad”. (Garrido, María José 2013: 54).

689 “Las diferencias que se dan en la crianza de los niños, no solo dependen del estrato socioeconómico, sino, también de la diferencia generacional concordando en este sentido con lo obtenido por Krankel et. Al. (1982) en Israel”. (Majluf, Alegria; Ojeda, Giancarlo 2006: 29 -30).

690 “El estudio no halló diferencias significativas entre las madres de los diferentes grupos culturales, en lo que respecta a sus creencias sobre la crianza infantil.” (Ugarriza, Nelly 2002: 38).

691 “Un enfoque centrado en la crianza supera el problema dejado por el humanismo al incorporar a la naturaleza y a lo sagrado en la regeneración de la vida”. (Rengifo, Grimaldo 2003:19).

692 “Las ciencias físicas estudian los fenómenos inorgánicos; la biología investiga el mundo orgánico; las ciencias sociales se ocupan de los fenómenos superorganicos”. (Sorokin, Pitirim 1966:3).

693 *En sus formas desarrolladas, lo superorganico se encuentra casi exclusivamente en el reino de los seres humanos en interacción y en los productos de su interacción. (Sorokin, Pitirim 1966:4-5). En ese sentido, la cultura superorganica puede ser considerada como producto directo o indirecto de la interacción humana”. (Sorokin, Pitirim 1966:6).*

Al ser la interacción humana el fundamento constitutivo de la realidad sociocultural, tanto la sociedad como la cultura y la personalidad constituyen un solo indivisible que debe ser estudiado en conjunto⁶⁹⁴.

Sorokin pone en relieve los conceptos de sociedad, cultura y personalidad, pero no desarrolla en la misma dimensión otros aspectos que también son constitutivos de la interacción humana, como lo biológico (a través del cuerpo, el sistema nervioso y cerebro), lo histórico, psicológico, lo económico, entre otros. Aspectos que también están contenidos en todas las instituciones sociales andinas como lo señala Marisol de la Cadena ⁶⁹⁵

Esto significa que ante la pregunta: ¿Qué es el hombre?, el considerarlo solo como un ser biopsicosocial es insuficiente, pues es mucho más que ello, considerando como mínimo que el hombre es una realidad relacional biopsicosociohistoricocultural. Por tal motivo, consideramos que los sistemas culturales de crianza deben estudiarse como parte de un proceso histórico social, considerando a la persona como una unidad biopsicosociohistoricocultural y no solo como una unidad biopsicosocial.

1) La naturaleza biológica del ser humano y la presencia de lo biológico en los sistemas culturales de crianza.

⁶⁹⁴ “Vista con un criterio ligeramente alterado, la estructura constitutiva de la interacción sociocultural nos ofrece tres aspectos inseparables, a saber: 1) La personalidad como sujeto de la interacción; 2) La sociedad como totalidad de las personalidades en interacción, más sus relaciones y procesos socioculturales; 3) La cultura como la totalidad de significaciones, valores y normas poseídos por las personas en interacción, y la totalidad de vehículos que objetivan, socializan y transmiten esas significaciones... Ninguno de los integrantes de esta indivisible trinidad (personalidad, sociedad, cultura) puede existir sin los otros dos... sin ellas solo puede existir un organismo biológico aislado. No existe sociedad superorganica sin personalidades en interacción y sin cultura; y tampoco existe una cultura viva sin sociedad y personalidades en interacción. Por esta razón, ninguno de estos fenómenos puede ser estudiado debidamente sin tener en cuenta los otros miembros de la trinidad. (Sorokin, Pitirim 1966:98).

⁶⁹⁵ “Partimos del supuesto de que las normas biológicas, económicas, ideológicas y político-administrativas de las comunidades campesinas contemporáneas están contenidas en las instituciones sociales andinas” (De la Cadena, Marisol 1985: 3).

El primer punto a discutir es: Cuál es el rol de lo biológico en los sistemas culturales de crianza?, porque la presencia de lo biológico en los sistemas culturales de crianza se da en múltiples niveles, como por ejemplo, entre otros:

1. A través de las tierras de cultivo y los alimentos que en ella se producen, como base de la seguridad alimentaria familiar.
2. A través de la flora y fauna propias de la ecología donde viven las personas, que les permite realizar labores de ganadería.
3. A través del cuerpo y los procesos de crecimiento y desarrollo que se dan en el ciclo vital.
4. A través del sistema nervioso central, sobre todo del desarrollo del cerebro humano y los procesos cognitivos superiores en el ciclo vital.
5. A través de la lactancia materna y los alimentos.
6. A través de los procesos reproductivos que configuran los procesos biológicos del ciclo vital humano: Nacimiento, reproducción (gestación, parto) y muerte.

Como puede apreciarse, lo biológico no puede ser desestimado en el estudio de los sistemas culturales de crianza, pues es inherente a la actividad humana. Es el sustrato sobre el que se desarrolla el mundo social y cultural, y establece los alcances y límites biológicos de la cultura. Es el sustrato sobre el cual tanto la persona humana como la cultura deben materializarse, expresarse y desarrollarse.

El conocimiento de las estrategias de crianza en el desarrollo de la historia biológica del vínculo parento-filial contribuirá a comprender el rol de lo biológico en los sistemas culturales de crianza.

A) Historia biológica del vínculo parento-filial: Las estrategias de crianza.

Julio Moreno, considera que desde el punto de vista biológico, lo único que interesa a los individuos es que preserven los genes que portan⁶⁹⁶, ⁶⁹⁷, ⁶⁹⁸. Siguiendo esta línea de pensamiento, ha identificado tres estrategias de crianza en la historia biológica del vínculo parento-filial en la naturaleza, dos de ellas aplicables a muchas especies biológicas, y una tercera exclusivamente humana:

1. *En la primera estrategia el “vínculo” entre padres e hijos se limita a la transmisión genética y a la provisión instintiva de condiciones adecuadas para el desarrollo del huevo por parte de los padres. (Moreno, Julio 2002: 257). La primera estrategia de crianza no está basada en el contacto. Se caracteriza por la procreación de hijos – generalmente en un gran número – provistos de un paquete informático instintivo suficiente como para que sobrevivan sin cuidados directos de ningún tipo....Incluso, el filicidio bien puede funcionar como mecanismo adecuado para la así llamada selección negativa, es decir, favorecer la desaparición de los menos aptos. (Moreno, Julio 2002: 253).*

⁶⁹⁶ “...para que una especie sobreviva, los genes de sus individuos deben transmitirse a sus únicos portadores posibles: los hijos; y para que la cadena se mantenga, esos hijos-portadores debe resultar ejemplares aptos, capaces de sobrevivir y procrear; o sea capaces, a su vez, de transmitir sus genes con eficiencia. Por ello, desde el punto de vista de la biología evolutiva, cuidar hijos implica cuidar genes. Esa es, para los biólogos evolutivos, la razón principal de la importancia de este vínculo en el mundo animal. (Moreno, Julio 2002: 251 - 252).

⁶⁹⁷ “desde el punto de vista evolutivo, en el balance final solo importa el éxito en términos de transmisión de genes”. (Moreno, Julio 2002: 257).

⁶⁹⁸ Por tal motivo, dado que este mecanismo tiene un costo, debieron intervenir mecanismos de selección natural, “y que de ahí resulte que el mismo vínculo parento-filial haya evolucionado”. (Moreno, Julio 2002: 252).

2. *En la segunda estrategia, a la primera se le agrega el cuidado personal de los cachorros, lo cual habilita la posibilidad de cierta enseñanza y puesta a punto del bagaje instintivo de los críos en el vínculo con sus padres. (Moreno, Julio 2002: 257). Esta estrategia es mas afin a la especie humana, aunque no más generalizada en la naturaleza. Consiste en dedicar a los hijos, que suelen nacer en un número relativamente más pequeño y en pariciones más distanciadas entre sí que las de los usuarios de la primera estrategia, un cuidado “personal” por un tiempo que también es variable...De la estrategia segunda o de contacto, que favorece el cuidado personal en el tiempo de la crianza de los hijos – genes, nació el vínculo entre padres e hijos en el mundo biológico. Y fue sin duda a partir de ella que emergió la tercera estrategia de crianza, privativa del humano. (Moreno, Julio 2002: 255).*
3. *En la tercera estrategia de crianza, a las dos estrategias previas, se les agrega el hecho de que el vínculo parento-filial se constituye en el eje de la evolución extra somática, cultural o no-genética. (Moreno, Julio 2002: 257)*

La importancia de la tercera estrategia de crianza parento-filial, de carácter exclusivamente humano, es crucial en la diferencia humana, sobre todo para continuar el proceso de transmisión transgeneracional de información y conformación^{699, 700}. La transmisión oral era el único

699 “...importancia crucial que tuvo y tiene el vínculo parento-filial en la diferencia humana. La transmisión transgeneracional, cursa en nosotros por un canal extra somático paralelo al de la transmisión genética común a todos los seres vivos. Ese exclusivo canal extra somático cuenta con un sistema de registro de acontecimientos y acumulación selectiva de datos cuyo eslabón más sensible y crucial se encuentra en la relación parento filial. En ese vínculo se desarrolla un sistema de crianza al que denominaremos tercera estrategia de crianza que, además de inaugurar aquel canal extra somático de transmisión de información, es capaz de conformar los sujetos adecuados para, en la generación siguiente, sostener y continuar la cadena.” (Moreno, Julio 2002: 251).

700 “El ámbito del desarrollo de la crianza humana que llamaremos tercera estrategia implica la transmisión transgeneracional de información y de conformación. Dicha transmisión estuvo seguramente centrada en el hombre primitivo

mecanismo posible de transmisión de la cultura de generación en generación ⁷⁰¹, por lo que el vínculo parento-filial fue y es esencial en la constitución de sujetos de una determinada cultura a través de la crianza. De ahí la importancia de la supervivencia de ancianos y ancianas, facilitando la transmisión de información en tres, y hasta cuatro generaciones^{702,703}.

Para Moreno, el canal de transmisión oral es un canal extrasomático paralelo a la transmisión genética. No considera la posibilidad de que se trate de mecanismos complementarios de transmisión de información.

Dado que el mecanismo de transmisión oral de la información se basó en la memoria humana, es necesario considerar el desarrollo del cerebro humano en los sistemas de crianza.

en su vida familiar y social. Que la información se transmita y se registre es hoy un hecho "natural". Todo se registra y todo se transmite a través de medios tecnológicos. Pero hace algunas decenas de miles de años no había otro medio de transmisión que el oral. El saber de una cultura debía atravesar las generaciones por vía de la comunicación personal. En aquellos tiempos, la transmisión transgeneracional dependía absolutamente del vínculo parento-filial y de la crianza. (Moreno, Julio 2002: 247).

701 *"Se sabe que no solo el humano permanece un tiempo considerable de su vida en contacto con sus padres. También lo hacen, por ejemplo, los elefantes, las ballenas y los gorilas. Pero el tipo de interacción de la cría humana y su dependencia es diferente...Si de lo que se trata es de aprender en el contacto temprano y conformarse de acuerdo a parámetros culturales variables, que los bebés nazcan inmaduros es una estrategia de enorme ventaja: el contacto de la cría humana con sus padres acontece durante el tiempo en el que se están formando las conexiones del sistema nervioso. Esta característica es esencial para la transmisión extra somática...Para formar bebés no solo sería necesario que estos nacieran inmaduros, sino también que se encontraran con un medio familiar adecuado. Porque es precisamente en los tiempos de la crianza donde se transmite la información-conformación esencial que constituye a los sujetos de una determinada cultura. (Moreno, Julio 2002: 247 - 248).*

702 *"...Debe haber alguna razón para que en nosotros hayan prevalecido los genes que determinan la supervivencia de viejos y post-menopáusicas. La razón, según conjeturan estudiosos de la evolución, como Jared Diamond, es que esas características fueron esenciales para que se realizara con éxito la transmisión transgeneracional; una transmisión que, para ser exitosa, requiere de la presencia de una familia con abuelos en la que se superpongan tres generaciones. (Moreno, Julio 2002: 250).*

703 *Puedo acceder al tesoro cultural sin necesidad de hablar ni interactuar personalmente con nadie. Sin dudas no tengo que preguntarle a mi abuela ni a mis padres nada de ello. Pero antes de la existencia de métodos de registro que hicieran prescindible ese contacto personal debió ser crucial la presencia de los ancianos y las ancianas que cumplían la función de verdaderos libros vivientes, cúmulos de saber transmisible entre generaciones. (Moreno, Julio 2002: 250).*

B) El desarrollo del cerebro humano y los sistemas crianza

En la figura que se muestra a continuación, se resumen los estudios sobre el desarrollo del cerebro humano a través del ciclo vital. En el puede apreciarse:

1. Que desde la concepción hasta el nacimiento, en los meses que dura toda la etapa prenatal, se produce la migración celular necesaria para conformar la estructura del cerebro humano, siendo considerado en esta etapa solo un organismo nervioso, pero aun no es un individuo orientado hacia otros, poseedor de cultura ⁷⁰⁴.
2. Que desde dos meses antes del nacimiento hasta los 15 ó 16 años de edad, se realiza el proceso de neurogenesis de las funciones cerebrales superiores, donde el proceso de formación de sinapsis depende de la experiencia. Alrededor de los 15 ó 16 años de edad, se adquiere el nivel de sinapsis propio de un adulto, nivel que conserva hasta la muerte, de no existir patologías que produzcan muerte neuronal, y dentro de lo establecido en los procesos de envejecimiento.

704 *“Es cierto que en la sociedad no hay más que individuos, como unidades activas y conscientes; pero ellos no son simplemente seres psicobiológicos. Ese organismo nervioso no es todavía el individuo al que accede el sociólogo, pues requiere además estar orientado hacia otros y poseer una cultura”.* (Rochabrun, Guillermo 1993: 145).

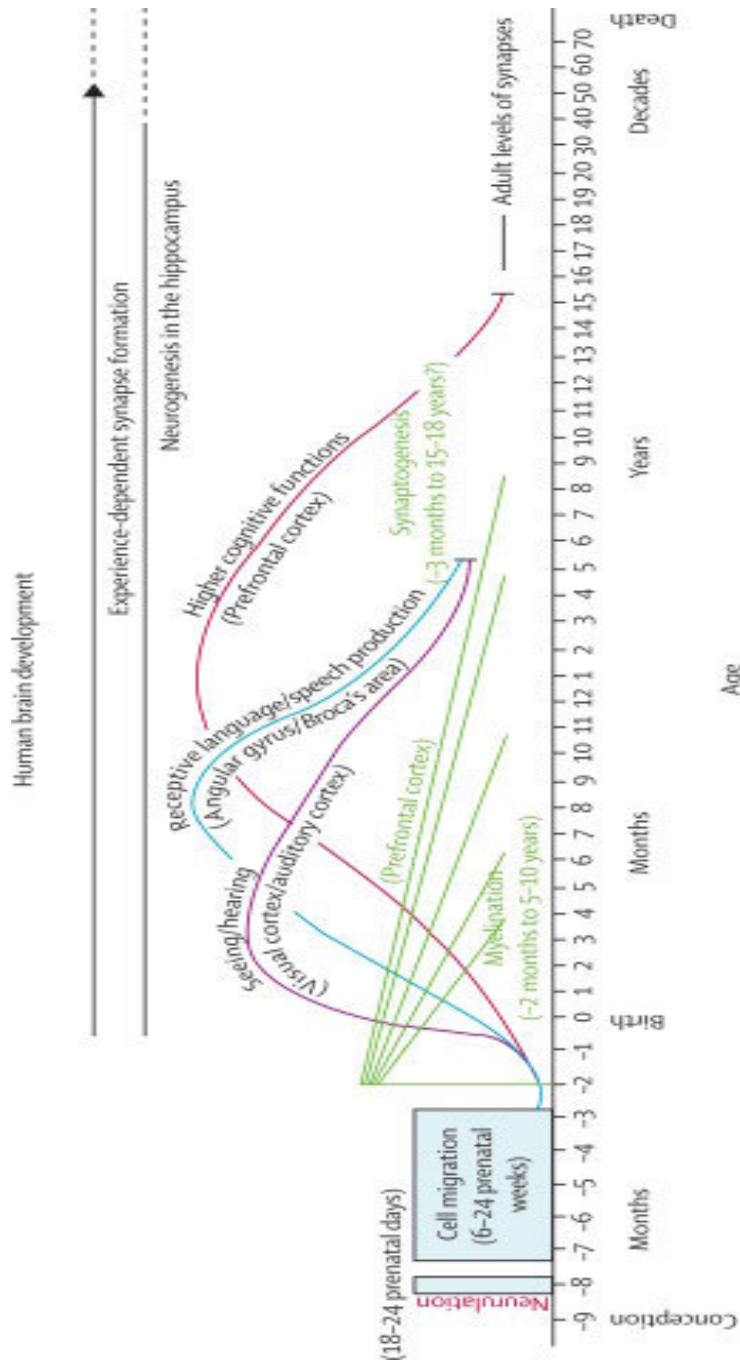


Figura 5: Desarrollo del cerebro humano. Fuente: Grantham-McGregor, Sally, et.al. The Lancet Volume 369, N° 955, P. 60-70, January 2007 [http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(07\)60032-4/fulltext](http://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(07)60032-4/fulltext)

De acuerdo con el conocimiento mas actual, se sabe que el cerebro humano, y el sistema nervioso en su totalidad, se sigue conformando durante toda la vida., aunque su importancia es vital en los primeros años de vida. Y en este proceso, se ha identificado el desarrollo de dos tipos de memoria⁷⁰⁵:

- a) Memoria implícita, de conformación transgeneracional, relacionada al modo de proceder frente a situaciones e implica modificaciones anatómicas en sinapsis y cerebro.
- b) Memoria explícita, transmisión transgeneracional de información, relacionada al reconocimiento de objetos, personas y situaciones e implica modificaciones del ARN neuronal, aunque no modificaciones de sinapsis.

Entonces, con respecto al desarrollo del cerebro humano, y del cuerpo en general, para el caso de un individuo, se puede hablar de que lo biológico esta presente durante toda la vida, diferenciándose una etapa intrauterina o gestacional, donde predomina el aporte de la biología, y una fase extrauterina donde predomina el aporte sociocultural. Esto hace que la transmisión extragenética de información, que solo existe en el humano, diferencie el desarrollo del cerebro humano del de otros seres biológicos⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ “Según hoy se sabe, el sistema nervioso central humano se sigue conformando durante toda la vida, aun cuando ese proceso es muchísimo más importante en los primeros años...En ese sentido, parecen cruciales los resultados obtenidos por Eric R. Kandel (1998, 1999, 2002), premio Nobel de Medicina del año 2000. Kandel distingue dos tipos de memoria a las que llama “explícita” e “implícita”. La primera, accesible a la conciencia, se refiere al reconocimiento de objetos, personas y situaciones y su obtención no requiere de modificaciones anatómicas (aunque si del ARN neuronal). La memoria implícita, no accesible al recuerdo y relacionada con el modo de proceder frente a situaciones, si implica una modificación anatómica en el número y la distribución de los contactos sinápticos en el cerebro. Podría pensarse que la memoria explícita de Kandel está ligada a lo que aquí llamo transmisión transgeneracional de información, mientras que la implícita se relaciona con la conformación transgeneracional”. (Moreno, Julio 2002: 206).

⁷⁰⁶ *La capacidad de registro de acontecimientos que los hace transmisibles y capaces de progresar ocurre únicamente en dos tipos de transmisión: la extra somática y la genética. La primera solo existe en el humano*”. (Moreno, Julio 2002: 267).

El desarrollo de estos mecanismos biológicos de memoria le permitió al hombre crear cultura y progresar sin depender de lo genético⁷⁰⁷, y seguir creando cultura –ya sea progresivamente o por saltos⁷⁰⁸ – que se transmite de generación en generación⁷⁰⁹. De esta manera el progreso humano se independizó de lo genético, que se transformó solo en el substrato sobre el que lo cultural debe discurrir, pero que no puede dejarse de tener en cuenta en los modelos de estudio porque al desaparecer lo biológico, desaparece el substrato sobre lo que discurre lo cultural, o al afectarse lo biológico por alguna razón o patología, se altera el mecanismo de interacción biología – cultura.

La interacción biología-cultura es permanente, y puede apreciarse a través de la epigenética, que también muestra el aporte de la experiencia humana, o fase sociocultural - el desarrollo del cerebro humano.

707 *Lo que caracteriza a lo humano desde entonces no es aquel salto, sino el hecho de que no para de producir saltos. Donde haya humanos hay cambios, estos cambios implican suplementaciones que se encadenan configurando lo más característico del humano: el progreso por fuera de lo genético...en el humano hay cambios de linaje que generan cambios neurológicos que, a su vez, determinan incesantes explosiones culturales...existió un cambio de linaje, solo que no se trató de un linaje genético que tuvo efectos neurológicos. Fue en verdad un quiebre aún más radical: del comando y la información genéticos pasamos a un comando y sistema informático basado en la transmisión y acumulación extra somática de información en la cultura, basado en lo que llamaremos “tercera estrategia de crianza”. (Moreno, Julio 2002: 236 - 237).*

708 *“..lo distintivo de lo humano es el uso de un canal extra somático de transmisión cultural que rompe – o pretende hacerlo – con el comando genético que viene determinando los cambios evolutivos de la vida en el planeta desde hace miles de millones de años. La diferencia de los humanos es... su capacidad de establecer variaciones radicales en el contacto con su entorno sin necesidad de cambiar su genoma...De modo que si consideramos que lo estrictamente humano es la capacidad de producir, registrar y transmitir acontecimientos que se acumulan en forma compleja en la cultura, de lo que resulta un incesante cambio en las costumbres y una evolución que no depende de los genes...” (Moreno, Julio 2002: 225 - 226).*

709 *Lo que nos separa del resto de los seres vivos es, ante todo, que somos afectados por hechos que están más allá de la lógica con que comprendemos el mundo en cada situación; pero, además, que somos capaces de registrar las suplementaciones resultantes de esos acontecimientos y almacenarlas en una suerte de pool informático llamado cultura en el que la acumulación es selectiva, progresa y se transmite a las futuras generaciones por fuera del código genético. (Moreno, Julio 2002: 239).*

La epigenética viene demostrando que se puede transmitir de generación en generación (fenómeno transgeneracional) rasgos que les permiten a las generaciones futuras ser más o menos competitivas⁷¹⁰.

A través de la observación, los ninamarquinos han llegado a similares conclusiones, diferenciando claramente una base biológica (cerebro) sobre la que fluye el desarrollo del cerebro humano en un contexto sociocultural, cuando precisan que al nacer los niños solo tienen “ñisqun” (cerebro), y luego del nacimiento, a medida que van creciendo, adquieren Yuyay (raciocinio):

“Los recién nacidos, solo tienen “ñusqun” [cerebro]. Pero cuando tienen un año ya tienen yuyay, piden lo que más quieren, por ejemplo, dulces, pan, florcitas de los llawllis”

De acuerdo a la percepción de los ninamarkinos, un infante recién nacido tiene sólo “ñusqun” (Cerebro), por lo tanto, aún no se da cuenta de las cosas que ocurren a su alrededor, en palabras de ellas, es un “tutiku”. Pero, diferencian claramente la condición biológica del cerebro de un niño de la de un anciano:

“Cierto, tienen cerebro, cuando de niños no tienen yuyay, los viejos si lo tienen”

La importancia de la biología, y que los ninamarkinos perciben en los procesos de crianza, se aprecia en el caso de los niños tontos. En Ninamarka hay unos cinco niños que son calificados como “tontitos”. Unos

710 “La evidencia experimental y humana hasta la fecha sugiere que la programación del desarrollo debe considerarse como un fenómeno transgeneracional. La transmisión epigenética transgeneracional de rasgos permite que las generaciones futuras sean más competitivas en su ambiente. Bajo este supuesto, los programas de genes adaptativos adquiridos durante la vida útil de los padres persisten en la subsecuente generación, permitiendo a las generaciones futuras coexistir en un ambiente adverso. No obstante, la evidencia sugiere que las exposiciones ambientales como la mala nutrición en la etapa temprana de la vida resultan en respuestas mal adaptadas de los padres que pueden pasarse a la descendencia. Estos rasgos epigenéticos tienen el potencial de resultar en la manifestación en toda la población del fenotipo a lo largo de varias generaciones...” (Vickers, M.H. 2014:32).

dicen que es por falta de alimentación y otros por ser mal atendidos, casi abandonados, a pesar que sus padres están junto a ellos. La esposa es una joven que tienen alrededor de veintisiete años y el marido setenta años. Para los ninamarkinos, la edad del padre es la causa de ello:

“Los niños son tontos porque su padre es un viejo, está muy viejo, no ves que su barba está totalmente blanca: “Machulla rayku sunsu irqikuna, yasta yuraq sunkayuq machula kashan riki.”

Consideran que son tontos solo estos niños, y que nadie más tiene niños así: *Chaylla sunsu wawakuna kashan mana piqpapis kanchu.*

Dicen que son tontos completos, los que sólo se comunican señalando con su dedo. Consideran que es por la voluntad del Padre, de Dios que son así: *“Sunsu t’uqsiq, chaytaqa ninku taytachaq munasqanmi.”*

Pero, diferencian claramente los niños tontos de los que no lo son, pero si tienen problemas de aprendizaje:

“Los hijos de N no son tontos, solamente no puede aprender, no dan muestras de que aprenden lo que les enseñan en la escuela, eso nomas: “N wawankuna, mana sunsuchu kanku, yachasqallankucha mana kanchu, ikuylapi yachasqanku manu kanchu.”

Por tal motivo, los ninamarkinos consideran que las madres desde el momento que están esperando a su bebe tienen que alimentarse muy bien, de esa forma él bebe que se encuentra en el vientre también se va a mantener bien: *“Como nosotros nos estamos viendo, algunos andan bien, trabajan bien, se limpian y lavan, así de esa manera los niños también nacen sanos”.*

Si es que la madre no se alimenta bien, los recién nacidos tienen una serie de males. Señalan que los que trabajan poco, más que seguro que también comen y se alimentan defectuosamente y en consecuencia los niños que nacen son débiles. De igual forma señalan que los hijos de los que toman mucho alcohol nacen un poco tontos.

Estas observaciones de los ninamarkinos muestran la necesidad de revisar, desde el punto de vista cultural, las relaciones establecidas entre la alimentación y el ciclo vital.

C) La alimentación y el ciclo vital

Robert Cromack, desde una perspectiva cultural, muestra la estrecha relación que existe entre la alimentación y el ciclo vital entre los Cashinahua. Relaciones similares están pendientes de estudio en el mundo andino.

En primer lugar, identificó siete etapas socio-biológicas en la vida de una persona: *Concepción y embarazo, nacimiento e infancia, niñez, adolescencia o juventud, adultez, vejez y muerte*. (Cromack Robert 1975: 427).

En segundo lugar, resaltó que *“hay una relación verdadera entre los alimentos, el ciclo vital y otros aspectos de la cultura. En una cultura con una economía a nivel de subsistencia, los alimentos parecen tener una importancia suprema y estar íntimamente relacionados con la cultura material, el proceso de endoculturación y la ideología general”*. (Cromack Robert 1975: 432).

Para luego mostrar de que manera los alimentos juegan un rol muy importante en cada etapa del ciclo vital:

- a) *Concepción y embarazo: Cuando ambos padres aceptan la criatura en el embarazo, comienzan a observar ciertas restricciones en su alimentación, propias del periodo de gestación. Este tipo de ayuno representa un rito de transición para la criatura que va a nacer...Las limitaciones de alimentación incluyen carne, pero no vegetales. Los padres no deben comer ciertos animales, normalmente comestibles, para evitar que la criatura adquiera sus características....Por el*

contrario, hay algunos animales que deben ser ingeridos durante el embarazo ya que cuidan a sus criaturas y las ayudan a crecer. (Cromack Robert 1975: 427).

- b) Nacimiento e infancia: Los padres deciden si van a aceptar o no al recién nacido...Si lo aceptan, lo bañan (en ceremonia privada) y luego la madre le da el pecho como señal de aceptación por la familia y la comunidad...Al nacer su primera criatura, la mujer cumple con ciertas dietas, similares a las prescritas para su primera menstruación, a fin de asegurarse que volverá a menstruar. Esta dieta es parecida a otras que tienen como propósito proteger contra daños, curar enfermedades o promover cierto tipo de habilidades y bienestar...La mujer no necesita ayunar durante los otros embarazos. (Cromack Robert 1975: 428).*
- c) Niñez: La lactancia continua hasta que el niño "rechaza por sí mismo el pecho de la madre" y prefiere en su lugar otro tipo de alimento...En la niñez se intensifica el proceso de endoculturación, dando énfasis al aprendizaje de destrezas necesarias para obtener alimento y de actitudes requeridas en la vida adulta. (Cromack Robert 1975: 428 - 429).*
- d) Adolescencia: Una muchacha puede casarse antes de menstruar y un muchacho antes de ser adulto. El hecho de que se casen no quiere decir que pueden sentarse con los adultos para comer, sino el matrimonio parece estar relacionado con la habilidad para proveer alimento y no con la etapa de la adolescencia o adultez...Esta es la etapa en que el individuo debe estar listo para prepararse y asumir responsabilidades como adulto en la sociedad. Él puede haber aprendido a trabajar o ser poco diestro; pero "aún no ha sido probado". (Cromack Robert 1975: 429).*

- e) *Adulterio*⁷¹¹ : *Un hombre tiene que demostrar mediante su destreza y laboriosidad, si es capaz de mantener una mujer...El matrimonio generalmente se celebra durante la adultez, aunque hay excepciones, cuando ocurre durante la adolescencia. La ceremonia es privada y envuelve la habilidad del hombre para cazar y hacer una chacra. El hombre lleva carne a su futura suegra quien la cocina. La futura esposa come lo que él ha llevado y esa noche la pareja duerme junta en una hamaca que la madre de ella ha hecho. Al día siguiente el novio sale de caza para cubrir su vergüenza, mientras la novia demuestra su nuevo estado al colgar la hamaca y comer la carne que su esposo trae. (Cromack Robert 1975: 429 - 430).*
- f) *Vejez*: *Una persona de honor no trabaja tan fuerte como anteriormente, sino que su hijo le consigue la carne y los vegetales...El ritual informal en que el hijo declara que cuidará de los ancianos, marca la etapa de transición a la vejez para hombres y mujeres. (Cromack Robert 1975: 430).*

Para finalmente mostrar normas culturales asociadas a los alimentos:

- a) *El concepto de trabajo es definido de forma específica y está relacionado predominantemente con la obtención y preparación de alimentos. (Cromack Robert 1975: 424).*
- b) *Existen normas sobre quienes deben ser los compañeros para obtener el alimento, para prepararlo y para consumirlo. El alimento es importante en el trabajo y en el recreo, en la*

⁷¹¹ El estatus de adulto se define culturalmente por el matrimonio, por el cual se entra a la madurez social, se está en plenitud de derechos y obligaciones y se llega a ser "persona íntegra" o Jak'e. Esto es parte de un proceso y por lo tanto, para obtener esta condición, es necesario demostrar con acciones, comportamientos y conductas, el reconocimiento total que permitirá a la nueva pareja adquirir y consolidar el respeto por los demás. (Carrasco, Ana María 1998:95)

hospitalidad, en los contactos con otros grupos etnolingüísticos o con los cashinahuas de otros caseríos. El alimento es un factor determinante para mantener el espíritu de cuerpo de una comunidad. La abstinencia de alimento figura en la prevención y curación de enfermedades y daños y en la expresión del furor y temor. (Cromack Robert 1975: 430).

- c) *Las agrupaciones de individuos y las actitudes entre ellos están relacionadas de manera inextricable con el alimento y el ciclo vital. Las agrupaciones para comer en las diferentes etapas del ciclo vital están caracterizadas por varios factores: edad, sexo y parentesco.* (Cromack Robert 1975: 430).
- d) *El infante es alimentado individualmente con leche hasta que crece lo suficiente y la rechaza, es decir, hasta que “sus pensamientos estén organizados suficientemente”* (Cromack Robert 1975: 431). Esta referencia es importante porque en Ninamarca también se considera que a medida que el infante crece, va adquiriendo Yuyay (capacidad de raciocinio).

Finalmente, Cromack precisa que las personas son juzgadas en base a su destreza y laboriosidad en el trabajo, sobre todo para proveer de alimentos a la familia y/o comunidad, reforzando la idea de interdependencia mutua entre el individuo y el grupo:

“Las costumbres relacionadas con los alimentos ayudan a reforzar y a mantener las ideas sobre la interdependencia mutua entre el individuo y el grupo”. (Cromack Robert 1975: 431).

Lo que nos lleva a analizar la idea del ser humano por naturaleza.

D) Ser Humano por Naturaleza

Radcliffe Brown consideraba la antropología social como una rama de las ciencias naturales (Tentori, Tullio 1980: 42). Malinowski fundamenta su propia concepción cultural en hechos biológicos (Tentori, Tullio 1980: 32). Freud consideró que el individuo es primariamente un haz de instintos que buscan ser satisfechos ⁷¹². Por su parte Rousseau consideró que el hombre es previo a la sociedad, pero la sociedad se encuentra en germen en el individuo⁷¹³.

Durkheim planteó un punto de vista diferente. Consideró que los hechos sociales, a pesar de ser exteriores, determinan los individuos, en la medida que la sociedad induce activamente a los individuos a asumir las formas de comportamiento culturalmente prescritas^{714, 715}. Sin embargo, la presencia y autonomía de los individuos se hace evidente cuando estos resisten a los hechos sociales. Esta presencia se hace evidente cuando ejercen su derecho de asociación. En el caso de Ninamarka, esto se hace evidente, por ejemplo, con la decisión de adoptar la religión Maranatha, dejando de lado la religión católica practicada durante su infancia.

Mientras para el pensamiento liberal clásico el individuo es el agente fundador de la sociedad. Durkheim considera que el hombre es una criatura de la sociedad, pero independiente de ella. Esto significa que los hechos

712 Tanto en la sociedad como en el individuo laten fuerzan irracionales de signo ambiguo. (Rochabrun, Guillermo 1993: 102, 112).

713 Rousseau considera que el hombre es previo a la sociedad, pero la sociedad se encuentra en germen en el individuo, por la fuerza con la que esta emerge (Rochabrun, Guillermo 1993: 51).

714 *“Los hechos sociales ejercen una “coacción” o “coerción” determinante sobre los individuos y sus conciencias, mientras que la relación contraria no tiene lugar.”* (Rochabrun, Guillermo 1993: 2).

715 *“el creyente encuentra al nacer sus creencias y practicas completamente formadas: si existían antes que él, significa que existen fuera de él”...la sociedad determina a los individuos mientras por su parte ella no queda determinada por estos”.* (Rochabrun, Guillermo 1993: 3-4).

sociales existen a través de los fenómenos individuales. Por lo que Durkheim, asume que hay una socialidad inherente y natural al ser humano. Se trata de un ser social y no de un “individuo aislado” ⁷¹⁶. Esto ubica al individuo como la instancia básica y fundamental de la sociedad, pero la sociedad debe preexistir para que los individuos puedan formarla ⁷¹⁷, y transformarla. Pero, el individuo puede relacionarse con otros individuos no solo a través de la memoria, sino sobre todo por el lenguaje, que según Chomsky es innato en el hombre⁷¹⁸, que permitieron el desarrollo del simbolismo como una característica específicamente humana gracias al uso de conceptos abstractos utilizados en el lenguaje (Tentori, Tullio 1980: 33). Ambos elementos facilitan el desarrollo de las relaciones entre humanos, y permiten que el individuo psico-biológico pueda desarrollarse a plenitud ⁷¹⁹ a través de sus acciones⁷²⁰. Por tal motivo, el ser humano está inherentemente orientado hacia sus semejantes, y esa orientación encierra en potencia las más diversas relaciones sociales. (Rochabrun, Guillermo 1993: 139). Las relaciones son pues, rasgos constitutivos, primarios, internos a los individuos ⁷²¹.

716 *“La sociología contemporánea asume convencionalmente que el hombre “es un ser social por naturaleza”.* (Rochabrun, Guillermo 1993: 42).

717 *“No obstante afirmar la prioridad del individuo sobre la sociedad, esta debe preexistir para que luego los individuos puedan formarla”.* (Rochabrun, Guillermo 1993: 43).

718 Según Chomsky la capacidad lingüística es innata en el hombre. (Rochabrun, Guillermo 1993: 148)

719 Incluso el individuo psico-biológico podría realizarse a plenitud, ser lo que puede llegar a ser, únicamente a través de su vínculo social con otros individuos. (Rochabrun, Guillermo 1993: 149).

720 *“En el desarrollo de sus acciones, los individuos crean variados conjuntos, tales como grupos e instituciones; estas últimas son medios de coordinar entre los diversos fines de las distintas personas. Pero también generan ideas, valores, teorías”.* (Rochabrun, Guillermo 1993: 124).

721 *“Como dice Marx, “el hombre solo puede individualizarse en sociedad”.* (Rochabrun, Guillermo 1993: 148).

Según Elías, el yo que la sociología ha asumido convencionalmente es el de un hombre adulto⁷²², ⁷²³ carente de relaciones sociales. Guillermo Rochabrun considera que el individuo es absolutamente social y la sociedad es absolutamente individual⁷²⁴. De ahí que las ideas que los hombres tengan sobre sí mismos y el mundo afecten su marcha⁷²⁵.

Godelier ha expresado que los hombres somos seres sociales “por naturaleza”, esto es, como consecuencia de la evolución de la naturaleza:

“Los hombres no tuvieron que inventar la vida en sociedad: Son por naturaleza una especie social. “Por naturaleza” significa aquí “por el hecho de la evolución de la naturaleza”. Pero los humanos, a diferencia de las demás especies sociales, no sólo viven en sociedad: Producen la sociedad para vivir en ella”. Y esto es lo que los distingue de dos especies de primates que descienden junto con el hombre, de un mismo ancestro común, y con los cuales comparten el 98 por ciento de su patrimonio genético: los chimpancés y los bonobos (Godelier, Maurice 2014:213)...”Los humanos no se conforman con vivir en sociedad: producen nuevas formas de existencia social, y por

722 Según Kovel, la gran omisión en Marx es el proceso de la infancia. (Rochabrun, Guillermo 1993: 111).

723 *“centrado en sí mismo, completamente solo, que además nunca fue niño”. En contraste, para Elías los hombres contraen vínculos que no son solamente interdependencias funcionales debidas a la división del trabajo, sino también nexos emocionales, y ello sucede tanto en escenarios de pequeña como de gran escala. Por eso no existe y ni siquiera es imaginable el “yo” sin el “tu”, el “ellos”, el “nosotros”. (Rochabrun, Guillermo 1993: 146-147).*

724 *“El individuo es absolutamente social y la sociedad es absolutamente individual. (Rochabrun, Guillermo 1993: 151). Los individuos pasamos mientras la sociedad queda. El ritmo fluctuante pero interrumpido de la sociedad, de duración y curso indefinidos y diversos, se sostiene en pequeños ciclos biográficos, cada uno de los cuales, luego de un comienzo puesto al azar (el nacimiento) tiene un segundo final (la muerte); entre ambos extremos se sitúan etapas socialmente establecidas y normadas: el crecimiento, aprendizajes diversos, la asunción de ciertos roles a la par del abandono de otros, etc. (Rochabrun, Guillermo 1993: 153).*

725 *“Lo que los hombres piensan de sí mismos y del mundo social en que viven es parte inseparable de dicho mundo y por tanto afecta su marcha”. (Rochabrun, Guillermo 1993: 175).*

lo tanto de sociedad, para continuar viviendo” (Godelier, Maurice 2014: 188)”.

En el mismo sentido, se pronuncia Ivan Rodriguez, para quien la naturaleza biológica del hombre no solo tiene un carácter individual, sino también social:

“Hay pocos motivos para considerar la constitución biológica del hombre como algo que se refiere solo al “individuo”, pero no a la “sociedad”. (Rodriguez, Ivan 2007:47)

Esto significaría que cada hombre está constituido por naturaleza para la vida en compañía, es decir, para una vida en relación con una variedad de existencias, por lo que Elias propone redefinir el concepto de naturaleza para el contexto humano⁷²⁶.

Actualmente, en la mayoría de casos, se consideran naturaleza y cultura como polos opuestos y aislados⁷²⁷, donde lo cultural es lo no-natural⁷²⁸. Sin embargo, Elias precisa que los hombres tienen un aparato biológico que le permite desarrollar un sistema de control de pulsiones y afectos durante el crecimiento y la vida en sociedad⁷²⁹.

⁷²⁶ *“En el contexto humano el concepto sobre la naturaleza debe ser redefinido.”(Elias, Norbert 1998:305).*

⁷²⁷ *“El concepto de cultura se opone al de naturaleza, y es la relación con el hombre la que los hace diferenciables. Si bien se oponen, ambos conceptos son inseparables, en tanto la cultura resulta ser el conjunto de soluciones que el hombre ha encontrado en su enfrentamiento con la naturaleza y la dominación progresiva sobre ella. Al hablar del desarrollo de la cultura andina en este siglo, hay que partir de esta imbricación entre naturaleza y cultura”. (Golte, Jurgen 2001: 15).*

⁷²⁸ *“El conocimiento y todo lo adquirido por los humanos a través del aprendizaje es algo que se observa ampliamente como no-natural o como anti-natural. Se relaciona lo natural con lo inmutable e innato; de este modo se aísla conceptualmente de lo que es cambiante y aprendido. Y lo cambiante y aprendido es clasificado como cultura, sociedad u otras representaciones de lo que es concebido como no-natural.”(Elias, Norbert 1998:305).*

⁷²⁹ *“Los hombres tienen un aparato biológico que hace posible un control de pulsiones y afectos de este tipo. El modelo y la dimensión de este control, sin embargo, no están de ninguna manera dados por la naturaleza. Estos se desarrollan durante el crecimiento del niño en y a través del trato con otros hombres. Muchos de los problemas de la relación padres-hijos del presente son problemas de la civilización.”(Elias, Norbert 1998: 433).*

Como puede apreciarse, de acuerdo a la evidencia disponible, es posible plantear la hipótesis que lo que actualmente se denomina académicamente como naturaleza y cultura, no constituyen entidades independientes en oposición natural/no-natural, sino que en realidad constituyen dos elementos de un mismo sistema complejo, unidos por una interfase que recién empieza a conocerse a través de la epigenética y el estudio de las estrategias de crianza y el desarrollo de vínculos paterno-filiales a través de la evolución. Entonces, no se trata solo de redefinir el concepto de naturaleza, sino también de redefinir el concepto de cultura, para dar paso a sistemas complejos de interacción permanente, que podríamos denominarlo inicialmente “sistema complejo naturaleza-cultura”, donde, los sistemas culturales de crianza muestran múltiples ejemplos de interfases naturaleza-cultura que se dan durante el ciclo vital del ser humano. Como señala Tentori:

“Deberían pensar que la tradición y la cultura de una comunidad es – biológicamente hablando – una forma de adaptación colectiva al ambiente: destruir las tradiciones de una sociedad significa privar a este organismo colectivo de su coraza protectora y dejarlo inerme a su ruina” (Tentori, Tullio 1980:38).

2) La naturaleza psicológica del ser humano

Sapir puso en evidencia que *“la personalidad se modela mediante un proceso de “interacción” en que entran en juego, por un lado, los materiales que pone a mano la cultura y, de otro, las necesidades físicas y psicológicas del individuo que no puede aceptar sin más aquellos mismos materiales, sino que debe elaborarlos de una manera más o menos acentuada, de modo que lleguen a integrarse con sus necesidades” (Tentori, Tullio 1980: 91).*

Para la antropología cultural, una consecuencia de la estructura social es la formación de la personalidad social (Tentori, Tullio 1980: 44). Para comprenderla hay que tener presente que toda persona ocupa más de una posición en la pertinente “estructura social” (Marido, padre, empleado, etc.). El conjunto de estas posiciones constituye la personalidad social (Tentori, Tullio 1980: 44-45). El descubrimiento de las personalidades varían según las personas y las culturas (Tentori, Tullio 1980: 93).

Ralph Linton y A. Kardiner abordaron tres problemas:

El primer problema, la formación de personalidades típicas para cada cultura: Porque hay un carácter francés o americano típico?. Por lo que desarrollaron el concepto de “personalidad de base”, que se forma desde la infancia por influjo de la educación. Postularon que idénticas técnicas educativas producen idénticas personalidades de base.

El segundo problema, ¿Por qué en cada cultura existe una amplia gama de variantes de la personalidad de base?. Argumentaron que en parte factores biológicos y en parte la variedad de ambientes familiares.

El tercer problema, ¿Por qué en toda sociedad existen tipos similares de personalidad? Al que no ofrecieron una respuesta precisa. (Tentori, Tullio 1980: 94).

La personalidad de base o fundamental puede definirse como: “aquella configuración psicológica propia de los miembros de una sociedad determinada y que se caracteriza por un cierto “estilo” de vida en armonía con el cual se organizan los individuos. (Tentori, Tullio 1980:94). Linton precisó que la personalidad de base no corresponde a la personalidad total del individuo, sino más bien a los sistemas “valores-actitudes” que son fundamentales en la configuración de la personalidad del individuo. La personalidad de base no constituye exactamente una personalidad, sino la base de la personalidad para los miembros de una determinada sociedad (o de un determinado grupo social). Es, en suma, la matriz de la cual se

desarrollan los rasgos del carácter, aquella matriz que, como hemos dicho, hace que todos los Comanches sean Comanches y todos los franceses, franceses. (Tentori, Tullio 1980: 95-96).

Linton también desarrolló la idea de personalidad de status o personalidad statual. El termino status se emplea:

“Para indicar el conjunto de derechos y deberes propios de una categoría social (hombre, mujer, medico, niño, etc.)...Indica el conjunto de los derechos y deberes propios del individuo en cuanto titular de una posición o de varias posiciones que él ocupa en el sistema social” (Tentori, Tullio 1980: 96).

Complementario del concepto de status⁷³⁰, ⁷³¹ es el de “rol”, que sería la afirmación dinámica del “status”; es decir, el modo como se realizan los requisitos del correlativo status...El status tiende a organizar las actitudes de los individuos, mientras que el rol tiende a organizar su comportamiento activo. El status y el rol no solo sirven para reducir los modelos ideales a modelos individuales, sino también para organizar estos últimos en determinadas categorías sociales. (Tentori, Tullio 1980: 96-97)...Todo individuo puede ocupar varios “status” al mismo tiempo (Tentori, Tullio 1980: 102). En la relación integradora del patrimonio cultural e individual con el patrimonio biopsíquico del individuo se articula la personalidad (Tentori, Tullio 1980: 105).

⁷³⁰ Los conceptos claves en la teoría del rol son status y rol. Un status es simplemente una posición en la estructura social. Cada persona tiene muchos status; un status de edad, otro de sexo, de religión, de nacionalidad, etc. Ligada a cada status, hay una pauta de conducta esperada: el rol. El rol no solo implica un conocimiento de la conducta esperada, sino también los valores y sentimientos culturalmente apropiados. (Elkin, Frederick 1989: 26).

⁷³¹ El problema de la socialización para la teoría del rol consiste en explicar cómo un niño llega a funcionar dentro de un sistema de status; como aprende a reconocer las posiciones de status, a conocer e internalizar sus expectativas y valores conexos y a desempeñar aquellos roles que son apropiados para él. (Elkin, Frederick 1989: 28).

Erikson resaltó que los tres enfoques (Biologico, psicológico y comunal) son necesarios para esclarecer cualquier suceso humano integral⁷³². Desde la teoría Parsoniana, se tiene una perspectiva similar⁷³³. Según Erikson, la resistencia de los Sioux a asimilar por completo los esquemas de la civilización occidental puede explicarse teniendo presente que los Sioux han cambiado muy poco sus sistemas tradicionales de educación de la prole, y por consiguiente han cambiado solo en parte su personalidad y su cultura...Examinando la personalidad adulta de los Sioux, Erikson hace remontar la fe, la seguridad que tienen en si mismos, la ausencia de temor de quedarse sin comida, la fe en la solidaridad y en el apoyo de la tribu, a la atmosfera de afectuosa expectativa antes que el niño venga al mundo, al tratamiento ofrecido a los niños durante los primeros años de vida, a la generosidad, y apoyo que dan al niño la madre, los parientes y los adultos en general. Pero, en los adultos, la agresividad vendría en gran parte de la rabia inhibida durante el periodo infantil (Tentori, Tullio 1980: 112-113).

Erikson sostiene que todas las sociedades deben cultivar una interacción instintualmente dotada entre adultos y niños⁷³⁴, que internaliza el “mundo externo” en el niño ⁷³⁵ de una manera ritualizada⁷³⁶.

732 Sobre la base de una experiencia apoyada en historias de casos y vidas, solo puedo comenzar con el supuesto de que la existencia de un ser humano depende en todo momento de tres procesos de organización que deben complementarse entre sí. Sígase el orden que se prefiera, existe el proceso biológico, de organización jerárquica de los sistemas organicos que constituyen un cuerpo (soma); el proceso psíquico que organiza la experiencia individual mediante la síntesis del yo (psiché), y el proceso comunal consistente en la organización cultural de la interdependencia de las personas (ethos)...Los tres enfoques son necesarios para esclarecer cualquier suceso humano integral. (Erikson, Erik 2011: 33).

733 El actor puede ser contemplad: 1) como individuo; 2) en la relación interactiva con otros individuos; 3) en relación con el complejo de esquemas que intervienen para orientar al actos hacia la situación y, consiguientemente, para definir la situación para él. Estos tres aspectos individualizan, en la teoría parsoniana, respectivamente el ámbito de la psicología, de la sociología y de la antropología cultural (Tentori, Tullio 1980:14).

734 Todas las sociedades deben cultivar, en principio, una interacción instintualmente dotada entre adultos y niños, ofreciendo formas especiales de “diálogo” mediante las cuales las experiencias físicas tempranas del niño reciban hondas y duraderas connotaciones culturales. (Erikson, Erik 2011: 39).

Sorokin hace notar que no hay teoría sociológica que pueda prescindir del individuo, ya que sin individuos no puede haber grupos. Y no hay teoría psicológica que pueda explicar al individuo, si ignora el hecho de que la interacción social y cultural modela la personalidad total del individuo. (Sorokin, Pitirim 1966: 544). Resalta el papel de la interacción humana y la experiencia colectiva en la evolución mental y sociocultural⁷³⁷ desde la infancia⁷³⁸.

735 En lo referente a su estructura interna del niño, que va surgiendo y debe estar relacionada con el “mundo externo” cultural y seguir estándolo, el psicoanálisis ha enfatizado las maneras en que durante la niñez las prohibiciones y prescripciones de los padres se internalizan para transformarse en parte del superyó; es decir, una voz interna, superior al tú, que nos hace “obedecer”; o un ideal del yo que nos hace tener en cuenta con ansiedad y orgullo a nuestro yo superior y nos ayuda, más tarde, a encontrar mentores y “grandes” líderes y a confiar en ellos. (Erikson, Erik 2011: 49 - 50).

736 La ritualización es un vínculo entre los “yoes” en desarrollo y el ethos de su comunidad, los lenguajes vivientes deben considerarse como una de las formas más sobresalientes de ritualización, pues expresan tanto lo que es universalmente humano como lo que es culturalmente específico en los valores que implica la interacción ritualizada. (Erikson, Erik 2011: 61 - 62).

737 Diversos estudios han demostrado:

1. Que sin interacción humana el desenvolvimiento mental del homo sapiens es imposible.
2. Sin la interacción de las generaciones humanas no sería posible la acumulación de experiencias o de cultura, porque ni el pensamiento ni los valores culturales son transmitidos biológicamente.
3. Sin experiencia colectiva no es posible hacer distinciones entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo normal y lo anormal.
4. Sin el incesante estímulo de un mundo sociocultural siempre cambiante, el desarrollo de la vida mental consciente no hubiera tenido lugar, pues el hombre se hubiera sumido en una torpeza mental, o adaptándose a su ambiente, hubiera desenvuelto, como otros animales, un mecanismo instintivo, incapaz de seria modificación.
5. Sin un andamiaje de interacción, la evolución de facultades, tales como la memoria, la imaginación, el análisis, la generalización y la síntesis, así como la creación de categorías básicas como las de identidad, diferencia, causalidad, espacio, tiempo y número, hubieran sido imposibles. Solo pudieron formarse gracias al desarrollo de la interacción, de la diferenciación, de la estratificación y de la integración social.
6. Sin interacción el lenguaje no hubiera surgido. Los procesos lingüísticos se hallan íntimamente conectados con el cambio social.
7. Sin grupos organizados, ni diferenciados, las invenciones, la fuente íntima de la evolución mental y sociocultural, no hubieran podido producirse en extensión apreciable. Menos posible aún hubiera sido conservar nuestras invenciones. El tipo de invenciones que prevalece en una época determinada se halla determinado por la estructura social y los sistemas culturales. (Sorokin, Pitirim 1966: 546).

738 Los investigadores del desarrollo infantil han demostrado que el ego del niño, su sensación, percepción, memoria, lenguaje, moralidad, etc., solo pueden desarrollarse en un ambiente social. La personalidad moral y social del niño está definitivamente modelada por este universo sociocultural, organizado, diferenciado y ordenado. Si una criatura recién nacida es arrancada a su ambiente, y si logra sobrevivir a esta separación, podrá crecer biológicamente, pero no en lo que se refiere al

Además, Sorokin enfatiza el pluralismo biosocial de los yos o egos en el individuo como reflejo del pluralismo de los grupos⁷³⁹. Ya Durkheim había señalado la existencia de dos tipos de egos en cada individuo: Los biológicos (que varían con cada etapa de la vida)⁷⁴⁰ y los sociales⁷⁴¹, que incluso pueden diferir entre sí, pero que están incorporados en un solo cuerpo. La interacción social diaria, hace que los egos se transformen constantemente⁷⁴². Los que se adquieren en la infancia no son

desarrollo mental y moral. Según lo patentizan los casos de “los niños lobos”, estos “seres humanos” permanecen en un nivel animal en cuanto a mentalidad y moralidad. (Sorokin, Pitirim 1966: 547).

739 PLURALISMO BIOSOCIAL DE LOS EGOS. El individuo no posee una sola alma empírica ipse o ego, sino varias: en primer término, los egos biológicos, y en segundo lugar, los sociales. El individuo tiene tantos egos sociales diferentes como grupos y estratos sociales diferentes con que se halla relacionado. Estos egos difieren tanto entre sí como los grupos y estratos sociales de donde se originan. Si algunos de esos grupos se muestran antagónicos entre sí, los egos respectivos representantes de los mencionados grupos en el individuo también lo serán...En el estudio de Durkheim *Le dualisme de la nature humaine*, se establece de manera expresa que “hay dos egos en cada individuo, el biológico y el social. (Sorokin, Pitirim 1966: 548-549).

740 LOS EGOS BIOLÓGICOS. Las concepciones psicoanalíticas que prevalecen acerca del ego biológico son falsas. El ego biológico es pluralístico en el sentido de que consiste en varias necesidades biológicas que, de tanto en tanto, se muestran antagónicas entre sí...El carácter pluralístico del ego biológico se manifiesta también en la sucesión de egos biológicos diferentes, a medida que el individuo progresa de la infancia a la adolescencia; luego a la madurez, y, finalmente, a la ancianidad. Al pasar de un período a otro, las necesidades biológicas del individuo sufren una transformación notable. Algunas de las necesidades corporales del niño se desvanecen cuando este entra en la adolescencia, apareciendo otras hasta entonces ignoradas. Los egos biológicos de un niño y de un organismo maduro difieren esencialmente entre sí...Por su naturaleza, el ego biológico no es ni racional ni irracional; ni inherentemente agresivo, ni intrínsecamente social...A lo que propende es a la satisfacción de sus primordiales necesidades...En puntos importantes constituyen la base de las agrupaciones de raza, sexo y edad. (Sorokin, Pitirim 1966: 550-552).

741 LOS EGOS SOCIALES. Todos los individuos, especialmente los que viven en una sociedad altamente diferenciada y estratificada y son miembros de varios grupos sociales, tiene, no uno, sino varios egos sociales, que difieren entre sí y, a veces, se contradicen. Estos egos diversos podrán parecer unidos merced a las funciones integrativas del sistema nervioso, en virtud de su incorporación dentro de un solo cuerpo. Esa superficial apariencia de unidad impresiona, especialmente cuando los egos viven en mutua armonía y solidaridad. Sin embargo, siguen siendo diferentes. El “yo familiar” de un individuo contrasta tanto en la mentalidad como en acción con su “yo laboral”; a la vez que ambos difieren de sus yos “religiosos” y “cívicos”. Por lo general, cada uno de nosotros tiene tantos egos sociales como haya grupos sociales a los que pertenezca...El hombre es una criatura que desempeña diversos papeles empíricos. La diferencia entre estos se manifiesta introspectiva y conductivísticamente, tanto en su mentalidad como en sus actos ostensibles. Las diferencias dentro de un mismo individuo pueden ser tan grandes como la semejanza entre los yos, míticamente “unificados” de las muy distintas personas individuales” (Sorokin, Pitirim 1966: 552-554).

742 TRANSFORMACION DE LOS EGOS. “Todo individuo perteneciente a diferentes grupos experimenta diariamente una serie de transformaciones en su yo. Este proceso consiste en un constante desplazamiento de sus diversos yos en su vida y actividad cotidianas. (Sorokin, Pitirim 1966: 554).

inmodificables ⁷⁴³ y se transforman cada vez que se modifica la cultura ⁷⁴⁴. La causa principal de la pluralidad de egos se debe a que ejecutamos diariamente una diversidad de papeles sociales por pertenecer a una pluralidad de grupos organizados⁷⁴⁵. Cuando los grupos a que

⁷⁴³ FORMACION Y TRANSFORMACION DE LOS EGOS.

La primera constelación rudimentaria de ipses se diseña en el individuo durante la infancia. No es inmodificable, pero en muchos aspectos es decisiva. Define en una extensión importante la estructura siguiente de los egos, puesto que es el fundamento sobre el cual se edifican los ipses subsiguientes.

Las transformaciones subsiguientes de los egos del niño se determinan por los cambios inmanentes e irreversibles de los ipses biológicos del niño y por los cambios que la posición de este experimentan en los grupos sociales. Estas son las dos variables que explican la mayor parte de las transformaciones en los ipses del individuo...Esta evolución inmanente e irreversible del organismo y de sus egos hace inevitable la transformación de todos los ipses del individuo...Su fórmula general es la siguiente: Siempre que cambia la posición social del individuo sufre una transformación correspondiente a la constelación de sus ipses socioculturales. Esta fórmula significa que la estructura de los ipses socioculturales del individuo cambia:

- a) Cuando cambia su pertenencia al grupo;
- b) Cuando cambia su pertenencia a unos estratos;
- c) Cuando cambian sus afiliaciones culturales directas e indirectas,
- d) Cuando cambian los grupos, estratos y sistemas culturales a que él está afiliado.

Todo desplazamiento del individuo a un grupo o estrato a otro va acompañado de la correspondiente transformación de sus egos; y cuanto mayor sea el contraste entre los grupos y estratos en que se efectúe el cambio, tanto mayor será el contraste entre los egos perdidos y los adquiridos. Aunque pasen inadvertidas, esas sustituciones de los egos individuales ocurren todos los días. (Sorokin, Pitirim 1966: 1135 - 1138).

⁷⁴⁴ MUTACIONES DE LOS IPSES Y DE LA CULTURA DEL INDIVIDUO

La mutación de las almas de los individuos significa la transformación de su cultura ideológica, conductivista o total. La transformación cultural es el otro lado de la mutación de los egos...La mutación ideológica se opera sin un trastorno grave de la cultura conductivista y material del individuo...La cultura ideológica del individuo puede cambiar sin que haya un cambio proporcional en sus culturas conductivista y material...Esto significa que la dinámica de la cultura ideológica de los individuos es más móvil y variable, y tiene una velocidad de modificación mayor que la dinámica de las culturas conductivista y material...Cuando nuestro sistema biológico se altera profundamente, cuando nuestro grupo y afiliaciones culturales experimentan una modificación de importancia, cuando la condición de nuestros grupos cambia fundamentalmente, el cambio radical resultante en nuestros egos biológicos y socioculturales provoca una mutación patente de nuestras culturas ideológica, conductivista y material. (Sorokin, Pitirim 1966: 1139-1140).

⁷⁴⁵ CAUSAS DEL PLURALISMO. Dando por establecido el hecho de la pluralidad de egos en un mismo individuo, a la vez que su incesante mudanza, corresponde inquirir ahora la causa o la razón de donde se origina. La respuesta está a nuestro alcance: La diversidad de nuestros papeles sociales se debe al hecho de pertenecer a una pluralidad de grupos organizados. Voluntaria o involuntariamente, nuestra afiliación a cualquier grupo organizado, sea este la familia, la Iglesia, el Estado, el partido político, el club, etc., influye de modo definido en nuestras ideas y creencias, valoraciones, puntos de vista, emociones, voliciones y conducta ostensible. Cada grupo tiene su propia constitución, sus propios valores, sus propias normas, a las que el

pertenece un individuo son solidarios y prevalece la unidad, los egos están en armonía. Cuando los grupos son conflictuales, los egos serán antagónicos⁷⁴⁶, lo que genera múltiples tensiones: Desde egoísmo hasta guerras⁷⁴⁷. Por ello, lograr la unidad en la diversidad es la tarea fundamental en nuestra época, lo que requiere según Sorokin, someter

asociado debe acatamiento...Cada grupo deja en nosotros algo de sí mismo...Incluso las actividades fisiológicas se hallan, de hecho, condicionadas en gran parte por nuestros grupos sociales...No solo la conducta del individuo se halla ampliamente determinada por los grupos a que pertenece, sino que el contenido de su mentalidad está condicionado por ellos...cada uno de dichos grupos alienta un alma particular: una serie de ideas, normas y creencias; y cada grupo intenta inculcarlas en cada uno de sus componentes...Dentro de nosotros albergamos muchos yos diferentes, que dan razón del pluralismo comprobado en el ego empírico". (Sorokin, Pitirim 1966: 555-558).

746 CONSTELACIONES ARMONICAS E INARMONICAS DE "EGOS". "Si los grupos a que pertenece un individuo determinado se hallan en relación solidaria: si inducen al individuo a pensar, sentir y obrar en forma semejante; si lo impelen hacia una misma meta, prescribiéndole análogos deberes, los diferentes egos del mismo que reflejan los mencionados grupos estarán entre sí en relación de armonía. En este caso el ego total del individuo se hallará unificado e integrado, libre de todo conflicto y toda lucha...Felices las personas que se hallan en situación semejante. Solo ellas presentan una personalidad unificada e integrada. Aun cuando la personalidad sea un mosaico compuesto de yos distintos, si estos componentes armonizan entre sí, se habrá logrado la unidad...Si los grupos de un individuo son conflictuales: si le impelen a realizar acciones contradictorias, así como a abrigar dudas, pensamientos, convicciones del mismo carácter; si por ejemplo, el Estado exige lo que la familia o la Iglesia desapruaban, en este caso, los egos respectivos serán recíprocamente antagónicos. (Sorokin, Pitirim 1966: 558).

747 ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LOS GRUPOS EN CONFLICTO. Tanto en la vida social como en la individual, la existencia de grupos en conflicto genera graves consecuencias. Provoca una abundancia de tensiones, de choques, de egoísmo grupal, que van desde la rivalidad disimulada hasta las revueltas, revoluciones y guerras. Desde fines de la edad media hasta nuestro tiempo, la diferenciación social se ha incrementado y los valores comunes de los diversos grupos – necesaria condición de solidaridad – han disminuido gradualmente. Por consiguiente, la competencia y el conflicto entre los grupos han aumentado en la misma proporción...En el siglo XX el número de grupos que dispone de su propio sistema independiente de valores ha alcanzado una elevación sin precedentes...Esta multitud de valores contradictorios en el individuo entraña una serie de consecuencias: lo llena de conflictos internos y de preocupaciones, le roba toda tranquilidad, felicidad y paz espiritual; corroe su salud espiritual y su vitalidad física; desmoraliza y conduce al hombre a la criminalidad; desintegra su lealtad, debilitando el sentido de sus obligaciones...En forma similar se ha visto quebrantada la lealtad del individuo a sus obligaciones libremente contraídas...Este y otros fenómenos que juzgamos sumamente indeseables se deben en amplia medida a la enorme diferenciación y estratificaciones sociales de las poblaciones humanas en una cantidad enorme de grupos no integrados y a veces conflictuales, y a la réplica de este proceso observable en el individuo, esto es, a la multitud de almas diferentes y a veces antagónicas que se albergan en los individuos pertenecientes a estos grupos...El remedio adecuado, tanto para el individuo como para la sociedad, consiste en un reajuste tal de los grupos, que su antagonismo ostensible pueda ser eliminado, evitando que el individuo sufra la presión de mandatos mutuamente contradictorios, que le impongan acciones conflictuales. Los grupos y las órdenes que de ellos emanen podrán ofrecer diverso carácter; pero mientras su mutua relación no sea antagónica, el individuo podrá eludir el conflicto interno, realizando la unidad en la diversidad. Ello explica quizá por qué este reajuste de los grupos sociales constituye la tarea fundamental en nuestra época. Sus valores, normas y actividades podrán permanecer distintos, pero lo importante es que puedan ser liberados de los elementos mutuamente antagónicos. Esto se logrará solamente a condición de someter todos los valores de los grupos a una serie de normas universales o de hacerlos concordantes entre sí. (Sorokin, Pitirim 1966: 561-564).

todos los valores de los grupos a una serie de normas universales o hacerlos concordantes entre sí. Para Sorokin, la ideología del grupo, los modelos conductivistas y los rasgos materiales, dan razón a su vez de la mayor parte del contenido cultural de la mente individual (Sorokin, Pitirim 1966: 565-566). Esto significa que la personalidad es un microcosmos que refleja el macrocosmos sociocultural en que el individuo nació y vive. (Sorokin, Pitirim 1966: 1128 - 1130).

3) La naturaleza social del ser humano

Las estructuras sociales, culturales y personales, constituyen tres sistemas interdependientes que accionan y reaccionan entre sí de manera compleja, lo que se refleja tanto en la sociedad como en los egos individuales^{748, 749}.

⁷⁴⁸ Las estructuras sociales, culturales y personales de una zona determinada del universo superorgánico constituyen tres sistemas interdependientes que accionan y reaccionan entre sí. La estructura social de una sociedad se diferencia en grupos: unos, basados en un solo lazo, y otros, en vinculaciones múltiples; cada grupo, a su vez, se halla subdividido en estratos. Este complejo total se refleja tanto en la estructura cultural de la sociedad como en la estructura del ego de cada uno de los miembros del grupo. Del mismo modo, la estructura cultural se refleja en las estructuras sociales y personales. Finalmente, la organización de la constelación de egos se calca, a su vez, sobre la estructura social y cultural. Los tres factores son interdependientes. Forman aspectos inseparables del universo superorgánico concreto. (Sorokin, Pitirim 1966:543).

⁷⁴⁹ De forma parecida, los fenómenos sociales que observamos en toda sociedad humana no son el resultado inmediato de la naturaleza de seres humanos singulares, sino el resultado de la estructura social que vincula entre sí los fenómenos (Tertori, Tullio 1980: 42).

750. Pero los elementos claves o indispensables de las estructuras sociales humanas son las personas⁷⁵¹ o individuos⁷⁵².

A través del proceso de inculturación o socialización los individuos adquieren cultura⁷⁵³. Este proceso se inicia en la infancia ⁷⁵⁴ y tiene como objetivo la interiorización de las normas morales de cada grupo para lo cual desarrollan sistemas de educación específicos⁷⁵⁵. En este proceso, la verdadera

750 Lo que Benedict descuida en su construcción teórica es que en la dinámica cultural entran en juego no sólo las estructuras organizativas a diversos niveles (consumo, producción y su control, sistematización del poder y su control, etc.) y las concepciones de la realidad y la sensibilidad a su respecto (en las diversas estratificaciones internas de la sociedad por clases, categorías, generaciones, etc.), sino también la interacción estructura-cultura en la complejidad de los contextos sociales en que se actúa. (Tertori, Tullio 1980: 82).

751 Los componentes o unidades de la estructura de las sociedades humanas son las personas, consideradas no como organismos biológicos, sino según sus posiciones y actuación en la sociedad (Tertori, Tullio 1980: 42).

752 Puesto que los individuos son los componentes indispensables de todos los sistemas sociales y culturales, sus personalidades (esto es, la organización de sus psiques y de su conducta) influyen, fuera de toda duda, en la estructura de las pautas culturales y sociales. La tesis de Herbert Spencer, “el carácter de los agregados se halla determinado por el carácter de las unidades”, es correcta en este sentido. (Sorokin, Pitirim 1966:543).

753 La adquisición de cultura por parte del individuo es uno de los procesos al que los antropólogos han dedicado particular atención. Este proceso es denominado “inculturación” o “socialización”. Se desarrolla durante todo el curso de la existencia del individuo, que enriquece y transforma continuamente el propio patrimonio cultural en virtud de las experiencias y del empeño que debe poner en el cumplimiento de distintos roles que debe asumir...La fase más importante del proceso de inculturación es, no obstante, aquella que tiene lugar en los primeros años de existencia del individuo. (Tertori, Tullio 1980: 104).

754 Con el proceso de inculturación no solo se aprenden técnicas de comportamiento, sino también y sobre todo las normas morales del grupo. La adquisición de estas constituye justamente el principal objetivo que hay que alcanzar. Interiorizando las normas morales del grupo, el niño adquiere la capacidad de suprimir, o mejor, reprimir esquemas de comportamiento que le procurarían placer en el plano de la satisfacción de las pulsiones instintivas. La interiorización de las normas morales requiere la remoción, más que la supresión, de fuertes necesidades y emociones que vuelven siempre insistentemente a sacudir el yo. (Tertori, Tullio 1980: 106).

755 Para los autores de orientación genética, cada una de las sociedades humanas (o cada una de las clases de cada sociedad humana) desarrolla sistemas de educación específicos que se aplican normalmente a todos los niños que se inician en la vida y relación social. (Tertori, Tullio 1980: 106).

posición social del individuo esta determinada por la totalidad de grupos y estratos a que pertenece⁷⁵⁶.

La socialización es el proceso mediante el cual el bebé indefenso se convierte en una persona con conciencia de sí misma y con inteligencia, capaz de manejar las formas culturales en las que nació^{757, 758, 759}. Nick Lee (2001) afirma que tanto la niñez como la adultez deben contemplarse como un proceso “en marcha”, una evolución permanente, en el que se expresan múltiples formas de dependencia mutua entre los seres humanos y entre padres e hijos^{760, 761}. El primer y más importante agente de socialización es la familia...La familia es la primera unidad con la que el niño

756 La verdadera posición social de un individuo en el universo sociocultural está determinada por la totalidad de los grupos y de los estratos a que pertenece. Su posición cultural está definida por el contenido cultural de los grupos, a la vez que por la influencia de los grupos extraños y foráneos, así como por la de su propio poder selectivo y creador. (Sorokin, Pitirim 1966: 568).

757 “Podemos reimaginar el concepto de socialización en vez de ver lo que “el adulto enseña al niño”; podemos decir que “el niño adquiere información sobre su mundo y su papel en ello” (Bluenbond-Langner, 1978, IX). (Correa, Francois 2010:49).

758 Socialización podemos definirla como el proceso mediante el cual alguien aprende los modos de una sociedad o grupo social dado, en tal forma que puede funcionar en ellos. (Elkin, Frederick 1989: 10).

759 La socialización es aquel aspecto limitado de aprendizaje que se refiere a la conducta social entre los seres humanos. (Elkin, Frederick 1989:51).

760 “En el famoso estudio de seis culturas de John y Beatrice Whiting, los investigadores analizaron dos modos de relacionarse con el otro, que están relacionados entre sí: en inglés, *succorance* (el acto de recibir cuidado o cariño), y *nurturance* (el acto de dar cuidado o cariño). Para los Whiting, la “*succorancia*”, consistió en “la tendencia de esperar, aceptar, o pedir que alguien le cuide” (Whiting, et. Al, 1966). Este es un concepto clave para entender el papel e incluso la agencia y la autonomía de los niños. La agencia no solo se encuentra dentro de la persona quien actúa, decide, o cuida – lo que implicaría que solo los mayores, los médicos, las profesoras fueron capaces de tener autonomía-, sino al contrario: tenemos que reconocer que cuando un niño acepta que se le enseñe como lavar ropa, que se le quite el trompo o que se le saque de la casa de su abuela para empezar sus estudios en la ciudad, está actuando como una persona con responsabilidades frente a los demás...Como argumenta Enid Schildkrout (1978), los adultos dependen de los niños para producir, mantener, y confirmar los estatus del adulto, así como los niños dependen de los adultos”. (Correa, Francois 2010:58)

761 De esta manera, se quiere decir que la transformación social que ocurre en el paso de niño a adulto no deriva de manera “natural” o “directa” de la maduración biológica, sino que es un proceso que se realiza en la vida social, donde la propia familia y sociedad también se transforman. Llamamos agentes de socialización tanto a los grupos como a los medios. (Elkin, Frederick 1989:55).

tiene contactos continuos y el primer contexto en el que se desarrollan las pautas de socialización; es un mundo que el niño no puede comparar con nada. (Elkin, Frederick 1989:57). Cada agente socializa al niño en sus propias pautas y valores. (Elkin, Frederick 1989:55).

La socialización no es determinista y es preciso recordar que incluso los niños más pequeños son participantes activos en el proceso, no solo receptores pasivos⁷⁶². Las interacciones que se producen con los adultos y con sus iguales no solo reproducen las estructuras sociales sino que tienen el potencial de cambiarlas. Ya Godelier había señalado que los hombres no solo vivimos en sociedad, sino que también producimos sociedad para vivir en ella. Por tal motivo, el hombre no es un ser cerrado (*homo clausus*), sino que es un sistema abierto, una construcción social. ¿Pero que significa exactamente que la infancia es una construcción social?. Al respecto, Ivan Rodriguez, dice:

“Individuo que ha afrontado un proceso concreto de maduración que tiene su comienzo en una infancia sometida a las presiones de un medio cultural determinado y se vincula definitivamente a otros hombres para garantizar su supervivencia” (Rodriguez, Ivan 2007:47).

Como señala Sorokin, para que un fenómeno cultural se socialize, debe pasar o ser transmitido de persona a persona, o de grupo a grupo, que pertenecen a un mismo o diferentes estratos o posición social, de manera selectiva o espontanea ⁷⁶³.

⁷⁶² “Pierre Bourdieu, en el contexto de su estructuralismo genético, señala la interiorización del *habitus* a través de la lectura simbólica por parte del niño del mundo socialmente estructurado que le rodea”. (Rodríguez, Iván 2007:32).¿

⁷⁶³ Para que determinado fenómeno cultural objetivado llegue a socializarse, debe pasar o ser transmitido de persona a persona, de grupo a grupo, de estrato a estrato. Semejante paso o transmisión de un valor cultural nos da un proceso de movilidad (migración, circulación) del fenómeno cultural, contraste de la movilidad de individuos y grupos. En este sentido, los procesos de socialización y movilidad de los fenómenos culturales son inseparables unos de otros. Como la movilidad de los individuos, la de los fenómenos culturales puede ser: horizontal, cuando el fenómeno pasa de persona a persona, de grupo a grupo, pertenecientes a un mismo o semejante estrato y posición social; vertical, cuando pasa de los estratos superiores a los inferiores, o de los inferiores a los superiores, intermedio, cuando las categorías y estratos de personas y grupos permanecen

4) La naturaleza histórica del ser humano

La socialización conecta a diferentes generaciones unas con otras. La socialización entre los jóvenes permite que se desarrolle el fenómeno más amplio de la reproducción social, el proceso por el cual las sociedades mantienen continuidad estructural a lo largo del tiempo⁷⁶⁴. Todas las sociedades poseen características que perduran durante largos periodos de tiempo, aunque sus miembros cambien según nacen y mueren los individuos. Además, cada pueblo transforma en el tiempo su propio modelo cultural. (Tentori, Tullio 1980: 43), donde el aislamiento no favorece el progreso⁷⁶⁵.

La cultura – la particular concepción de la realidad y la sensibilidad respecto de la realidad que tiende a afirmarse y a hacerse típica de todo grupo humano – no determina, sino que está determinada por la civilización, entendida como sistema de instituciones mediante las cuales el hombre realiza su condición (Tentori, Tullio 1980: 83). La distinción entre civilización

indeterminados y borrosos. La movilidad puede ser: intencionalmente selectiva y regulada, cuando un fenómeno cultural desea ser conocido y socializado solo dentro de definidas agrupaciones y personas; espontáneos y no selectivos, cuando nadie intenta seleccionar los receptores de un valor cultural o, por el contrario, cuando algunas personas o grupos desean divulgarlo entre la mayor cantidad de personas y grupos posible. La movilidad selectiva es dirigida únicamente hacia las áreas, personas y agrupaciones elegidas. La espontánea puede carecer de dirección, o, como en los anuncios, puede estar dirigida a todo el mundo. (Sorokin, Pitirim 1966: 900).

⁷⁶⁴ Las estructuras sociales tienen algunas propiedades. La principal de ellas es la de asegurar la continuidad de existencia de la sociedad. (Tentori, Tullio 1980: 43).

⁷⁶⁵ El aislamiento, en realidad, no favorece el progreso y, como saben muy bien los etnólogos, los pueblos más primitivos son aquellos que han permanecido más aislados. “La historia de la humanidad – escribe Franz Boas – prueba que los progresos de la cultura dependen de las ocasiones ofrecidas a un determinado grupo social de obtener una enseñanza de las experiencias de sus mismos vecinos. Los descubrimientos de un grupo se extienden a otros grupos y, cuanto mayores son los contactos, mayores son las ocasiones de aprender...Leiris en *Race and Civilization* confirma que la fortuna cultural de los pueblos europeos está ligada al hecho de que estas poblaciones se han hallado en condiciones de tener muchas relaciones entre sí y con otros pueblos. (Tentori, Tullio 1980: 147-148).

y cultura esta aceptada también por R.M. Mac Iver, el cual considera “civilización” el aparato de los medios y “cultura” el sistema de los fines. (Tentori, Tullio 1980: 11).

Todas las culturas le dan importancia al ciclo vital, aunque cada una lo hace de modo específico. La denominación, el comienzo y duración de las etapas de vida varían de una cultura a otra. Muchas veces asociadas a crisis vitales: Nacimiento, madurez sexual, reproducción, muerte, que a su vez están representadas por ritos de pasaje:

- a) El embarazo es una época de inseguridad de si el niño nacerá sano. Para contrarrestar las influencias perjudiciales, la embarazada, y a veces también su marido y los parientes, se someten a una serie de restricciones (p.e., tabúes alimenticios) para evitar que los niños salieran tontos, por ejemplo, o para facilitar el crecimiento del feto y el parto.
- b) Las practicas defensivas mágicas han de proteger a los recién nacidos de fuerzas maléficas (p.e., embrujamiento, mal de ojo).
- c) Las ceremonias relacionadas con ponerle un nombre a la criatura simbolizan la acogida del niño en la comunidad.
- d) En la infancia, las personas aprenden a conocer sus necesidades físicas, así como los modos de conducta, valores y reglas socialmente adecuados a su grupo (socialización primaria y endoculturación). Los niños aprenden a manejarse dentro de su entorno social.
- e) El comienzo de la madurez sexual (pubertad) marca en la mayoría de las culturas el final de la infancia y el comienzo de la vida adulta. En muchas sociedades, tras los primeros síntomas de la madurez sexual, el individuo se somete a determinados ritos. Al aprendizaje, moldeado y manipulación de los valores culturales, reglas, roles y formas de

conducta en la adolescencia y la madurez se le denomina socialización secundaria.

- f) En la mayor parte de las sociedades, la boda se celebra nada más alcanzar la edad adulta. Los hombres y las mujeres asumen todas las responsabilidades, roles y obligaciones del adulto.
- g) La vejez, por regla general, esta eximida de las plenas responsabilidades de la edad adulta. La relación con los mayores varía de una cultura a otra. Los ancianos, debido a su experiencia vital, suelen tener mucho prestigio y se les considera guardianes de la sabiduría. En otras culturas, en cambio, los viejos son considerados una carga y son excluidos de la sociedad.
- h) La muerte de un individuo afecta siempre a otros. (Haller, Dieter 2011: 117 – 123).

Pero, como hemos visto anteriormente, las etapas de la vida no están determinadas biológicamente, sino que están sujetas a procesos de construcción social e influidas por la cultura, las condiciones materiales de los diferentes tipos de sociedad, y factores tales como la clase, el género o la etnia, y se sitúa históricamente⁷⁶⁶. De esta manera, el estudio de los sistemas culturales de crianza contribuye a conocer el curso del proceso civilizatorio de la relación padres – hijos, en diferentes contextos socio históricos⁷⁶⁷. La idea de una serie de fases universales relacionadas con la edad que completan el curso de la vida no se ve refrendada por la historia.

⁷⁶⁶ “La infancia puede ser considerada como un producto social que guarda estrecha afinidad con el contexto social concreto en que se produce. Esto es, que no deriva directamente de otros niveles constituyentes de la realidad fisiológica de los sujetos, sino que tiene mucho que ver con las estructuras y procesos sociales que moldean el ciclo de vida de los individuos y su trayectoria biográfica “(Rodríguez, Ivan 2007, X).

⁷⁶⁷ “Ningún proceso de aprendizaje es independiente de estructuras y procesos naturales o de no-aprendizaje. En el caso de los humanos adultos el control de la conducta por lo general nunca puede ser atribuido a la naturaleza o a la crianza. Es el resultado de un íntimo enlazamiento de procesos aprendidos y no-aprendidos. Podemos asumir que el proceso de maduración

En un proceso socio histórico, los sistemas culturales de crianza configuran la naturaleza biopsicosociohistoricocultural de la persona humana, donde hay un conjunto de factores sobre los cuales el runa no tiene control a nivel individual. Nos referimos, por ejemplo, al poder en cualquiera de sus formas, y que en la mayor parte de casos influye en los sistemas de crianza para construir a través del ciclo vital el tipo de persona que los diferentes modos de producción requieren en cada momento histórico. Es ilustrativo el caso del imperio Inka, donde según lo descrito por Guaman Poma, todos los grupos etarios, de ambos sexos, tenían tareas y funciones específicas de acuerdo al modo de producción inka (Guaman Poma de Ayala 1615: 195/197 – 234/236).

Asimismo, hay elementos, que en el marco de un proceso socio histórico contribuyen a modificar los sistemas culturales de crianza:

En primer lugar, debemos considerar que todo cambia, sobre todo las condiciones sociales e históricas, como ocurre con las migraciones humanas, de corta o larga distancia, con la que los migrantes trasladan siglos de cultura, historia y religión.

En segundo lugar, el desarrollo de la ciencia y tecnología que altera los modos de producción a nivel familiar, comunal y social, y transforma las formas de aprendizaje.

En tercer lugar, los cambios de índole religiosa, que transforman los sistemas de valores e ideales de hombre que se persiguen en cada modelo propuesto de sistema cultural de crianza.

5) La naturaleza cultural del ser humano

Antes de analizar el sistema cultural de crianza en Ninamarka, es pertinente considerar algunos conceptos relevantes sobre la naturaleza cultural del ser humano:

El hombre necesita de la cultura porque tiene necesidad de comprender la realidad en que vive y de justificar las opciones que lleva a cabo en ella ⁷⁶⁸ (Tentori, Tullio 1980: 83). La cultura representa sólo un escenario para la práctica social, un marco de interpretación de la conducta propia y ajena. Estos escenarios pueden variar en el tiempo, variar por cambio de religión o por migración, por ejemplo, como ocurre en Ninamarka.

Toda cultura ofrece a sus miembros diferentes posibilidades de configurar su propia vida. Su alcance puede estar limitado de diferentes maneras ⁷⁶⁹ (p.e., por la libre elección o mediante el control y la violencia). No obstante, el individuo posee en toda sociedad cierto margen de libertad para la interpretación, el rechazo o la manipulación de las reglas y normas existentes. De esta manera, la determinación del hombre por la cultura no es completa⁷⁷⁰.

⁷⁶⁸ La cultura porque nace de la necesidad del hombre de situarse intelectualmente en la realidad (de un modo crítico o acético, pero de todas maneras de situarse en ella), es una exigencia fundamental en toda sociedad. Pero una exigencia, no la única. También hay necesidades biológicas y de organizarse para satisfacer las necesidades biológicas. (Tentori, Tullio 1980: 86).

⁷⁶⁹ La cultura prevalece ilusoriamente sobre la naturaleza, o al menos la cultura se disfraza de naturaleza (Tentori, Tullio 1980: 83).

⁷⁷⁰ No existe ninguna cultura fuera de los individuos que la comparten. Además, ninguna cultura puede hallarse enteramente presente en cada uno de los individuos. La participación individual a la cultura no impide, sin embargo, que los caracteres fundamentales de la cultura de toda sociedad se reencuentren en los patrimonios singulares de los individuos que participan en ella. (Tentori, Tullio 1980: 17).

Es en el seno de las instituciones donde emerge la cultura (Tentori, Tullio 1980: 83). No hay un único modelo cultural para cada pueblo ⁷⁷¹, existen múltiples culturas o modelos diferenciados de culturas expresados a través del status y rol⁷⁷².

En todas las culturas hay reglas, normas y valores que determinan la vida social y que han de ser aprendidos para ser aceptados como partes valiosas del conjunto (enculturación) ⁷⁷³ pues contribuyen a conformar la identidad personal y colectiva:

- a) Las reglas son indicaciones para la conducta (p.e., preceptos y prohibiciones): ¿Qué hay que hacer o dejar de hacer?
- b) Las normas designan, por una parte, los patrones de conducta que estadísticamente aparecen con mayor frecuencia y, por otra, los patrones de conducta esperados o prescritos de un determinado grupo o dentro de un contexto; ¿qué conducta es apropiada y cuál es impropia?
- c) Los valores designan las causas que están detrás de las reglas y las normas: ¿Por qué una conducta es recomendable y porque no lo es?

La infancia es la fase más importante, aunque no la única, de la enculturación. En la infancia se aprenden patrones culturales fundamentales (dominio del cuerpo, sexualidad, lenguaje, categorías jerárquicas, conductas adecuadas a la situación y al rol). Aunque el proceso de aprendizaje cultural

⁷⁷¹ Las concepciones unitarias de las culturas son solo constructos a posteriori elaborados para comodidad de los antropólogos (Tentori, Tullio 1980: 89).

⁷⁷² Otra crítica que hay que dirigir a Ruth Benedict es la de que un pueblo tenga un único modelo cultural con el que debe identificarse....El único autor que planteo el problema de un disfrute diferenciado de la cultura en el seno de una sociedad fue Linton; implícitamente con los conceptos de status y rol, y explícitamente hablando de esquemas universales, especiales, alternativos, individuales en la cultura. (Tentori, Tullio 1980: 88).

⁷⁷³ “La ruta de construcción del conocimiento se relaciona íntimamente con la conformación de su identidad personal y colectiva”. (Díaz b. Maritza 2010: 65).

sea mucho más intenso en la infancia y en la primera niñez, el aprendizaje y la adaptación continúan durante todo el ciclo vital. En ese contexto, Elias plantea como tesis general:

“La tesis general es que los hombres no solo pueden sino que deben aprender para hacerse seres humanos plenamente funcionales.”(Elias, Norbert 1998:306).

De acuerdo con Elias, este proceso de aprendizaje empieza en la infancia. Los niños se van haciendo adultos individualmente a lo largo de un proceso civilizador social que varía de acuerdo con el estado de desarrollo de los respectivos modelos sociales de civilización.

Elias considera que en el curso de un proceso civilizatorio individual, el potencial biológico resulta actualizado según la medida y el modelo de regulación de los afectos y pulsiones, tal como la correspondiente sociedad lo ha desarrollado y lo prescribe. Así, del niño “incivilizado” se va haciendo un adulto más o menos “civilizado”. Cada relación familiar es, además, un proceso. Las relaciones siempre están cambiando, y la relación entre procesos naturales y sociales no siempre es la misma⁷⁷⁴.

De acuerdo con Kroeber y Kluckhohn, la importancia del estudio de los sistemas culturales se da porque son el producto de la acción de una cultura

⁷⁷⁴ “Siguiendo a Maturana (1980, 1987), somos autopoieticos, es decir seres biológicos, sociales y culturales que nos autoproducimos y nos construimos en relaciones con el mundo en que vivimos. Pero al mismo tiempo somos sujetos, es decir seres determinados por condiciones sociales, culturales y políticas y económicas; agentes con competencias, capacidad de construir sentidos comunes y significados culturales, y capacidad de transformar nuestras vidas. Como afirmo Foucault (1990) somos sujetos, en tanto nos encontramos sujetos por relaciones de poder. Siguiendo a Bourdieu, los sujetos están constreñidos por estructuras colectivas., pero también son agentes con capacidad de resistirse a esas estructuras (Knauff, 1996). Esto significa que las personas también somos actores construyendo y transformando de manera activa nuestras identidades y mundos sociales...En este sentido, considero que las niñas y los niños, al igual que las personas de otras edades, son sujetos abiertos (Battaglia, 2000, p. 115). Es decir, son sujetos históricamente contruidos cuyas identidades y subjetividades han sido formadas en sus relaciones con otros, y bajo la fuerza de contingencias hisotricas y culturales. En ese sentido, las personas no son realidades completamente definidas, sino preguntas abiertas sujetas a restricciones, amenazas y manipulaciones de fuerzas culturales y, al mismo tiempo, seres capaces, gracias a la reflexión, de romper y transformar las situaciones en las que han sido formados”.(Duque Páramo, Maria Claudia 2010: 88 – 89).

en una sociedad determinada, y por lo tanto generan elementos que condicionan acciones presentes y futuras (Vargas, Jose 2007:15). Lamentablemente, no hemos encontrado estudios antropológicos sobre Sistemas Culturales de Crianza, siendo una adecuada puerta de entrada para ello los estudios sobre la niñez y la infancia porque se considera que la infancia, como las otras edades, son una realidad biopsicosocial⁷⁷⁵.

En un importante esfuerzo por sistematizar el desarrollo teórico que ha tenido la sociología de la infancia, Ivan Rodríguez (Rodríguez, Ivan 2007: 31 - 50) ha caracterizado el desarrollo de tres grandes vías o modelos:

1. La vía de la apropiación del niño por la sociedad.
 2. La vía de la apropiación de la sociedad por parte del niño.
 3. La vía de la vinculación de la psicogenesis y la sociogenesis.
- A) En la vía por la que la sociedad se apropia del niño, se tiende a considerar la infancia como una etapa en la que los niños son menos capaces que los adultos, caracterizándolos como meros receptores de socialización. En este enfoque, solo la acción de los adultos convierte a los niños en agentes sociales plenos donde los niños juegan solo un rol pasivo y totalmente subordinado. Esta forma de “determinismo cultural” es aportada por E. Durkheim y T. Parsons.
- B) En la vía por la que el niño se apropia de la sociedad, se valora el punto de vista de los individuos y su subjetividad. Esta visión es construida teóricamente por el Interaccionismo simbólico⁷⁷⁶, el constructivismo, la etnometodología y la fenomenología.

⁷⁷⁵ “Siendo la infancia, como las otras edades, una realidad bio-psico-social” (Consejo Editorial 2007:8).

⁷⁷⁶ “La persona posee un carácter distinto del organismo fisiológico propiamente dicho. La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente, en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo dado de resultados de su relaciones con ese proceso como un todo y con los otros individuos que se encuentran dentro de este proceso. Mead (1982:167)” (Rodríguez, Ivan 2007:40).

La idea de Mead de una dimensión procesual para la formación o desarrollo de la persona humana, esto es durante todo su ciclo de vida, es vigente. Sin embargo, un punto discutible es su afirmación de que la persona humana no está presente en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y actividad social. Tal vez lo que surge luego del nacimiento es una forma de individualidad, pero la persona humana, culturalmente existe desde la etapa prenatal. En la etapa prenatal, también se desarrollan experiencias madre-niño y padre-niño, así como actividades sociales alrededor del niño por nacer, similares a las que se realizan de manera posterior al nacimiento. Esto significa que la naturaleza del ser humano es social e histórica desde antes de nacer, pues ninguna persona surge sin la concurrencia de la experiencia social que proporciona el “otro generalizado”⁷⁷⁷ desde antes de nacer, y no solo de manera posterior al nacimiento como lo expresa Mead.

Si bien es cierto que Mead ha tenido el mérito de destacar que la naturaleza del ser humano es social, y no se corresponde exclusivamente con un desarrollo biológico, aportamos que la experiencia de la interacción se da desde antes del nacimiento, y no solo posterior a él. La sola noticia de la presencia de un nuevo ser a través de un embarazo, desencadena una serie de interacciones que transforma la vida de los adultos⁷⁷⁸. Desde antes del nacimiento, la persona juega un rol “activo” en la vida social, que se prolonga durante toda la vida, y no solo en la niñez⁷⁷⁹.

⁷⁷⁷ “La comunidad o grupo social organizado que proporciona al individuo su unidad de persona puede ser llamado el “otro generalizado”. La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad (...) Es en la forma de otro generalizado que los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque se da manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo” (Rodríguez, Ivan 2007:43).

⁷⁷⁸ “Lo decisivo es qué función tienen los niños para los padres y viceversa. Al preguntarse cómo los niños ejercen un poder considerable sobre los adultos, se encuentra de nuevo una circunstancia ya señalada: los niños cumplen una función para sus padres. Representan el cumplimiento de determinados deseos y necesidades.” (Eliás, Norbert 1998: 419),

⁷⁷⁹ “El niño es una cosa en un momento y otra en otro, y lo que es un momento dado no determina lo que será en el siguiente. Eso constituye, a la vez, el encanto de la niñez y su imperfección. No se puede contar con el niño; no se puede

En el mismo sentido se pronuncia Sorokin. La vida del individuo es un gran drama, determinado primero por su universo sociocultural y luego por las propiedades biológicas de su propio organismo. Aun antes de nacer el organismo, el universo sociocultural comienza a influir en él y a determinar las propiedades del organismo e inexorablemente mantiene este proceso de moldeamiento hasta la muerte del individuo y más allá.

- 1) Las condiciones socioculturales determinan primero si un individuo ha de nacer o no. Si las normas corrientes prescriben el amplio uso de la contracepción, del aborto y de otros medios de fiscalización de nacimiento, el número de nacimientos potenciales resulta muy restringido. Si semejantes medidas están prohibidas, nacen millones de organismos a menudo no deseados.
- 2) Las fuerzas socioculturales determinan palmariamente aun las propiedades biológicas del organismo. Lo hacen prohibiendo el intercambio sexual o el matrimonio entre ciertos grupos de edad, razas, castas, estamentos sociales, familias, religiones, profesiones y miembros de grupos étnicos; prescribiendo matrimonios monogámicos o poligámicos, o restricciones exogámicas y endogámicas. Las normas culturales pueden prescribir las relaciones sexuales entre individuos que posean ciertas enfermedades u otras características. Regulan las relaciones sexuales extramatrimoniales, el casamiento y el divorcio, y ciertas costumbres como el infanticidio. Gracias a estos medios, el "patrón" sociocultural pasa a ser el agente más importante de la selección biológica que afecta el destino y propiedades de un organismo. Además, afecta notoriamente al feto en su fase prenatal, ya sea mutilándolo y dañándolo, ya sea favoreciendo su sano desarrollo.
- 3) El universo sociocultural determina el ambiente y el primer papel del organismo recién nacido. Que nazca en un palacio real o en una

suponer que todas las cosas que él haga determinarán lo que hará en un momento dado. No está organizado en un todo. El niño no tiene carácter definido, personalidad definida". (Rodríguez, Ivan 2007:41).

choza de esclavos, que sea legítimo o natural, que se le adjudique una cuchara de plata o que se le cargue con el peso de la pobreza y pecados de sus progenitores, esas cuestiones de ambiente y primeros papeles están casi totalmente determinados por el ambiente sociocultural.

- 4) Todos los múltiples papeles subsiguientes que ha de desempeñar el nuevo ser están determinados por el universo sociocultural. Esto puede decirse aún del destino póstumo del individuo.
- 5) El organismo biológico del individuo determina luego el ciclo irreversible de infancia adolescencia, madurez y vejez; la satisfacción de las necesidades fisiológicas, como la de comer; la calidad de la ejecución de los papeles socioculturales. Sin embargo, las formas concretas de esas funciones biológicas (el cómo, el cuándo, el dónde, con quién, etc.) son determinadas asimismo por el patrón sociocultural. La salud y la longevidad dependen tanto de las condiciones socioculturales como de la constitución biológica, y a menudo más de aquellas que de estas.
- 6) La clase de personalidad, mentalidad y conducta que se injerta en la armazón biológica un tanto indefinida depende casi totalmente del ambiente sociocultural del individuo. Si vive en una cultura ideacional, será notablemente ideacional; en una cultura sensitiva, será sensitiva...Todo el drama de la vida de cada persona resulta moldeado de esta suerte por el macrocosmos sociocultural en que nació y vive.
- 7) Como el dramaturgo construye la personalidad sociocultural, esta diseña también en su propia imagen los procesos dinámicos de la vida humana. Esta refleja inevitablemente los correspondientes procesos de los grupos sociales y procesos culturales.
 - a. Al igual que la dinámica de los grupos sociales, la dinámica de la personalidad se compone de procesos repetidos y únicos. Tomada en todas sus características de detalle, toda vida

humana es única. Pero considerada en función de sus procesos básicos, esta entrelazada con elementos que se repiten en la vida del individuo y en las vidas de otras personas.

- b. Al igual que los sistemas sociales y culturales, un individuo pasa por tres fases: es concebido, nace (es objetivado) y acaba siendo socializado u organizado.
- c. Los individuos, como los grupos, fallecen prematuramente o llegan a una edad avanzada.
- d. Hay individuos que nunca pasan de una organización rudimentaria y cuya integración es mala; otros que llegan a poseer un grado elevado de organización y una buena integración.
- e. El desenvolvimiento de la personalidad del individuo consiste en el despliegue de sus potencialidades en una dirección dada, en la creciente diferenciación de sus aptitudes y funciones, en la estructura e integración de sus egos y en el enriquecimiento cuantitativo y cualitativo de su mundo de significados, acciones y vehículos.
- f. Al igual que todo sistema social, un individuo acaba por decaer y perecer.
- g. Y al igual que todos los procesos socioculturales, los procesos de la vida del individuo tienen sus fases de desarrollo, sus direcciones, sus ritmos y periodicidades. (Sorokin, Pitirim 1966: 1128 - 1130).

En realidad debemos considerar, que la persona humana y no solo el niño, es un ente abierto permanentemente al cambio durante toda su vida.

Una expresión de ello es el cambio de religión que deciden las personas en el transcurso de sus vidas, que en el caso de Ninamarka se expresa por dejar la religión cristiana para convertirse en Maranahata, decisión que influye no solo en el mundo interior de la persona humana, sino

que tiene repercusiones históricas, sociales y culturales a todo nivel. Otra expresión de ello es la decisión de migrar a un lugar totalmente disitinto a su lugar de origen en busca de un futuro mejor.

Desde el constructivismo, Berger y Luckman retoman la idea de que la sociedad es un producto humano y al mismo tiempo el ser humano es un producto social⁷⁸⁰.

C) En la vía de la vinculación de psicogenesis y sociogenesis, cuyo principal representante es Norbert Elias, se vincula la génesis de los sistemas sociales a la génesis de la personalidad de los individuos, en el marco de un proceso histórico civilizatorio que se realiza a través de la interacción entre generaciones⁷⁸¹. De esta manera, toda sociedad estaría conformada por hombres y mujeres que se encuentran en permanente proceso de dejar de ser niños para convertirse en progenitores. Desde este punto de vista, el desarrollo histórico y el desarrollo individual son los dos pivotes sobre los que descansa la infancia y el desarrollo humano, donde la presión cultural contribuye a la conformación de la naturaleza humana, de la siguiente manera:

1. Primero, el control sobre la naturaleza.
2. Segundo, la transformación de los seres humanos en individuos a través del camino de la contención.

⁷⁸⁰ “No solo la supervivencia de la criatura humana depende de ciertos ordenamientos sociales: también la dirección del desarrollo de su organismo está socialmente determinada. Desde su nacimiento al desarrollo de este, y en realidad gran parte de su ser en cuanto tal, está sujeto a una continua interferencia socialmente determinada” (Berger y Luckman, 1968:68). (Rodríguez, Ivan 2007:43).

⁷⁸¹ “¿En qué consiste tal “proceso de civilización”? Precisamente en un cambio operado a dos niveles: en la psicogenesis de los individuos y en la sociogenesis de la moderna sociedad occidental. Cambian las “configuraciones” que encierran en lazos mutuos de dependencia a los individuos de la sociedad medieval a medida que se pacifica su entorno y nuevos grupos sociales se arraciman en torno al naciente poder estatal, se imponen las normas de educación como elemento distintivo que traza las fronteras entre dichos grupos, pero éstas deben ser transmitidas a través de la presión generacional sobre las conciencias infantiles: el mundo se pacifica, pero sólo a costa de instalar la guerra en nuestro interior” (Elias, 1989:225).

3. Tercero, la mudanza de los individuos en el curso de la formación de las sociedades estatalizadas.

Una de las principales luchas de Elias, sería contra la tendencia de la sociología a prescindir de la naturaleza biológica del hombre porque conduciría a una visión deformada de la realidad humana. Es la naturaleza biológica del hombre la que obliga a pasar por la infancia para explicar el proceso socio histórico⁷⁸². El hombre es producto de la naturaleza y la cultura al mismo tiempo⁷⁸³, pero también de la psicología, de la historia y lo social.

4.6 SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA EN NINAMARKA: YUYAY Y SUNQU

La comunidad de Ninamarca tiene una larga historia. Como los ninamarkinos manifiestan, en un inicio fueron Marka, lo que los relaciona con un pasado aymara. Luego fueron Ayllu, lo que los vincula con los inkas. A continuación fueron parcialidad, división territorial de un grupo familiar que expresa una característica de la colonia española, hasta constituirse actualmente en la denominada “comunidad de Ninamarca”.

Ninamarca cuenta con el anexo de QuispecanCHA, donde todos se apellidan Quispe, que puede ser la expresión de la inclinación endogámica que aun se vive en algunos pueblos andinos, o de las

⁷⁸² “Hay pocos motivos para considerar la constitución biológica del hombre como algo que se refiere solo al “individuo”, pero no a la “sociedad” y que, en consecuencia, no precisa atención en el estudio de la sociología” (Elias, 1995: 164 -165).

⁷⁸³ “Las universidades dividen al hombre en una parte psicológica, una social, una biológica y Dios sabe en cuál otra más. Todos sabemos que esta partición en naturaleza y cultura no es correcta, que el hombre es producto de la naturaleza y producto de la cultura al mismo tiempo (Engler, Wolfgang 1998: 527 – 528)

parcialidades establecidas en tiempos de la colonia. Aspecto que no es incompatible con las prácticas exogámicas que se dan en Ninamarca pueblo.

Ninamarca, al igual que las comunidades andinas, tiene apus tutelares y el culto a la madre tierra sigue siendo un fuerte lazo que relaciona al hombre con el suelo que le da frutos, identidad y orientación.

Como puede apreciarse, al igual que todas las comunidades andinas, Ninamarca viene sufriendo profundas transformaciones por impacto del crecimiento poblacional y la economía capitalista. Estos cambios, ya han sido descritos para otras comunidades andinas desde la década de 1980, mostrando que al igual que en Ninamarca, progresivamente; algunas familias se van haciendo más ricas que otras, prevaleciendo los intereses individuales y familiares sobre la solidaridad comunal, lo que genera ruptura de equilibrio entre los valores comunitarios e individuales.

Adicionalmente, uno de los cambios fundamentales que viene cambiando la vida en el pueblo o comunidad de Ninamarca es la presencia de grupos religiosos, distintos al catolicismo, como los Maranahatas. Se aprecia que la presencia de los Maranahatas viene impulsando importantes transformaciones en la comunidad. Así, al estar en contra de la realización de las festividades a los santos patrones y en contra de la elección de los alcaldes vara y otras autoridades tradicionales vienen impulsando un proceso de transformación de los valores morales e ideales que sobre el ser humano sustentaba el catolicismo. Esto genera la ruptura de equilibrio entre los valores comunitarios e individuales, así como la armonía colectiva de la vida “en relación” porque afecta a la familia y a la comunidad, organizaciones que permiten la subsistencia y reproducción de la cultura.

En solo tres años de presencia en Ninamarca, los Maranathas, desde su perspectiva religiosa, han cuestionado aspectos que afectan el sistema cultural de crianza ninamarquino:

1. No consideran necesaria la existencia de los “*ununchaq padrino*” o padrinos de agua al momento del nacimiento de los niños.
2. No consideran necesaria la elección de los alcaldes vara y sus regidores, transformando los sistemas de representación del poder y los sistemas de reciprocidad andina por formas más individualistas de producción de los bienes y servicios necesarios para la supervivencia, en función de la limitada extensión de tierras de cultivo.
3. Los Maranathas consideran que los católicos son borrachos, coqueros, sucios, que viven peleando y en el pecado. En cambio, ellos se atribuyen vivir en armonía, sin peleas y en paz. El cuestionamiento del uso del alcohol y la coca transforma progresivamente las formas de integración comunal a través del trabajo, así como las representaciones de lo sagrado, así como las prácticas de crianza y de socialización asociadas a ellos.

Actualmente, en Ninamarca compiten los sistemas de valores de los católicos y los maranathas, quienes desde su identidad religiosa, luchan por modificar las reglas, como la presencia de alcaldes vara, el consumo de alcohol y coca, y la celebración de los cargos en las fiestas patronales, que son los puntos de controversia más evidentes. Sus diferencias no solo dan lugar a formas de proscripción social, sino que además transforman la vida cultural de la comunidad. En el proceso de formación de la persona humana, tanto la autonomía como la reciprocidad, determinadas culturalmente juegan un rol fundamental. A pesar de estas diferencias, la comunidad sigue siendo la mejor estrategia vigente para sobrevivir y reproducirse en los andes.

Podemos decir, que actualmente en Ninamarca conviven por lo menos cuatro sistemas culturales de crianza, cada uno de los cuales requiere un estudio específico:

1. El sistema cultural de crianza de la comunidad de Ninamarca, que es el mayoritario, y asociado al catolicismo y formas religiosas tradicionales.

2. El sistema cultural de crianza de los Maranahatas.
3. El sistema cultural de crianza del anexo de Quispecancha.
4. El sistema cultural de crianza occidental, que esta ligado a la escuela y centro de salud.

De esta manera la vida en Ninamarca esta llena de pluralidad.

Consideramos que el punto de partida para comprender el sistema cultural de crianza en Ninamarca es que el hombre, y el niño/niña, son fundamentalmente una unidad biopsicosociohistoricocultural, y no solo una realidad biopsicosocial.

Esto significa, que por su naturaleza histórica, el runa ha constuido y transmitido a través de múltiples generaciones, sistemas culturales de crianza que permiten orientar el mandato intergeneracional de búsqueda permanente de mejores formas de vivir, por lo que van tranformando estos sistemas culturales de acuerdo a la realidad histórica de cada tiempo: Primero aymara, luego Inka, luego Colonia y República. En cada etapa, hay aspectos que son relevantes y dignos de conservar, y otros que es pertinente dejar de practicar. Por ejemplo, de la época Inka, se ha dejado de realizar el warachichuy y quiccuchikuy, pero aún se practica el rutuchikuy o “primer corte de pelo”. Este es un ejemplo de como los ninamaquinos van modificando sus sistemas culturales de crianza a través del tiempo.

La determinación del ideal de ser humano, y del conjunto de valores y practicas que modelan el sistema cultural de crianza para conseguir dicho ideal, esta fuertemente influenciado por la religión. Por eso, encontramos valores asociados al chamanismo, al Islam y al cristianismo en comunión: como el culto a la pachamama, a rocas, a los apus o montañas sagradas, y el poder purificador del agua que se continuan transmitiendo de generación en generación, que participan en franca convivencia con practicas e ideas que parecen provenir del Corán y el Islam: El primer corte de pelo es una

practica musulmana, y también soninke; la idea de que todo tiene su pareja en el mundo andino, puede tener su fuente de origen en la siguiente frase contenida en el Corán:

“Y hemos creado todas las cosas por parejas. Quizás así reflexionéis”. (Corán 51:49).

Asimismo, la idea de ánima como parte de los conceptos que rigen la vida después de la muerte también puede provenir del islam, y no solo del cristianismo, aspecto que requiere ser estudiado con más detalle y detenimiento.

A estos patrones de crianza, se suman el bautizo y el matrimonio católico, entre otros, que muestran un complejo tejido de valores que guían la formación del runa y allin runa a través de toda su vida.

Articulando e integrando los aspectos biopsicosociohistoricoculturales del hombre andino, emerge el siguiente modelo de sistema cultural de crianza que se muestra en la siguiente figura:

En la figura anterior, se destaca lo siguiente sobre el modelo de sistema cultural de crianza presentado:

En primer lugar, un sistema cultural de crianza constituye un sistema complejo. Un sistema complejo está compuesto por varios componentes que al estar interconectados o entrelazados crean información adicional que no es posible explicar por las propiedades de cada uno de los componentes. Como puede apreciarse en la figura, un sistema cultural de crianza está compuesto por varios componentes (Biológicos, psicológico, social, histórico, cultural), los cuales por separado no pueden explicar la presencia de un *allin runa* u hombre, que es resultado del conjunto conformado por el sistema cultural de crianza.

No todas las variables de un sistema cultural de crianza son conocidas, pero en este modelo hemos identificado las más relevantes: Biológico, psicológico, social, histórico y cultural. Por tal motivo, señalamos que la articulación, interconexión o entrelazamiento de estas variables constituyen una unidad biopsicosociohistoricocultural, que en un contexto espacio-temporal, emerge como *runa* o *allin runa*.

En segundo lugar, analizando el aporte de cada componente del sistema cultural de crianza, tenemos:

En la constitución del *runa*, lo biológico es inherente a su formación a través de *ñusqun* o cerebro humano, así como del propio cuerpo humano, a través del cual la persona se hace presente en el mundo, y es el elemento objetivo que permite las relaciones interpersonales. En los Andes, el cuerpo no se considera aparte de su ambiente (como en Occidente), sino que forma parte de una complejidad que incluye tanto el cuerpo físico como el cuerpo metafísico, y las diferentes “costuras” que interrelacionan los dos. (Arnold, Denise 1997: 32).

Con respecto al rol de las emociones, o lo psicológico en los sistemas culturales de crianza, Elias señala que las emociones demuestran que los seres humanos están constituidos para la vida en sociedad⁷⁸⁴.

Todos los aspectos del sistema cultural de crianza andino siguen el curso de la vida⁷⁸⁵, y más allá de ella. Además contiene rasgos distintivos de la racionalidad andina⁷⁸⁶: Es simbólico, relacional, afectivo e integrador.

En el mundo andino, un individuo es un mundo de relaciones ⁷⁸⁷, pero aun así es considerado un ser incompleto⁷⁸⁸. Es la pareja el elemento distintivo

784 “Las emociones y los movimientos relacionados o “expresiones” son, en resumen, elementos que demuestran cómo los seres humanos están constituidos por naturaleza para la vida en compañía de otros, para la vida en sociedad.”(Elias, Norbert 1998: 329).

785 El pensamiento occidental es causalista, al paso que el andino es seminal, esto es, sigue el curso de la vida. El andino está atento a cómo las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso. (Casas, Raymundo 2005: 44).

786 Estermann procede a presentar algunas características distintivas de la racionalidad andina, en claro y agudo contraste con la racionalidad occidental. Tales rasgos distintivos o idiosincrásicos son:

- a) La racionalidad andina es simbólica, Mientras que el hombre occidental conoce teóricamente, el hombre del ande conoce vitalmente.
- b) La racionalidad andina es relacional, Si el pensamiento occidental es sustancialista, el pensamiento andino es relacional. El hombre occidental es individualista, el hombre andino es colectivista.
- c) La racionalidad andina es afectiva, Para la racionalidad occidental, el sentido fundamental es la vista y la teoría entendida esencialmente como visión...El runa construyó un sistema de memoria básicamente auditivo. El andino juega con sus variadas y ricas emociones: “El runa “escucha” la tierra, el paisaje y el cielo; él “siente” l realidad mediante su corazón.
- d) La realidad andina es integradora, La racionalidad occidental ha producido un tipo de ciencia caracterizado por su autosuficiencia y su dimensión pragmática...La ciencia andina es un saber holístico, global, en el que confluyen, de manera equipolente, narraciones legendarias, creencias religiosas, pensamiento mítico, sabiduría popular. La ciencia occidental es dicotómica (lo científico versus lo pseudocientífico), la ciencia andina es integradora. Según Estermann, “la ciencia” andina (...) se fundamenta sobre todo en los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos o los yayaqkuna), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden)”. (Casas, Raymundo 2005: 19-21).

787 Aquella perspectiva difiere de la andina, la cual se configura holísticamente y de modo relacional, pues las distinciones son provisorias, no absolutas. La mentalidad andina concibe todo como relacionado. La relación tiene prioridad ontológica ante lo relacionado. Por ello no aparece el grave problema que enfrenta la tradición filosófica, consistente en vincular las dualidades presupuestas o inferidas – por ejemplo: espíritu y materia -, las cuales conducen a las aporías del solipsismo y el dualismo. El mundo es vivido como un tejido relacional en que la trama espacio-temporal, tiene como urdimbre

de la cultura andina⁷⁸⁹. La pareja expresa unidad y armoniosa complementariedad⁷⁹⁰, son integradoras aunque parezcan antagónicas⁷⁹¹. No toda racionalidad debe ser “perfecta”⁷⁹², el hombre no es solo razón. Es mucho más que ello.

Son las ideas de yuyay y sunqu, que se han expuesto con amplitud en esta investigación, las que particularizan el sistema cultural de crianza en Ninamarca, y en los mundos andinos. Esta forma de conocer el mundo a través del intelegir y sentir es clave en el sistema cultural de crianza para poder darle sentido a la vida personal y social, esto es, para decidir en cada etapa de la historia personal y del proceso historicosocial y cultural acerca

la dimensión vinculante de lo sagrado. Ni el tiempo ni el espacio se conciben como fenómenos o sustancias discretos, distinguibles autónomamente. (Depaz, Zenon 2005: 60).

788 La intensificación de lo real en la celebración ritual es posible porque se concibe como lo relacional. Los entes no son autónomos: se constituyen al interior de aquel universo relacional, como nudos de relaciones. El mismo hombre se concibe originariamente no como individuo autosuficiente sino como insertado dentro de una red de múltiples relaciones. Lo difícil para esta mentalidad es concebir la sustancialidad o autonomía de los entes individuales. Esta relacionalidad del todo, parece ser el elemento clave de la sensibilidad andina. (Depaz, Zenon 2005: 55).

789 La unidad se concibe bajo la categoría de lo dual. Todo lo que existe forma parte de una pareja. El individuo aislado es un ser perdido, errante. Por lo mismo, la unión de individuos de la misma naturaleza sólo puede producir abortos o monstruos. En los orígenes mismos, los mitos sitúan no tanto una unidad sino una dualidad, la dualidad es el soporte del orden. (Depaz, Zenon 2005: 57).

790 En aquella sensibilidad, ningún ente se concibe como completo en sí mismo sino en virtud a su complementariedad con otros en diversos planos de la realidad. Por lo mismo, la cosmovisión andina no privilegia los polos de una oposición sino la integración armónica entre ellos. La oposición, lejos de ser un disvalor constituye la condición existencial de los entes. Se trata de una relación inclusiva por excelencia. Los entes contrapuestos se incluyen entre sí y se integran en una totalidad relacional mayor que la celebración ritual condensa y hace presente. (Depaz, Zenon 2005: 57).

791 Los antagonismos más significativos suelen tener forma sexual o telúrica (clima, estación, etc.) y su relación parece estar gobernada por un principio de respeto en que cada mitad sostiene a la otra, a la que se une en términos de complemento. Su separación sostiene el orden como su unión posibilita la fecundidad. Las virtudes opuestas de las mitades componen en lo suprasensible inmanente la solidaridad orgánica del cosmos, el orden de las cosas y el orden de los hombres. (Depaz, Zenon 2005: 57).

792 Una aproximación muy sugerente es la idea de una racionalidad imperfecta. Los seres humanos, ¿es necesario afirmarlo?, no somos totalmente racionales y, en consecuencia, tampoco lo pueden ser las culturas. (Casas, Raymundo 2005: 14).

“de las cosas que se dan, las que se venden y las que no hay que vender ni dar, sino conservar para transmitir las” (Godelier, Maurice 2014:69). Pero también, para decidir las que hay que olvidar, donde el olvido constituye la verdadera muerte.

En el mundo occidental, el concepto más cercano a la interacción de yuyay-sunqu es el de inteligencia sentiente de Xabier Zubiri, así como el de “razón sensible” de Kant.

Zubiri expresa la idea de inteligencia sentiente, señalando que “el sentir humano y la intelección no son dos actos distintos, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real”⁷⁹³, donde intelegir es un modo de sentir y sentir es en el hombre un modo de intelegir.

Por su parte, Kant expresa la idea de razón sensible precisando que ni la sensibilidad ni la inteligencia proporcionan conocimiento por separado. Para cualquier conocimiento se requiere el concurso de ambos⁷⁹⁴.

793 *“Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. No se trata de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata de intelegir y del sentir en su propia estructura formal. No se trata de intelegir lo sensible y de sentir lo intelegible, sino de que intelegir y sentir constituyen estructuralmente – si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en ese lugar – una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el intelegir no sólo no se oponen, sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Intelegir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de intelegir”* (Zubiri, Xavier 1991:12 -13).

794 *“Kant afirma una y otra vez que ningún elemento (sensibilidad e inteligencia) por separado proporciona, por sí mismo conocimiento. Por tanto, cualquier conocimiento requiere el concurso de ambos:*

“El entendimiento y la sensibilidad que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan conjuntamente (in Verbindung). Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos, tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado” (A258/B314).

Es importante el estudio de la pareja conceptual yuyay-sunqu, pues su naturaleza distintiva constituye un aporte al pensamiento filosófico desarrollado por la humanidad.

Cuando las mujeres aymaras hablan de “sus cuerpos” para referirse a su persona⁷⁹⁵, no solo expresa el conjunto de relaciones e identidades múltiples que posee y la constituyen como persona, sino que también nos remite a una antropología de los cuerpos afectivos y afectados⁷⁹⁶. Son los cuerpos – y no el cuerpo en abstracto – lo que ubica de manera objetiva a las personas en los mundos de relaciones⁷⁹⁷, ⁷⁹⁸ en que viven, sienten, piensan ⁷⁹⁹ y resisten⁸⁰⁰.

El entendimiento y en la sensibilidad (...) son dos fuentes de representaciones, que, si bien completamente distintas, sólo cuando actúan conjuntamente (in Verknupfung) pueden juzgar con validez objetiva” (A271Bb327).” (Sanchez, Juan José 1997: 309).

⁷⁹⁵ “Para las familias andinas la comunidad no es algo externo, sino que cada ser es una comunidad en sí misma. De allí que las mujeres aymaras hablen de “sus cuerpos” cuando se refieren a su persona:

Calladita yo estaba escuchando fuerte, para agarrar cada palabra, todos mis cuerpos estaban transpirando “junp’iskanawa (transpirando), todo ¡puth, puth, put¡ hacía en mis cuerpos...

De este modo cada persona es en sí una comunidad de relaciones, estando el acento de una actividad realizada no tanto en cada uno de estos “cuerpos” sino en la conversación que mantienen estos entre sí y con los demás seres que le rodean. Esta armonía interna se expresa a través de los sentidos, de los sentimientos y de las emociones; es una relación centrada en el afecto”. (Rengifo, Grimaldo 2003:21 - 22).

⁷⁹⁶ . Decir en primer lugar que los cuerpos – los cuerpos singulares, múltiples, y no “el cuerpo” en general – son “actuados por la historia y actúan en ella” equivale a adoptar una posición histórica que había sido inaugurada por Jacob Burckhardt, defendida por Nietzsche y verificada por Warburg, tanto como por Marc Bloch y los grandes etnólogos y sociólogos: una posición según la cual la historia no se cuenta solamente a través de una sucesión de acciones humanas, sino también a través de toda la constelación de pasiones y de las emociones experimentadas por los pueblos. Decir, luego, que los cuerpos se encuentran “afectivamente en el mundo”, es asumir una posición filosófica informada por la fenomenología de lo sensible que se encuentra, de manera ejemplar, en Erwin Strauss, Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty: es abrir la historia a toda una antropología de los cuerpos afectados, de los cuerpos afectivos. (Didi, Georges 2014: 87-88).

⁷⁹⁷ . El individuo se origina a partir de la organización de los movimientos que realiza su cuerpo, oscilando entre el anonimato brindado por el mundo natural y el anonimato del mundo cultural, sin los cuales no podría existir...solo puede darse si entendemos la génesis de la individualidad como una relación intersubjetiva.(Mansilla, Katherine 2013: VII)

La idea de yuyay-sunqu contradice la posición de Descartes que sustenta la idea de individuo solo en la razón el conocimiento o pensamiento ⁸⁰¹, ⁸⁰², a la de individuo como un ser dependiente de la naturaleza, o a la idea de Hume que enfatiza el sentir sobre el pensar ⁸⁰³, para acercarse a la idea de Merlau-Ponty del cuerpo como la clave a partir de la cual nos descubrimos como individuos al relacionarnos con otros ⁸⁰⁴.

798. El cuerpo es un vehículo del ser-al-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos. (Mansilla, Katherine 2013: 45).

799. El cuerpo no es solo una entidad discreta con límites fijos, sino una serie de relaciones con la comida, la vivienda, la sexualidad, la apariencia, la movilidad, la audibilidad y la visualidad. Y esto está incorporado o desincorporado de un conjunto de relaciones sociales y formas institucionales que determinan en parte si una vida corporal va a persistir. Un cuerpo no existe sin otro, y la "diada" que implica el marco del yo y el Otro no puede hacerle justicia a la pluralidad de cuerpos que constituyen el pueblo. ¿Cómo entendemos, finalmente, este pueblo corporeizado cuya vulnerabilidad y agencia está condicionada por su medio ambiente, tecnología, sociabilidad y acceso al poder? (Butler, Judith 2014: 63).

800. Los cuerpos crean redes de resistencia juntos, recordando que los cuerpos no solo son agentes activos de resistencia, sino que, fundamentalmente necesitan asistencia y protección. Igualmente, no solo necesitan protección, sino que también son capaces de resistencia. (Butler, Judith 2014: 65).

801. Descartes desestima la percepción sensible porque cree que con ella perdemos "veracidad" y "objetividad". (Mansilla, Katherine 2013: XII)

802. En Descartes no encontramos una idea de individuo, pues estamos partiendo de un Cogito que es la misma res cogitans para toda experiencia de conocimiento. (Mansilla, Katherine 2013: XIV)

803. Cien años después de la publicación de las Meditaciones Metafísicas, el escocés David Hume intentará contrarrestar la propuesta de Descartes en *A treatise of Human Nature*...Hume pone el énfasis del conocimiento en el sentir y no en el pensar...Hume quiere dejar en claro que la relación entre las sensaciones (impresiones) y las ideas (aquellas que se construyen en la imaginación) es de dependencia, de las segundas respecto a las primeras, de acuerdo a su orden de aparición. (Mansilla, Katherine 2013: XIV - XV)

804. A lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido la génesis del individuo en torno a dos teorías que podrían parecer antagónicas entre sí. Por un lado, la del empirismo, que piensa al individuo solamente como un ser engendrado por la naturaleza y por ello dependiente y condicionado al medio físico y orgánico. Por otro lado, la del intelectualismo o racionalismo, que piensa el nacimiento del individuo como un todo absoluto, que existe en tanto que conoce...Esta dicotomía ha supuesto que se piense al individuo cognoscente como aquel que debe superar las limitaciones de su cuerpo para conocer "verdaderamente" el mundo. Recuérdese como Descartes había distinguido el conocimiento separando el sujeto que conoce (inmaterial o espiritual) de una cosa conocida (material o corpórea), es decir, en res cogitans y res extensa; sus sucesores no pudieron escapar a este dualismo. Solamente cuando Husserl introduce la noción de mundo de la vida, se puede pensar que la ciencia y la filosofía han caído en una actitud naturalista, cientificista que no permite analizar la génesis del individuo en todas sus perspectivas...Dicha

“Merleau-Ponty plantea vivir en el mundo, en el que la experiencia perceptible nunca esta escindida entre sensibilidad y entendimiento, sino por el contrario, mezclada”. (Mansilla, Katherine 2013: XXII).

Para Merleau-Ponty, la individualidad tiene un nacimiento intersubjetivo⁸⁰⁵, y es resultado de la interacción del niño con su madre⁸⁰⁶, a partir de la cual empieza a tejer su identidad, a adaptarse a su medio o transformarlo.

Este nacimiento intersubjetivo de Merleau-Ponty es similar a la idea de segundo embarazo reportada por Tristan Platt, donde el nacimiento biológico marca el inicio del proceso de “fabricación” del niño durante 2 ó 3 años⁸⁰⁷. Es el periodo de la formación de su individualidad⁸⁰⁸. Aunque

deconstrucción husserliana inspirará a Merleau-Ponty a pensar el cuerpo como el origen de nuestro conocimiento del mundo, a partir del cual nos descubrimos como individuos y en relación con los otros. (Mansilla, Katherine 2013: VIII)

⁸⁰⁵ Sobre la génesis de la individualidad podemos decirlo sintéticamente: nuestra génesis como individuos no es propiamente, según Merleau-Ponty, “individual”, de “uno solo”, “de un solo cuerpo”, porque iniciamos nuestra vida psicofísica en relación al otro, lo que supone que la individualidad tiene un nacimiento intersubjetivo. (Mansilla, Katherine 2013: 59).

⁸⁰⁶ En los estudios de Merleau-Ponty el niño y la madre comparten el mundo natural y él se orienta a ella para distinguirse como individuo, podríamos pensar que así que la madre es el “mundo” para el niño y por lo tanto, el fundamento de la individualidad. (Mansilla, Katherine 2013: 51).

⁸⁰⁷ Tristan Platt en su libro *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations* (1999), explica como entre los campesinos de los Andes peruanos, el nacimiento de un niño marca el inicio de un segundo embarazo, extrauterino, que prolonga la gestación biológica. Según esta creencia, la madre persigue durante 2 a 3 años la “fabricación” del recién nacido que va adquiriendo una existencia social en la medida en que se le asigna un espacio y un estatus en su comunidad, de acuerdo a su linaje. Ocupa plenamente este rol una vez que se les descarta cualquier amenaza en su salud y que transita por las etapas simbólicas – como el *rutuchikuy*- que lo integran a su grupo social. (Cavagnoud, Robin, et. Al. 2013: 328).

⁸⁰⁸ Es así como, poco a poco, el niño irá comprendiendo que cualquiera que sea la diversidad de sus situaciones y roles, él es alguien más allá de ellas. Esa es la actitud de los 3 años, caracterizada por la insistencia del niño en hacer todo solo (“yo solito”). No obstante, como lo explica Merleau-Ponty, la “reprise” en la que nos pone nuestra temporalidad supone la ambigüedad, por la cual, al mismo tiempo que hay una búsqueda de autonomía en el niño, hay también una crisis afectiva. En esta etapa infantil, explica Merleau-Ponty, está acompañada de la “crisis de los 3 años”: El niño ha tomado mayor autonomía y al mismo tiempo una mirada de él mismo en su actuar, colmada a su vez por lo que los otros observan de él. Hemos visto esto con la imagen especular: el niño reconoce su imagen como representativa, se reconoce en ella como un ser limitado en un lugar del espacio y al mismo tiempo como un yo que es visto por los otros; esta imagen de un yo único y al mismo tiempo observado e generaliza a esta edad. Esto quiere decir, que se ha superado la fase de indiferenciación entre yo-otro pero esta sigue teniendo un rol particular. (Mansilla, Katherine 2013: 128).

Merlau-Ponty señala que en esta primera etapa el cuerpo forma un “sistema cuerpo propio/mundo cosas” o “sistema cuerpo/mundo” que lo relaciona con el mundo a través del movimiento corporal⁸⁰⁹. Más importante que ello, es considerar que el movimiento expresa madurez biológica ⁸¹⁰ y el nacimiento de un mundo intersubjetivo por la interacción con la madre ⁸¹¹, que se constituye en un vector de orientación para el accionar humano, que le da intencionalidad (que expresa un “yo puedo” a través del movimiento corporal) ⁸¹² y que permanece abierto durante toda la vida

809. “El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema”...Entonces, a través de mi relación orgánica con el mundo, hago existir las cosas. Pero esa relación se hace por mi cuerpo (Sistema cuerpo propio-mundo-cosas) y fundamentalmente por medio de sus movimientos. En otras palabras, el cuerpo propio esta siempre orientado, mantiene una perspectiva de las cosas, la misma que varía en cada uno de sus movimientos. (Mansilla, Katherine 2013: 50).

810. MADUREZ. Sustentando el desarrollo social del niño está su maduración biológica. El organismo biológico, dado un medio favorable, sigue una pauta sistemática y ordenada en el desarrollo del sistema nervioso, muscular y glandular. Ninguna enseñanza intensiva puede capacitar a una persona para realizar funciones para las que no está preparada biológicamente. (Elkin, Frederick 1989: 29).

811. El cuerpo no puede explicarse sino es en la composición de un sistema cuerpo-mundo (un cuerpo direccionado al mundo, que tiene la intención de recogerlo y otorgarle un nuevo sentido). El cuerpo es ser-al-mundo y en el caso de la primera infancia, la madre es el mundo, esto es, ponemos en el sistema yo-mundo un tercer elemento que es el otro (la madre) y que inicialmente suple el lugar en el mundo. A través de la madre nos dirigimos al mundo, y ella se funda la intencionalidad. Esto quiere decir, que a inicios de nuestra vida, el individuo no es “individuo”, en tanto que su intencionalidad no puede entenderse como la de un yo solitario, sino solamente de un yo que no se diferencia de otro (un todo absoluto). Hay pues una primera indivisión entre madre y niño como célula orgánica de la cual hay que salir para iniciar nuestra vida individual. Entonces, el aporte de esta primera conclusión tanto para la filosofía como para psicología es que no puede entenderse la comprensión de la individualidad sino se enfoca o considera una génesis intersubjetiva, sin distinción inicial entre el yo y el otro. Esta relación “amniótica” es el fundamento del cómo se forma la individualidad humana. (Mansilla, Katherine 2013: 139 - 140).

812. La intencionalidad de la fenomenología, entendida como un “yo puedo” permite situar al cuerpo del niño en un proyecto motor...El niño no imita en el niño una acción; el niño imita el comportamiento del otro porque está buscando obtener los mismos resultados que aquel, esto implica pues, comprender que el individuo, desde sus primeros años de vida, es participe de la producción de las cosas del mundo cultural, con nuevas intencionalidades de hacer del mundo su mundo. Esto supone, en términos de antropología filosófica, pensar al humano como hacedor del mundo cultural en el que vive, en respuesta a lo que aprendido. El humano “no repite “lo aprendido, porque es capaz de interpretar este aprendizaje buscando un significado propio e inclusive distinto al de otros humanos. (Mansilla, Katherine 2013:140 - 141).

humana^{813,814} porque todo lo humano es inacabado⁸¹⁵, lo que da la impresión de un ser humano incompleto ⁸¹⁶ o siempre insatisfecho, en permanente apertura⁸¹⁷.

Con la idea de sonqo, queda claro que el mundo intersubjetivo es conocido, y construido, por el niño antes que el mundo objetivo⁸¹⁸, de manera similar a lo que Merleau-Ponty llama facticidad del individuo. La

⁸¹³. Para Merleau-Ponty no hay simplemente adecuación del niño a su entorno, lo que sucede con la forma de expresarse del niño que ya se sabe separado del vientre materno – dice Merleau-Ponty – es su capacidad de dar a lo sensible, su dimensión de “virtualidad”, es decir, de instituir a través de sus expresiones una forma particular de decir algo sobre el mundo, como no se ha dicho antes. El niño reorganiza lo sedimentado en su mundo para darle un nuevo tratamiento. La forma como el niño instituye el mundo también está presente en los adultos. (Mansilla, Katherine 2013: 119).

⁸¹⁴. Para Merleau-Ponty el niño se hace individuo, autónomo, libre motivado por la separación “físio-psicológica” del cuerpo de su madre. La individualidad en el niño es un movimiento y no un descentramiento del yo, como lo piensa la psicología. Hacernos individuos es buscar el equilibrio frente a nuestro nacimiento intersubjetivo. En efecto, nuestro nacimiento intercorporeo nos dice que el cuerpo humano, el individuo, es apertura y que nos mantendremos así a lo largo de nuestra vida. (Mansilla, Katherine 2013:144).

⁸¹⁵. Una síntesis que todo el tiempo está haciéndose, una obra que está siempre en curso, un individuo incompleto y sin embargo libre, una cultura inacabada...El individuo humano es, por tanto, una estructura histórica, pero esta historicidad no lo determina. Al contrario, solo desde su particularidad puede tomar conocimiento de que la historia lo traspasa, que vive en una perspectiva del mundo y que el mundo supone una multiplicidad de perspectivas. El individuo es un sujeto inacabado que vive en esperanza de sobrepasarse a sí mismo y en el proyecto personal de separarse del anonimato tanto natural como cultural en los que está inmerso. Desde esta visión, la libertad del individuo implica superar el punto de partida de nuestro nacimiento, el cual solo posible por la co-existencia, es decir, por la invitación de los otros a metamorfosear mi naturaleza. Pero, al mismo tiempo, implica transformar las experiencias histórico-culturales que me dan los otros en propias. Somos individuos que nacemos intersubjetivamente, nacemos y vivimos en relación con otro, desprendernos de ello es un trabajo incesante y permanente, un movimiento del cuerpo en el que la naturaleza y la cultura se mezclan. (Mansilla, Katherine 2013: 138).

⁸¹⁶. Lo que nos enseña nuestro cuerpo y el niño es que así como decimos que el individuo es incompleto, tenemos que comprender a la cultura como particular e inacabada, porque también está situada en este flujo temporal y dinámico que fluye entre lo instituido e instituyente, entre lenguaje sedimentado y palabra renovada, y solamente puede comprenderse en y desde su propia historia. (Mansilla, Katherine 2013:143).

⁸¹⁷. Hay en Merleau-Ponty una idea de individualidad como incompletitud y al mismo tiempo como apertura...la expresión se va construyendo en esta temporalidad, bajo distintos niveles y complejidades. (Mansilla, Katherine 2013:142).

⁸¹⁸. Estamos invitados por Merleau-Ponty a asumir la facticidad del individuo...Desde la facticidad, el mundo intersubjetivo es conocido por el niño antes del mundo objetivo y en este sentido, frente a ciertas metodologías educativas y terapias psicológicas contemporáneas, Merleau-Ponty podría relativizar el interés prestado a la inteligencia para enfatizar lo relacional y lo afectivo. (Mansilla, Katherine 2013:141).

individualización nace del proceso dialéctico motivado/motivo que orienta el accionar hacia un futuro, creando situaciones en función de un medio que es afectivo desde sus inicios⁸¹⁹. El niño y el individuo tienen interés por los sentimientos del otro ⁸²⁰. No son solo seres racionalistas.

Por la dialéctica del proceso instituido/instituyente, el individuo siempre está situado en un medio intersubjetivo, en unión con los hombres del pasado y del futuro (ancestros y descendientes futuros). Esta visión de temporalidad permite la interacción humana en un contexto histórico⁸²¹,

⁸¹⁹. La individualización nace de un motivo propiciado por otro (la madre) en el plano de lo sensible (la esfera primordial), y que solo podrá tener buen término si en la primera etapa de la vida “amniótica” el niño ha aprendido a tener seguridad sobre sus propias emociones. La filosofía y la psicología de la infancia pueden comprender mejor la génesis de la individualidad tomando en cuenta la noción de *Fundierung*, es decir, no pensar la relación de crecimiento y desarrollo desde una perspectiva causal (de sucesiones temporales), sino desde una perspectiva dialéctica entre el motivo y motivado, en la que este último hace comprender al anterior y en esa comprensión el motivo parece preexistir a lo motivado. En la relación de *Fundierung*, la síntesis que elabora el cuerpo propio, transforma las percepciones anteriores porque están direccionadas (intencionadas) a las percepciones futuras. De este modo, el cuerpo del niño, de cualquier individuo humano, a lo largo de la vida, está puesto en esta relación de *Fundierung*, transformando sus percepciones anteriores para construir las percepciones futuras. La síntesis perceptiva está referida por ello a un movimiento sin tregua del cuerpo, el cual tiene la tarea de encontrar su equilibrio con el mundo y esto lo hace expresando, creando o produciendo las situaciones en función de un medio que es, desde sus inicios, afectivo. (Mansilla, Katherine 2013:140).

⁸²⁰. Es clave entender que quiere decir Merleau-Ponty con “imitación afectiva”: esta es anterior a la imitación de los comportamientos. En otras palabras, contra toda la psicología racionalista (por ejemplo Piaget) que describe una fase egocéntrica en el niño en términos de pura interioridad intelectual (el niño como fuente constituyente de los objetos), para el fenomenólogo, el egocentrismo está insertado en la relación madre e hijo que Melanie Klein califica como absolutismo en la fase de lactancia. Jean Piaget y otros psicólogos racionalistas concluyen que el niño no es capaz de sentir empatía por otro en sus primeros años de vida. Para Merleau-Ponty, en cambio en el niño hay un interés por los sentimientos del otro, pero vividos de un modo distinto. (Mansilla, Katherine 2013: 84-85).

⁸²¹. Retomando el sentido dialéctico entre instituido e instituyente, el individuo se sitúa en un medio siempre intersubjetivo, que lo une con los hombres del pasado y con los del futuro. Merleau-Ponty dice que vivimos en una temporalidad siempre afectada por los otros, quienes nos ofrecen, en el mundo de la expresión sedimentada, el material para reanudar significados. En ese sentido, la existencia y, por lo tanto, la historia no pueden entenderse como la vida de individuos aislados del mundo, la existencia de los individuos se hace, deshace y rehace en el comercio con los otros hombres, sobre el fondo del medio histórico. (Mansilla, Katherine 2013: 124).

donde el hombre aparece como un ser que acumula⁸²², y enriquece lo anterior.

La comunicación intersubjetiva, que facilita la formación de la individualidad, se va haciendo mas compleja (gestos, palabras, etc.), apareciendo un lenguaje instituido y un lenguaje instituyente, que el niño tiene el poder de renovar y actualizar culturalmente⁸²³.

Para Merleau-Ponty un individuo es un “ser al mundo”, situado entre el anonimato natural y cultural en que vive⁸²⁴. Ubica las raíces de la cultura en la naturaleza u horizonte natural ⁸²⁵, donde la naturaleza humana se ha convertido en su naturaleza y es inseparable de la acción humana, que produce un mundo sensible y constituye un mundo cultural en un medio “transnatural” (la historia) ⁸²⁶. De esta manera Merleau-Ponty da un giro a la

⁸²². Merleau-Ponty afirma siempre la importancia primordial, para el desarrollo del niño, de la etapa de identificación con la madre. Esta afirmación se combina con la idea de que no hay en este desarrollo etapas sucesivas. Hay una permanencia de lo anterior en lo posterior y este se apoya sobre lo anterior y lo enriquece. (Mansilla, Katherine 2013: 88).

⁸²³. Se establece entonces una analogía entre la dialéctica del cuerpo habitual y el cuerpo actual con el lenguaje: existen dos lenguajes: uno instituido y otro instituyente. Nunca el lenguaje sedimentado culturalmente puede agotar el mundo, por eso la palabra instituyente tiene que reorganizar el lenguaje instituido e instituir un lenguaje renovado. Aquí, Merleau-Ponty sitúa al niño como productor del lenguaje instituyente: cada nuevo vocablo expresa un sentido propio, una fuerza afectiva propia. La palabra del niño es una apropiación cultural renovada. Entonces, así como en la dialéctica corporal, el vocablo pronunciado se sedimenta, se inscribe en la cultura y quien habla tiene el poder de actualizarlo, de darle un nuevo sentido. (Mansilla, Katherine 2013: 98).

⁸²⁴. Para Merleau-Ponty la noción de individuo se fundamenta en lo que él llama ser-al mundo. Esto es situar al individuo oscilando entre el anonimato natural y el anonimato cultural o social en el que vive. (Mansilla, Katherine 2013: 139).

⁸²⁵. Merleau-Ponty da a la cultura sus raíces en la naturaleza, como siendo la base fundamental, no pone a la naturaleza como objeto frente a la ciencia, sino a la “naturaleza primordial”, como fuente de productividad. En otras palabras, Merleau-Ponty ubica la cultura en un horizonte natural, en el que se desarrolla y actúa el hombre, recreando sus actos o expresiones en relación con otros hombres. (Mansilla, Katherine 2013: 118).

⁸²⁶. Precisemos por un momento la idea de la naturaleza. Si bien es cierto que Marx y Engels tomaron de Hegel, en algunas de sus declaraciones, la idea de dialéctica de la naturaleza, para Merleau-Ponty esta tendrá en el pensamiento de los dos autores una concepción distinta; es una naturaleza percibida por el hombre e inseparable de la acción humana, donde la producción es el fundamento del mundo sensible. Así, la sociedad aparece como una dimensión del ser humano: el lazo que une al hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, utiliza la naturaleza y proyecta en ella los instrumentos para su liberación,

idea de cultura, y propone la cultura en “doble dirección”, que a través de la intersubjetividad pone de manifiesto la individualidad ⁸²⁷, planteando una antropología basada en la individualidad⁸²⁸, que no puede pretenderse universal pues renueva permanentemente su entorno⁸²⁹.

Como puede apreciarse, a través de la ideas de yuyay-sunqu puede ubicarse puntos de encuentro con el pensamiento de Zubiri, Kant y Merleau-Ponty, por lo que puede ayudar a definir y enriquecer lo universalmente humano: Contribuye con evidencia para mostrar que en la vida humana existe un modulo sentimental y emocional como precondition

constituye un mundo cultural en el que “el comportamiento natural del hombre se ha convertido en humano...donde el ser humano no se ha convertido en un ser natural, su naturaleza humana se ha convertido en su naturaleza. Según Merleau-Ponty, no estamos con el materialismo histórico ante una filosofía del sujeto ni del objeto, sino ante una filosofía de la historia. El medio “transnatural” en que los hombres rehacen y producen su propia vida será la historia. (Mansilla, Katherine 2013: 109).

⁸²⁷. Lo dicho anteriormente permite a Merleau-Ponty dar un giro a la concepción de cultura. Si partimos de una propuesta empirista-culturalista, que asume al sujeto cognoscente como si fuera una colección de partes exteriores entre si y que no pueden tener la unidad supuesta en la idea de individuo, entonces la influencia cultural determinará al niño y no le dejara resquicio de expresión individual. En efecto, en la perspectiva del empirismo, el niño formaría parte de una consciencia colectiva perdiendo de plano su autonomía. La propuesta Merleau-pontyana parte de una concepción intersubjetiva a través de la cual comprenderíamos la cultura de “doble dirección”: por un lado permite la identificación de cada individuo hacia los otros (nuestra familiaridad en tanto cultura compartida) y a su vez muestra nuestra singularidad en la medida que nos distinguimos de una generalidad social, en la cual se han sedimentado los gestos: la institución de mi cuerpo hecho por mi pone de manifiesto mi individualidad. (Mansilla, Katherine 2013: 80).

⁸²⁸. El autor plantea una antropología basada en la particularidad, la individualidad, que tiene en su proyecto la renovación y cambio de su “horizonte de significados” acercándose a la diferencia, compartiendo elementos culturales que son desde un principio distintos entre cada cultura. (Mansilla, Katherine 2013: 96).

⁸²⁹. Los gestos se forjan al interior de la cultura y, por lo tanto, no pueden ser universales. El lenguaje no puede ser, entonces, plenamente traducido, así por ejemplo, “la mímica de la ira o del amor no es la misma para un japonés o un occidental” y sin embargo, esto no quiere decir que Merleau-Ponty caiga en un relativismo lingüístico y cultural. Lo que el autor busca mostrar es justamente el punto de apoyo, el “suelo” del cual partimos para comunicarnos y abrimos a otras situaciones, para mantenernos en la incesante reestructuración de nuestras propias percepciones. La cultura, como nuestros lazos familiares, es indeterminada y nunca condicionante, es estimulante y dinámica y por ello particular, nunca puede pretenderse que sea universal. El movimiento de la cultura es justamente el que hemos venido analizando con el cuerpo: una vez que se obtiene un equilibrio en la relación de sus movimientos con la oferta de lo sensible y de su propio proyecto, enseguida se supone su pérdida y su desgaste, al mismo tiempo que una nueva dirección. Nuevamente, entonces, vemos en la propuesta Merleau-pontyana un individuo que se apoya sobre la base de una cultura instituida, para “hacerse” dentro de este intercambio con otros y expresar una nueva o renovada interpretación de su propio entorno. (Mansilla, Katherine 2013: 92-93).

para la socialización⁸³⁰, así como las ligazones emocionales en la socialización⁸³¹,

Sin embargo, la particularidad de la idea de yuyay-sunqu es que no son una única dualidad, ni son solo un ejemplo de un patrón básico de oposiciones binarias como lo plantea Levi-Strauss⁸³², ⁸³³. Expresan que en el mundo, incluyendo el mundo personal, todo es pensado y expresado en términos de pareja, entendido no como oposición binaria sino como opuestos, pero simétricamente complementarios, como por ejemplo, las relaciones bipersonales al interior de una familia ⁸³⁴, que son importantes en la formación del tipo de personalidad en el proceso de socialización⁸³⁵.

Aunque un recién nacido depende de otros en su bienestar ⁸³⁶, su mente va construyendo su propio mundo⁸³⁷, va construyendo su “si

830. Existe una diversidad de evidencias que señalan un módulo sentimental y emocional para la vida humana, y este módulo, esta naturaleza humana, se torna una precondition para la socialización; sin ella, no se realiza el adecuado desarrollo social. (Elkin, Frederick 1989: 21).

831. Ligazones emocionales en la socialización. El aprendizaje de la conducta social no es sólo un proceso cognitivo, sino que está íntimamente ligado a los otros. Ya mencionamos que los lazos emocionales son necesarios para el desarrollo de la naturaleza humana, dado que el niño debe experimentar relaciones primarias a fin de poder identificarse con otras personas y desarrollar una seguridad psicológica básica. (Elkin, Frederick 1989: 39).

832. Levi-Strauss ve el patrón básico de toda categorización en las oposiciones binarias: todo concepto es complementado por una negación (hombre-mujer, pequeño-grande, viejo-joven, etc.) (Haller, Dieter 2011:53).

833. Cada uno de estos “grupos nosotros” implica un “grupo no nosotros” (Elkin, Frederick 1989: 40).

834. En una familia con un hijo hay tres relaciones bipersonales: padre-madre, padre-hijo, madre-hijo; en una familia de cinco personas hay diez relaciones bipersonales; en una familia de siete personas, veintiuna. (Elkin, Frederick 1989:59).

835. El tipo de personalidad se relaciona estrechamente con el proceso de socialización (Elkin, Frederick 1989:61)

836. La mente del niño no es una forma inmadura de la mente adulta, sino que el niño piensa en un mundo propio, un mundo peculiar, distinto del mundo del adulto. (Elkin, Frederick 1989: 29-30).

837. Status de edad y desarrollo de la independencia: Como recién nacido, tiene un status en el grupo. Se espera cierta conducta de él, y los otros modifican la propia de acuerdo a la suya...No está familiarizado con las normas sociales y depende de los otros para el cuidado y las decisiones concernientes a su bienestar. (Elkin, Frederick 1989: 30).

mismo”⁸³⁸, a través de tres etapas continuas; la preparatoria, el juego y el deporte ^{839, 840}, para saber si esta actuando como “se espera” ante los demás⁸⁴¹, como si el mismo se mirara de manera simétrica ante un espejo ⁸⁴², de manera similar a las simetrías en espejo que reportó Tristan Platt con el concepto de yanantin entre los Macha en Bolivia. Esta relación simétrica consigo mismo es muy importante para la socialización porque evidencia que se ha internalizado pautas de los grupos de los que es miembro⁸⁴³, e introduce la posibilidad de pensar que en la conformación del

838. Si mismo (self) es un concepto clave para explicar el desarrollo de la conducta de rol...En la teoría del rol es de mayor utilidad la acepción más limitada que le da George H. Mead; entiende que “si mismo” significa simplemente que una persona es el objeto de su propia actividad, pudiendo dirigir sus actos hacia si mismo del mismo modo que los dirige hacia los otros. (Elkin, Frederick 1989: 41).

839. El infante no tiene lenguaje ni “si mismo”. ¿Cómo llega a presentarse esta conciencia, cómo se desarrolla el “sí mismo”?...George Mead presenta una teoría. De acuerdo a ella, el “si mismo” se desarrolla en tres etapas continuas: la preparatoria, la del juego y la del deporte.

840. En la etapa preparatoria, el niño no posee la capacidad de ver su propia conducta. Imita acciones específicas...En la Segunda etapa el niño realmente juega roles específicos; relaciona las conductas con las que se identifica con status dados y sus expectativas...La etapa del deporte implica un mayor desarrollo. El chico se encuentra en situaciones en las que debe responder a las expectativas de varias personas al mismo tiempo...Consecuentemente, sobre la base de las relaciones y expectativas de grupo llega a verse a sí mismo desde la posición del grupo, desde lo que Mead llama el otro generalizado...En suma, el niño aprende los roles y conductas socializadas mediante una combinación de técnicas, pero la dirección de su desarrollo depende, básicamente, de las reacciones de los otros y del desarrollo del “si mismo”. (Elkin, Frederick 1989: 42-45).

841. El “sí mismo” es básico para la teoría del rol. Para funcionar en la sociedad el niño debe saber cuál es la conducta que se espera de él en status tales como pasajero, invitado, espectador de cine, novio, primo y miembro del credo bautista. Debe ser capaz, mediante el lenguaje y la conversación consigo mismo, señalarse si está o no actuando con propiedad. Puede ensayar imaginativamente las posibles líneas de acción futura. Sólo viéndose a si mismo como un objeto puede saber cómo controlar, guiar y juzgar su propia conducta y actuar de acuerdo a las expectativas de los otros. (Elkin, Frederick 1989: 42).

842. Cooley, con anterioridad a Mead, acentuó de igual modo la reacción de los otros al tratar el “sí mismo-espejo” (looking-glass self)...El “sí mismo-espejo” (looking-glass self) no sólo nos ayuda a entender la conducta inmediata del niño, sino que tiene implicaciones de largo alcance para la personalidad. (Elkin, Frederick 1989: 43).

843. El superyó llega a ser particularmente importante para la socialización cuando los estándares que se internalizan están de acuerdo con las pautas de la sociedad circundante y de los grupos de los que el niño es miembro. Ello implica, en términos de la teoría del rol, que el niño ha desarrollado un sí mismo y aprecia sus propios sentimientos y conducta desde alguna posición externa. Aunque el superyó y el otro generalizado de Mead son ideas centrales de esquemas conceptuales completamente diferentes y de diferentes orígenes, ambos destacan la importancia de la interacción consigo mismo. (Elkin, Frederick 1989: 43).

individuo hay una relación en pareja “yo-sí mismo”, como elemento que contribuye a determinar roles y status.

Para el estudio de los conceptos de yuyay-sunqu es útil la teoría del rol porque se centra en los aspectos cognitivos y emocionales, pues asume que los seres humanos están motivados para actuar y crear relaciones afectivas⁸⁴⁴.

A nivel social, es errónea la idea que un individuo pertenece a una sola sociedad. En realidad pertenece a múltiples agrupaciones diferentes entre sí (familia, clan, casta, clase social, etnia, grupo étnico, género, etc.). En consecuencia, la interacción individuo – sociedad (“con toda la sociedad”) es solo un mito. Lo que existe son relaciones multilineales de individuos con individuos, facciones con facciones, grupos con grupos, ya sean de cooperación o conflicto, entre grupos diferentes o entre miembros diferentes de un mismo grupo⁸⁴⁵. Por tal motivo, es pertinente el modelo propuesto por Sorokin para el estudio de estos procesos históricos:

⁸⁴⁴. La teoría del rol se centra en los aspectos cognitivos y emocionales de la interacción en una sociedad pautada, tomando más o menos como un hecho cierto que los seres humanos están motivados para actuar y que pueden crear relaciones afectivas. El psicoanálisis, con su orientación clínica, se centra en el desarrollo de la personalidad individual, y acentúa especialmente el desarrollo y la significación de los lazos emocionales. La teoría del aprendizaje enfoca el proceso mediante el cual el aprendizaje, como tal, tiene lugar, independientemente de los ambientes y status particulares...Así, en cierto grado, cada teoría tiene una concepción diferente respecto a qué es lo importante en la socialización y cada una toma, por supuesto, o comenta, el problema central de las otras...Dado que la investigación sobre la teoría del aprendizaje se ha desarrollado mayormente mediante el trabajo de laboratorio, es por lo general más precisa y controlada que la teoría del rol o el psicoanálisis. (Elkin, Frederick 1989:53-54).

⁸⁴⁵. Analizados como es debido, estos y aun todos los casos de antagonismo entre el individuo y la sociedad resultan ser conflictos entre grupos diferentes o entre los miembros diferentes de un mismo grupo. Resumiendo, cualquiera que sea el ejemplo que escojamos de antinomia entre el individuo y la sociedad hallaremos que no se trata de un conflicto de un individuo con “toda la sociedad”, sino más bien de un conflicto de individuos con individuos o grupos entre sí. En lugar de la ficticia relación unilateral – individuo y sociedad -, tendremos una relación multilineal de individuos con individuos, facciones con facciones, grupos con grupos. Todas las efusiones dramáticas concernientes a la “tiranía de la sociedad sobre el individuo” y las relativas al “despotismo del individuo sobre la sociedad”, pertenecen al reino de la poesía y no a la ciencia social. (Sorokin, Pitirim 1966:490-492).

“Sus ecuaciones, según las cuales “X (proceso histórico) es función de una sola variable, Y (el grupo preferido, sea racial, religioso, económico, laboral, clase social, casta, Estado, familia o cualquier otro)”, deben ser reemplazados por la ecuación: “X (proceso histórico) es función de muchas variables, A,B,C,D,...N” (de todos los grupos uni y multivinculados con sus estratos correspondientes uni y multivinculados). (Sorokin, Pitirim 1966:493-494).

4.7 PERMANENCIAS, DISCONTINUIDADES Y TENDENCIAS DEL SISTEMA DE VIDA

En el proceso socio histórico de Ninamarca, con respecto al sistema cultural de crianza, se pueden apreciar las siguientes rupturas y continuidades:

1. Las características y denominaciones de las diferentes etapas del ciclo vital descritas por Guamán Poma para el Perú del Siglo XVI son distintas a las características del ciclo vital en Ninamarca para 1999. Sin embargo, continúan en el tiempo las siguientes ideas que ya están presentes en el Manuscrito de Huarochiri:
 - a. La idea de runa.
 - b. La idea de wawa.
 - c. La idea de yuyay y sunqu.

Y se han dejado de lado los ritos del warachico y rutuchico, conservándose el ritual del primer corte de pelo.

Tradicionalmente, en la cultura andina, la elección del nombre del hijo inscribía al niño en una historia mitológica (nombres bíblicos) o en el linaje familiar (nombres en homenaje a antepasados). Anclado en la lógica de la superación de los padres, el proceso actual de elección del

nombre parece más bien inscribir al niño en lo urbano y lo moderno. (Chagnollaud, Fanny 2013: 451).

2. En el sistema cultural de crianza de Ninamarka, las etapas de Wachacha y Llawimaqtacha se han perdido en la práctica social y vocabulario de los Ninamarkinos, para ser incorporadas dentro de lo que es la etapa de Hirqui. Lo que significa que ahora la etapa de hirqui dura más tiempo, prolongándose hasta la adolescencia (aproximadamente 13 a 14 años). Hace 15 o 20 años, estas etapas persistían y se caracterizaban por que las madres tenían que iniciar a sus hijas en el proceso de aprendizaje del hilado de lana y tejido del buytu. El varón era Llawimaqtacha porque el padre se ocupaba directamente de enseñarle los secretos y trucos del trabajo agrícola. En el mundo rural andino niños y niñas saben que ellos son útiles y necesarios para la sobrevivencia de sus familias (Oliart, Patricia; Ames, Patricia 1998: 34).
3. La presencia de los Maranathas promueve una serie de rupturas que transforman las formas de aprender a vivir juntos, así como las formas de aprender a ser runa en Ninamarka. Lo que pone en relieve que los procesos de naturaleza religiosa, así como las migraciones, facilitan los cambios en el proceso sociohistorico de formación de los seres humanos.
4. Entre las responsabilidades de la “warmi de” y el “qari de” se tiene:
 - a. El cuidado en la formación del yuyay del bebé, para lo cual le proveen de leche materna, buena alimentación y una serie de cuidados, tal como se lo señalan sus conocimientos ancestrales.
 - b. El cuidado del bebé cuando está enfermo. Si su bebe está enfermo debe identificar las causas de la enfermedad por los síntomas que presenta y en función a ello aplica los remedios para curarlo. Para ello, recurren en primer lugar a sus conocimientos ancestrales y experiencia práctica, pues no conocen la idea de

microorganismos ni los fundamentos de la medicina occidental. Muchas de las aplicaciones que reciben de la medicina occidental consideran que se dan “a la fuerza” y sin comprender cabalmente la naturaleza de las mismas.

El cambio es percibido como necesario en Ninamarka porque por el crecimiento demográfico, los recursos escasean y por tanto la forma de organización comunal ya no funciona. Consideran que los varones tienen más facilidad para adoptar nuevas ideas⁸⁴⁶.

La confrontación entre lo nuevo y lo viejo es permanente y dinamiza los cambios en Ninamarka. Los jóvenes ya no quieren ser como sus padres, y estos añoran volver a viejos tiempos⁸⁴⁷. Los waynas y sipas de la comunidad no están pensando igual que sus padres, donde el recurso tierras, ganado y pastos era fundamental para su economía. Cuando la población eran pocos, los recursos era más que suficiente para su subsistencia, en cambio ahora que el número de habitantes se ha incrementado, hay necesidad que los nuevos actores sociales, principalmente jóvenes, salgan a otros lugares y arreglárselas sobre la base

846 *“Los varones cambiamos más fácilmente sobre las creencias o de cualquier cosa. Los varones podemos cambiar más rápidamente porque vemos que las madres casi no entienden. Por ejemplo, hay una experiencia en mí. Yo soy promotor del club de madres, haciendo las asambleas en los debates e informes ellas no entienden, por más que les estoy diciendo una y otra vez ellas dificultan entender, es difícil de hacerlas entender. Ellas tampoco no pueden cambiar sobre sus creencias también. No entienden pues fácilmente, no pueden dejar su creencia fácilmente. En cambio, los hombres cuando vamos a los cursos de capacitación, a los intercambios de experiencias fácilmente podemos cambiar, cogemos otras ideas y de acuerdo a eso cualquier palabra entendemos, cualquier conocimiento traemos; en las madres no, el cambio en las mujeres es un poco difícil. Y obviamente ocurrían los hechos como los más viejos deseaban, porque eran menos en número, tenía las mejores tierras y pastos. Los recursos que les ofrecía la comunidad eran “suficientes”, Ahora que son casi 60 familias con más de 285 habitantes, los recursos escasean y por tanto la forma de organización comunal ya no funciona” (Daniel).*

847 *“Lo que pasa es que solo ese momento te van a decir gracias, y luego que pase todo eso no te van a tomar en cuenta para nada, te vuelves como un hombre común y corriente. Como la mayoría son hermanos y ya no vienen tampoco a la fiesta ellos simplemente dicen: “seguro por querer tomar trago es que se ha comprometido en eso”. Antes cuando todos eran católicos puros ahí sí había respeto y decían: “él es un hombre que ha hecho cargo, que se siente en la silla alrededor de la mesa”, así era considerado; ahora ya no toman en cuenta; como la comunidad se ha dividido en dos bandos, algunos son católicos y otros hermanos, ya no toman en cuenta.”*

de otras fuentes de trabajo dedicándose a otro tipo de actividades ⁸⁴⁸. Esta situación se ve reflejada cuando los comuneros que tienen y no tienen tierras de cultivo deben decidir la realización de trabajos comunales: tengan o no tierras de cultivo⁸⁴⁹, o para actividades importantes para la comunidad como la luz en Paucartambo. Lamentablemente, no todos vienen cumpliendo con estas labores pues consideran que las autoridades comunales debían realizarlas⁸⁵⁰ tocando su pututo⁸⁵¹, lo que es una manera sarcástica de expresarlo.

La asamblea general, que es la máxima autoridad de la comunidad, trata de encontrar consenso entre todos, de manera que los proyectos beneficien a la mayoría. Se trata de encontrar puntos de coincidencia e intereses comunes.

Finalmente, para ver los cambios que se vienen dando en la comunidad de Ninamarca, nos referiremos a tres aspectos. Como se muestra en la tabla que se presenta a continuación:

⁸⁴⁸ Para Mariano Mamani la experiencia migratoria significó una ruptura total que lo desprendió no sólo de la tierra donde nació, sino incluso de su entorno familiar más inmediato. No se trata, además, de un acto voluntario motivado por la búsqueda de progreso personal, sino que es entregado a unos compadres para que pueda sobrevivir. "Si me quedaba, moría", podría decirnos, pues, como veremos a continuación, ese es el futuro que, según él les espera a los campesinos que no salen de su pueblo...Realmente, yo creo que migrar es algo bueno porque en el campo ya no hay como vivir. Realmente, de lo que me acuerdo del campo cuando era niño, es que toda la gente, todos los campesinos, jóvenes, mujeres y niños, en el campo no tenían como vivir...Por eso han emigrado hacia las ciudades en busca de mejor porvenir para su familia...Así el gobierno de mayor apoyo a la agricultura, no se va a poder salir de la pobreza o de la miseria, porque en la actualidad el campo se encuentra muy abandonado. Las tierras ya no producen y los campesinos se están muriendo, allí no pueden hacer otra cosa. En cambio, cuando uno migra a la ciudad, puede hacer lo que sea, desde lavar un carro, vender periódico. Aquí puedes ganarte el sustento porque hay varias formas de ganarse la vida. En el campo no, solamente la agricultura y creo que por eso los campesinos están destinados a morir en su pobreza. (Nieto, Luis; Fernández, Inés 1997: 27-28).

⁸⁴⁹ *"Si eres empadronado, tengas o no tengas terrenos tenemos que ir a trabajar"*.

⁸⁵⁰ *"Ellos, las autoridades pues que hagan como sea, tocando su q'ipa o pututo"*.

⁸⁵¹ Espondilus o "pututo" que aún se usa en algunas comunidades, sirve para convocar a los comuneros concurran a las faenas o asambleas.

Cuadro 18: Cambios, permanencias y tendencias

ANTES	AHORA	TENDENCIAS
Las obligaciones de parentesco en la familia consanguínea y extensa eran más fuertes.	Debilitamiento de estas obligaciones, surgen conflictos.	Las obligaciones de parentesco serán más débiles y se concentrarán solo en torno a la familia nuclear.
Endogamia, prohibición del incesto y residencia patrilocal; mecanismos de control comunal.	Tipo exogámico de matrimonio, el control y ejercicio de poder comunal disminuyen y se debilitan.	Matrimonio exogámico, residencia neolocal, surgirán otros tipos de control social y político.
Organización comunal relativamente fuerte. Decisión en asambleas para organizar el trabajo mediante faenas, también las fiestas patronales.	La organización comunal se debilita. Tendencia al beneficio grupal e individual.	En el futuro, sus líderes más probos serán quienes encabezan y representan a la comunidad y, ésta tiene mecanismos para hacerlo.

FUENTE: elaboración propia en base a datos recolectados.

Antes las obligaciones de parentesco con la familia consanguínea y extensa eran más fuertes, razón por la cual la celebración de las fiestas patronales a cargo del “misayuq”, los danzantes “qhapaq qulla” y el “Altarero” era la razón de ser de las personas. Estas obligaciones se van debilitando progresivamente, lo que se aprecia en las obras que se realizan en la comunidad a cambio del reparto de alimentos, lo que origina conflictos.

La tendencia es que esas obligaciones de parentesco se debilitarán más y se concentrarán solo en torno a la familia nuclear.

Por otro lado, la endogamia, la prohibición del incesto y la residencia patrilocal, que eran, mecanismos de control comunal, también se debilitan⁸⁵². En el momento histórico que atraviesa la estructura económico-social de Ninamarca, se da el tipo de matrimonio exogámico, donde el control y ejercicio de poder comunal aparecen debilitados. En el futuro la tendencia, es que el matrimonio será más exogámico, de residencia neolocal, y en el que surgirán otro tipo de control social y político; como en la actualidad está ocurriendo.

En la organización de la Fiesta de San Juan, también se expresan las tensiones propias de las permanencias, cambios y tendencias. La fiesta realizada en 1999 también fue por esfuerzo de toda la comunidad. Los responsables de la fiesta llamados Misayuq, Danzantes Qhapaq qulla y Altarero asumieron las responsabilidades por turnos. Ya para ese año, la fiesta incluida el cargo de Alcalde Vara comenzó a tambalearse como institución. Varios comuneros desean que deba desaparecer. Unos quieren seguir realizando otros no desean hacerlo⁸⁵³.

Francisco nos informa que la víspera de fiesta ha sido el domingo 5, el día central el lunes 6 y por último, el "kacharpari"⁸⁵⁴. Se expresa alegría y emoción desbordantes por haber concluido con las cosechas. Los del cargo actual "*recién están pasando*" dice una mujer. Las

⁸⁵² Aunque numerosos autores han sugerido que las comunidades andinas son endogamas (Cf. Mishkin 1946:442), no es éste el caso general. (Bolton, Ralph 2010: 72).

⁸⁵³ "*Esta fiesta debía llevarse a cabo el 24 de junio. Por la sobrecarga de trabajo en faenas en la comunidad, se ha decidido postergarlo para el domingo 5 de julio. Además, el del cargo de la misa Nazario no podía, no había alistado nada, tampoco había vendido sus cereales para financiar la fiesta. Nazario es el del cargo "misayuq". El otro carguyoq llamado Patricio a cargo de la danza, está presto hacerlo, incluso había una exigencia de su parte para realizarlo, como inicialmente se había comprometido*".

⁸⁵⁴ Despedida, último día de fiesta donde se agasaja a las cocineras, despenseras, servicios y visitantes en general.

puertas del cargo del "misayuq" (el de la misa), el de la danza de los "qhapaq qullas"⁸⁵⁵, están abiertas para todos los que quisieran ir, principalmente los católicos, dependen de uno si concurre o no, es decisión propia, posteriormente no hay lugar a reclamo. Estas actividades son motivo de controversia entre Maranathas y católicos. Los maranathas señalan que son considerados gente del diablo por desconocimiento y porque les corresponde sufrir al igual que Cristo ⁸⁵⁶. En abierta discrepancia con los maranathas, Mario expresa que creyentes y no creyentes deben buscar el bienestar y no la envidia, y se debe trabajar mientras llega el fin del mundo, que no se sabe cuando será⁸⁵⁷.

Otros aspectos donde se pueden percibir las tensiones entre cambios y permanencias son los siguientes:

- 1) Los padres tienen la preferencia que sus hijos sean varones. Consideran que una vez que sean jóvenes les defenderán y harán respetar a sus padres y hermanos. Si los hijos defienden a la familia y mejor si saben pelear, serán el orgullo de sus padres y las otras familias han de

⁸⁵⁵ Collabinos ricos, tipo de danza que se acostumbra en las comunidades alto andinas del sur del Perú.

⁸⁵⁶ *“Esas críticas a los maranathas han surgido cuando la religión protestante ha llegado a la comunidad, ahí se producen esas críticas. Piensan que todo se convertiría en algo extraño, piensan que los que pertenecen a la iglesia maranatha se pueden transformar en otras personas, por eso critican: “para qué entra a ese grupo evangélico, los maranathas son gente del mismo diablo”. Esas críticas los hacen llegar porque ellos no saben, si supieran siquiera una parte de las palabras de Dios no criticarían. Así era en los tiempos antiguos cuando nuestro señor Jesucristo estaba pregonando en este mundo, no le creían hasta le acusaban de ladrón y mentiroso. Es igual ahora en estos tiempos, a los que hablan mal de Jesucristo, acusan y critican e, insultan y, ciertamente así dice en la Biblia: “quien me sigue a mí tienen que sufrir como yo”. Con las cosas que nos dicen nosotros no nos resentimos, al contrario, estamos contentos, así tienen que ser”.*

⁸⁵⁷ *“Los hombres piensan en este mundo que las cosas sean buenas y, ellos van a ser buenos y con las cosas que tienen ellos están contentos. En este mundo tenemos cosas suficientes hasta el momento que tenemos vida, algunos de los hermanos dicen pues, que “va a llegar el mundo de los gentiles, entonces ya no debemos trabajar”. Nosotros no decimos eso, de repente hay otras religiones, nosotros no sabemos cuándo y qué momento va a ser el fin del mundo. Hasta el momento que nuestro señor Jesucristo regrese, debemos trabajar en este mundo como sea, incluso a nuestros hijos debemos educarlos bien, un creyente debe demostrar muy bien a los demás, debe enseñarle a hablar bien; todas esas cosas, es decir, tanto creyentes y no creyentes deben buscar el bienestar, no ser envidioso, tener amor al prójimo; esas cosas serían buenas en este mundo para encontrar la riqueza de espíritu y el bienestar”.*

temerles: A sus padres ni siquiera hay que ofenderles. Por el tipo de matrimonio patrilocal que existe, las hijas han de ser llevadas a otros lugares, razón por la cual los padres no desean hijas, aunque esta tendencia está cambiando a ser indistinta. Las valoraciones del wayna y sipas deseables, van pasando al recuerdo de los más ancianos. La forma de matrimonio también va cambiando por el mismo hecho que las tierras son escasas, sus padres ya no pueden brindarles como ellos merecieron de los suyos cuando eran jóvenes, todo esto va reorientándose buscando otras alternativas que mejore la situación de las jóvenes parejas. Estos tampoco desean empadronarse en la comunidad, sino están pensando salir de la comunidad como lo están haciendo ahora las jóvenes.

- 2) El incumplimiento de las tareas escolares es muy frecuente. Los padres no saben leer y lo único que les dicen a sus hijos es: *"hagan la tarea"*. Algunos padres que pueden leer algo, se preocupan que los niños hagan sus tareas escolares. Lo que debe quedar claro es el hecho que las madres se preocupan más porque sus hijos hagan sus tareas, porque ella es quien va a recibir las recriminaciones más fuertes de la profesora. Por otro lado, el incumplimiento de las tareas en la chacra es asunto que tiene que ver el padre. En caso que no se haya hecho es castigado con paliza. El niño ante la posibilidad de recibir otro castigo tiene que cumplir con las tareas y suele recurrir a sus hermanos que le ayuden. La agresividad y violencia de los niños es causada porque sus padres les castigan físicamente debido que no les obedecen en tareas relacionadas a las actividades agropecuarias. Quisieran que estos niños internalicen en su mente de una buena vez, la idea de trabajo antes que jueguen como niños que son.
- 3) La negligencia en el pastoreo de los ganados vacunos y ovinos, sobre todo de estos últimos cuando son presa de los lobos es castigado físicamente. Los padres suelen echar la culpa por el hecho que los niños

se han dedicado a jugar y no a cuidarlos, razón por la cual prefieren que el pastoreo lo realicen las esposas.

- 4) Los padres quisieran ver a sus hijos como choferes o militares en el cuartel mas ya no como agricultores como ellos. Ellos mismos dicen los niños de hoy no saben siquiera saludar, se comportan como los ganados, porque consideran que saben tanto como los adultos. Los vestidos también van cambiando, igual las preferencias por los alimentos.

Similar situación se presenta en relación con el sistema sanitario, como se muestra a continuación:

- 1) En la comunidad de Ninamarca, el Centro de Salud de Viscochoni ha planteado la necesidad de identificar a dos compañeros promotores de salud campesinos y en adelante capacitarlos en salud general y otro especialista en partos. El de salud se ha desempeñado como tal, durante nueve años y el de partos durante más de seis. En efecto, han aprendido estas técnicas, aunque el resto de comuneros han mostrado su desconfianza. Estos "técnicos de salud" demandaban de la comunidad cosas que no podía satisfacer, como exceptuarlos de las faenas, ayudarles en sus labores agrícolas, reconocerles el tiempo perdido.
- 2) Los qharis reclaman algo que consideran injusto, luego del nacimiento de la wawa, por los montos pecuniarios cobrados por el centro de salud, se exponen que no les entreguen la tarjeta de control de vacunas y verse humilladas. Al parecer, sienten profundo rechazo por el personal y opinan que si no fuera por la cartilla que es importante para la inscripción en la Municipalidad no irían y lo dejarían así.

Por lo que, es posible considerar, que por diversos motivos, la racionalidad occidental no ha logrado destruir, reemplazar o transformar por

completo las estructuras mentales de la racionalidad andina ⁸⁵⁸, en lo que se refiere al desarrollo de valores y prácticas de crianza vinculados al ciclo vital. Siguiendo las comunidades andinas su propio proceso sociohistorico de supevrivencia y transformación⁸⁵⁹.

⁸⁵⁸La cultura andina actual no es la que se encontró a la llegada de los españoles, pero tampoco es occidental. Sigue siendo andina porque por su carácter abierto e incluyente ha pasado por procesos de adopción, apropiación, asimilación, recreación y reinterpretación de elementos y valores que han permitido la permanencia de lo propio y lo que ha tomado de lo exógeno para incorporarlo a su interioridad, fijando límites y distancias entre lo uno y lo otro. Por esta razón, la cultura andina se ha contextualizado con lo que acontece en el mundo. La resistencia no es pasadismo ni conservadurismo, sino es transformadora, viva y vigente. (García, Juan 2015: 121).

⁸⁵⁹ Hay una tradición cultural andina que sigue viviendo y que es transmitida de generación en generación mediante el mecanismo de una educación informal, sistemática y no escolarizada, la que sigue dándose, porque no decirlo, hasta nuestros días. (Gonzales y Galdo 1976: 193).

CONCLUSIONES

Iniciamos la investigación planteando la pregunta ¿De qué manera la cultura influye en el crecimiento y desarrollo de los niños en Ninamarca – Cusco?.

En base a nuestro material etnográfico, así como el análisis y discusión realizada, encontramos principalmente tres tradiciones culturales en Ninamarca, adicionalmente a la de Quispecancha, que interactúan de manera procesual:

1. El sistema cultural de crianza de la comunidad de Ninamarca andino, asociado al catolicismo.
2. El sistema cultural de crianza Maranatha, sistema externo que esta influenciando la sociedad y cultura de Ninamarca.
3. El sistema cultural de crianza occidental, ligado a la escuela y al centro de salud.

Como resultado de su interacción, se determina un proceso socio histórico muy complejo, que por fines académicos, consideramos configura un sistema cultural de crianza que influye en el crecimiento y desarrollo de los niños en dicha comunidad, en los siguientes términos:

A) CONTEXTO DEL PROCESO SOCIO-HISTORICO DEL SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA:

- a. En el proceso socio-historico de Ninamarca se evidencia un pasado aymara (Marka), Inka (Ayllu), Colonial (Partición) y Republicano (Comunidad) que contextualizan los sistemas culturales de crianza existentes en dicha comunidad y en los Andes en general.
- b. La idea de comunidad solo representa unidades pequeñas geográficamente bien delimitadas. Expresa fragmentación social y cultural. No contribuye a la conformación y construcción de entidades culturales mayores. No hay una etnia quechua como si ocurre en el caso de la etnia aymara.

B) EL HOMBRE COMO REALIDAD BIOPSIOSOCIOHISTORICOCULTURAL EN LOS SISTEMAS CULTURALES DE CRIANZA:

- a. En Ninamarca, el hombre es una realidad biopsicosociohistoricocultural, unitaria e indivisible, conformada por la interacción de múltiples parejas de relaciones que se expresan en múltiples identidades de acuerdo a los espacios culturales en los que se desenvuelve: yo-si mismo, recién nacido-madre, wawa-padre, wawa-hermano/a, warmi-qhari, yo-ancestros, madre-niño en gestación, etc. En los mundos andinos, la noción de pareja en el sentido que todo tiene su pareja es un principio estructurador de las estrategias colectivas y las practicas sociales. El hombre es un ser relacional y de relaciones, no solo de interacciones.
- b. En el proceso sociohistorico de conformación de los sistemas culturales de crianza, la cultura elige que conservar y que

desechar, así como que adoptar y adaptar, como mecanismo de construcción de la diversidad: Se deja de lado el rito del warachico, pero se mantiene el rito del primer corte de pelo. Se empiezan a adoptar nombres extranjeros para hijos de migrantes andinos, etc.

C) SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA EN LOS ANDES:

- a. Actualmente, el ciclo vital en Ninamarca está constituido por las fases de Wawa (Qulla wawa, Ñuñuq wawa, Puchu Wawa), Hirqui, Sipas y Wayna, Warmi y Qhari, Paya y Yuyak. Las fases de Wachacha y Llawimaqtacha, que eran las etapas en las que los padres les enseñaban las tareas agrícolas con mayor especificidad han perdido vigencia, para incorporarse dentro de la etapa de Hirqui, lo que está asociado al inicio de la vida escolar en esta fase del ciclo vital.
- b. Allin runa es el ideal de ser humano al que aspiran ser los ninamarkinos. El verdadero runa observa una conducta casi intachable en su hogar, en el trato con su warmi y sus hijos. Se han desempeñado como autoridades comunales y no han tocado los recursos de la comunidad, han realizado cargos comunales, tienen compadres y ahijados, etc.
- c. El crecimiento y desarrollo del yuyay y sunqu son la base del crecimiento y desarrollo del ser humano. El sistema cultural de crianza en Ninamarca se construye sobre la base de las concepciones de yuyay y sunqu. El yuyay es la base de la inteligencia o raciocinio, la habilidad, el pensamiento, la responsabilidad y la base de la buena convivencia. El sunqu es sentir, es inherente al carácter de las personas y a su capacidad de odiar o amar. El sunqu es fuente de plenitud o juicio, por lo que es interdependiente con el yuyay.

D) CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN EL SISTEMA CULTURAL DE CRIANZA

Los hechos descritos y presentados en esta investigación muestran que los conceptos de yuyay y sonqo, alrededor de los cuales se estructura el sistema cultural de crianza en Ninamarca - Cusco, se han conservado y se siguen transmitiendo de generación en generación, desde los antiguos peruanos hasta la actualidad, como soporte de la racionalidad andina y de su identidad, siguiendo su propio proceso socio histórico de supervivencia y transformación. La racionalidad occidental no ha logrado destruir, reemplazar o transformar las estructuras mentales de la racionalidad andina en lo que se refiere al desarrollo de valores y prácticas de crianza. Por tal motivo:

- A) Las categorías y conceptos médicos occidentales no afectaron, ni afectan, en esencia el proceso de crianza infantil, el mismo que mantiene la racionalidad andina.
- B) Tanto el crecimiento como el desarrollo son modelados por la cultura, a través de las fases del ciclo vital y las experiencias de socialización andina, que marcan el proceso de maduración social y cultural en todas las generaciones a pesar de los contextos cambiantes en el espacio, tiempo y estructura social.

Sin embargo, merece un estudio específico, la actuación del sistema cultural de crianza Maranatha, no solo para determinar sus efectos específicos, sino también para conocer la manera como esta estructurado y sus mecanismos de funcionamiento.

RECOMENDACIONES

El estudio de los sistemas culturales de crianza es un campo de investigación insuficientemente trabajado, sobre todo desde la perspectiva del mundo andino. Su estudio, debería permitir conocer y transformar el mundo social a través de:

1. El estudio mas profundo de los conceptos de yuyay y sunqu, en diferentes comunidades andinas, amazónicas o costeñas para:
 - a. Identificar la expansión e influencia de estos conceptos en los sistemas culturales de crianza existentes en el Perú.
 - b. Establecer las bases para identificar aquello que el mundo andino aporta al hombre universal, y aquello que lo particulariza.
 - c. Contribuir al diseño de programas que permitan satisfacer las necesidades físicas, psíquicas, sociales, históricas y culturales de los peruanos durante su ciclo vital.
2. Un mayor estudio del “mundo andino” y de lo “occidental”. La idea de “mundo andino” requiere ser reformulada para dejar de referirse a un grupo humano adscrito a un lugar (los andes), como si la cultura y el campo fueran geográficamente definidos. El dominio de pisos estratificados en los andes es una muestra que no existe un “mundo andino”, sino multiples mundos andinos, cada uno de los cuales debe

tener un trato equivalente por derecho propio. En el mismo sentido, lo “occidental” aún no está bien definido.

3. El estudio sobre el origen, características y transmisión de la cultura inka es un tema vigente, porque nos permitiera conocer las raíces de la cultura peruana.
4. Una mayor discusión para determinar si la dicotomía naturaleza-cultura debe ser reemplazada por modelos o sistemas naturaleza-cultura, que actúan de manera interdependiente y unitaria. Por ejemplo, la biología es inherente a toda actividad humana, y aunque no determina su actuación, no puede ser excluida de la cultura. En todo caso, se debe evaluar si es necesario un replanteamiento de la noción de naturaleza y cultura en antropología.
5. Dado que el ciclo vital no es un fenómeno inmutable y el número de etapas y su significado está pautado histórica y culturalmente. El aporte de la cultura andina, se centra en: 1) Cada etapa del desarrollo humano está asociada a procesos productivos y reproductivos de la vida en relación, así como a un adecuado equilibrio entre derechos y deberes en la vida en sociedad, 2) La pareja es la unidad social básica, y no el individuo. Esta característica de la cultura andina enriquece el debate teórico sobre desarrollo humano, porque el psicoanálisis, por su orientación clínica, se centra en el desarrollo de la personalidad individual, y Erikson, a partir de su experiencia con los Sioux, considera el desarrollo humano como producto de la interacción de múltiples factores externos e internos que confluyen en la interacción familiar, donde la crianza sería la forma en que el ethos del grupo es transmitido al infante. Según Erikson, los Sioux, al haber cambiado muy poco sus sistemas de enseñanza tradicionales, no se abrían asimilado esquemas occidentales, lo que explicaría que su personalidad y cultura cambiaron solo en parte. Por tal motivo, es necesario realizar más investigaciones interdisciplinarias sobre las ideas de sonqo y yuyay para una mejor comprensión del desarrollo humano en los andes.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACEVEDO CONDE, MARIA LUISA

1986 Los niños indígenas. En: Ensayos sobre ciclo de vida. Departamento de Etnología y Antropología Social. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

1986 La mujer en el trabajo rural, su participación en la producción. En: Ensayos sobre ciclo de vida. Departamento de Etnología y Antropología Social. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

ACEVEDO CONDE, MARIA LUISA; MOLINARI SORIANO, MARIA SARA

1986 El anciano indígena. En: Ensayos sobre ciclo de vida. Departamento de Etnología y Antropología Social. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

ALBERTI, GIORGIO; MAYER, ENRIQUE

1974 Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Perú problema 12. Instituto de Estudios Peruanos. Primera Edición. Lima, Perú.

ALBO, XAVIER; MAMANI, MAURICIO

1980 Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. En: Parentesco y matrimonio en los Andes. E.Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1980. Lima, Perú.

AMES, PATRICIA

2013 Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. En: Infancia y niños en las sociedades andinas contemporáneas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Tomo 42. N° 3, 42(3): 389 – 409.

ANDERSON, JEANINE

2013 Movimiento, movilidad y migración: una visión dinámica de la niñez andina. En: Infancia y niños en las sociedades andinas contemporáneas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Tomo 42. N° 3, 42(3): 453 – 471.

ANSION, JUAN

1998 La interculturalidad, reto de nuestros tiempos. En: Cuestión de Estado. N° 22, Marzo 1998. Instituto de Dialogo y Propuestas. Lima, Perú.

- 1990 Los principios de la educación familiar. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.
- 1990 Las perspectivas del pensamiento andino. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.
- 1990 La escuela como trampolín hacia fuera, dentro de una estrategia familiar de largo plazo. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

ARNOLD, DENISE Y.

- 1998 Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los andes. Tomo II. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. La Paz, Bolivia.
- 1997 Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes. Tomo I. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. 1997. La Paz, Bolivia.

ARROYO AGUILAR, SABINO

2006 Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales de poder en los Andes. Tesis para obtener el Grado de Doctor en Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Recuperado de: <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/2752>

AUGE, MARC

- 2014 El antropólogo y el mundo global. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.
- 2013 Futuro. Primera edición en España y Segunda edición en Argentina. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, Argentina.
- 2012 La comunidad ilusoria. Gedisa Editorial. Barcelona, España.
- 2007 El oficio de antropólogo. Sentido y libertad. Editorial Gedisa. Serie Cladema. Primera Edición. Barcelona, España.
- 2006 Los no lugares: Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Editorial GEDISA. Serie Cladema. Antropología. Barcelona, España.
- 2006 Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Tercera edición. Gedisa Editorial. Sevilla, España.
- 2004 ¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines. Gedisa Editorial. Serie Cladema. Barcelona, España.
- 1996 El sentido de los otros. Actualidad de la antropología. Paidós Básica. Primera edición. Barcelona, España.

AUGE, MARC; COLLEYN, JEAN-PAUL

2005 Qué es la antropología?. Paidós Studio 164. Barcelona, España.

BADIOU, ALAN

2014 Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”. En: ¿Qué es un pueblo?. Alan Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi, Huberman Sadri Khiari, Jacques Ranciere. Primera edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Eterna Cadencia Editora. Impreso en Argentina.

BARNOUW, VICTOR

1967 Cultura y personalidad. Biblioteca el tema del hombre. Ediciones Troquel. Buenos Aires.

BELAUNDE, LUISA ELVIRA

2014 Propuestas para la interculturalidad a partir del cuerpo, el género y la crianza en la Amazonia Peruana. En: ¿INDIGENISMOS, CIUDADANIAS? NUEVAS MIRADAS. Espinosa de Rivero, Oscar; Belaunde, Luisa Elvira. Serie Diversidad Cultural. Ministerio de Cultura. Lima, Perú.

BENNETT, LINDA A.; WOLIN, STEVEN J.; McAVITY, KATHARINE J.

1991 Identidad de la familia, ritual y mito: una perspectiva cultural de las transiciones en el ciclo vital. En: En: Transiciones de la familia.

Continuidad y cambio en el ciclo de vida. 1991. Amorrortu editores.
Buenos Aires. Argentina.

BERGIER, NICOLAS-SYLVESTRE

1854 Diccionario de Teología, 4. Recuperado de:
https://books.google.com.pe/books?id=X89QAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=BERGIER,+NICOLAS-SYLVESTRE+1854+Diccionario+de+Teolog%C3%ADa,+4&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwj_6s7YjP7RAhXG0SYKHciJAfcQ6AEIGDAA#v=onepage&q&f=false

BERTONIO JUAN LUDOVICO

1612 Vocabulario de la Lengua Aymara. Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A). La Paz, Bolivia. Recuperado de:
<http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/LudovicoBertonioMuchosCambios.pdf>

BOGGIO CARRILLO, CLARA

1968 Estudio del Ciclo Vital en Pamplona Alta. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Desco). Lima, Perú.

BOLTON, RALPH

2010 La vida familiar en comunidades andinas. Estudios antropológicos en la Sierra Sur del Perú. Editorial Horizonte. Primera edición. Lima, Perú.

- 2010 El proceso matrimonial qolla. En: La vida familiar en comunidades andinas. Estudios antropológicos en la sierra sur del Perú. Antropología y Etnología 10. Primera Edición. Editorial Horizonte. Lima, Perú.
- 2010 Explicando la exogamia andina: un modelo tentativo. En: La vida familiar en comunidades andinas. Estudios antropológicos en la sierra sur del Perú. Antropología y Etnología 10. Primera Edición. Editorial Horizonte. Lima, Perú.

BOLTON, CHARLENE; BOLTON, RALPH

- 2010 Técnicas de socialización entre los qolla. En: La vida familiar en comunidades andinas. Estudios antropológicos en la sierra sur del Perú. Antropología y Etnología 10. Primera Edición. Editorial Horizonte. Lima, Perú.
- 2010 El trabajo de niños en la sociedad andina. En: La vida familiar en comunidades andinas. Estudios antropológicos en la sierra sur del Perú. Antropología y Etnología 10. Primera Edición. Editorial Horizonte. Lima, Perú.

BOLTON, RALPH; BOLTON, CHARLENE

- 2013 Concepción, embarazo, y alumbramiento en una aldea qolla. En: Susto, coca y los efectos de la altura en la cultura andina. Estudio en la antropología de la salud y en la antropología psicológica. Antropología y Etnología 13. Primera edición. Editorial Horizonte. Lima, Perú.

BONNET, DORIS

2003 Argumentos para un enfoque global de la pediatría. Salud, crecimiento y desarrollo del niño. En: Miradas cruzadas en el niño. Un enfoque interdisciplinario para la salud, el crecimiento y el desarrollo del niño en Bolivia y Perú. Editores: Charles-Edouard de Suremain, Pierre Lefevre, Emma Rubin de Celis, Edgar Sejas. Instituto Frances de Estudios Andinos. Institut de Recherche pour le Developpment. Plural editores. Impreso en Bolivia.

BREMMER, JAN N.

2002 El concepto del alma en la antigua Grecia. Siruela. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?id=3NarBO57m9QC&pg=PA53&dq=phrenes&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjL05bTnZfZAhXJ61MKHWYP CXIQ6AEIKDAA#v=onepage&q=phrenes&f=false>

BURCHARD, RODERICK R.

1980 Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: un caso en los andes centrales del Perú. En: Parentesco y matrimonio en los Andes. E.Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1980. Lima, Perú.

BUTLER, JUDITH

2014 Apuntes sobre la libertad de reunión. En: ¿Qué es un pueblo?. Alan Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi, Huberman Sadri Khiari, Jacques Ranciere. Primera edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Eterna Cadencia Editora. Impreso en Argentina.

CABALLERO CALDERON, NELLY GRACIELA

S/D Patrones de crianza infantil. Pontificia Universidad Católica del Perú.
Lima, Perú.

CAMPO JUAN EDUARDO

2009 Encyclopedia of Islam. Infobase Publishing. Recuperado de:
https://books.google.com.pe/books?id=OZbyz_Hr-eIC&pg=PA479&lpg=PA479&dq=SUN+%22CRESCENT+MOON%22+STAR+EARLY+MUSLIM+AFRICA&source=bl&ots=eXppvIsXT7&sig=zJdc3x2-lbpWluPMvW9i1ZksboE&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjh-lqyxrXPAhXFMx4KHQ6NAmU4ChDoAQg1MAM#v=onepage&q=SUN%20%22CRESCENT%20MOON%22%20STAR%20EARLY%20MUSLIM%20AFRICA&f=false

CARTER, W.E.

1980 Matrimonio de prueba en los andes. En: Parentesco y matrimonio en los Andes. E.Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1980. Lima, Perú.

CARRASCO GUTIERREZ, ANA MARIA

1998 Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del norte de Chile. En: Chungara. Volumen 30, N° 1. Universidad de Tarapacá, Arica – Chile. Recuperado de:
<http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v30n1/art07.pdf>

CASAS NAVARRO, RAYMUNDO

2005 Introducción: Racionalidad en los Andes. En: Peña, Antonio; et. Al. 2005. La racionalidad andina. Editorial Mantaro. Primera edición. Lima, Perú.

CASO ALVAREZ, JESUS GUILLERMO; YAURI MATAMOROS, VALENTINA

2013 Literatura Quechua. Para la educación bilingüe, con especial énfasis en la tradición Anqara de Huancavelica. Universidad para el Desarrollo Andino “La primera universidad bilingüe del país”. Lima, Perú.

CAVAGNOUD, ROBIN; DE SUREMAIN, CHARLES-EDOUARD; LA RIVA GONZALES, PALMIRA

2013 Introducción. En: Infancia y niños en las sociedades andinas contemporáneas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Tomo 42. N° 3, 42(3): 323 – 332.

CHAGNOLLAUD, FANNY

2013 Socialización y aprendizajes infantiles en la cultura andina urbana de Ayacucho (Perú). En: Infancia y niños en las sociedades andinas contemporáneas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Tomo 42. N° 3, 42(3): 435 – 452.

CHAVEZ HUALPA, FABIOLA YVONNE

- 2004 Mamantin. El ciclo vital reproductivo de la mujer y el infante en los cronistas del siglo XVI – XVIII. Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

CIEZA DE LEON, PEDRO

- 2005 Crónica Del Peru. El Señorío de los Incas. Selección, Prólogo, Notas, Modernización del Texto, Cronología y Bibliografía Franklin Pease G.Y. Biblioteca Ayacucho. Venezuela.

CONSEJO EDITORIAL

- 2007 Editorial Infancia y Ciencia Social. En Infancia y Ciencia Social. Revista de la Maestría en Política Social con Mención en Promoción de la Infancia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Unidad de Post Grado. Año I, N° 1. Lima, mayo de 2007. Impreso en Perú.

CORREA, FRANCOIS

- 2010 Autonomía sociocultural y trabajo infantil indígena. En: Contribuciones a la Antropología de la Infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural. Maritza Díaz B. y Socorro Vasquez Editoras. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia.

CROMACK, ROBERT

- 1975 Relaciones entre el alimento y el ciclo vital en el grupo cashinahua. En: Revista del Museo Nacional – XLI. Pag. 423 – 432. Perú.

DAVID ALBERT JONES

- 2011 Angels: A very short introduction. OUP, Oxford. Oxford University Press. Recuperado de: https://books.google.com.pe/books?id=wYSKyHBUhZAC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

DE LA CADENA, MARISOL

- 1989 Cooperación y conflicto. En: Cooperación y conflicto en la comunidad andina, zonas de producción y organización social. Colección Mínima/15. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.
- 1985 La comunera como productora: trabajo de mujer por trabajo de hombre. En: Allpanchis N° 25, Año XV; Vol. XXI, Cusco 1985, pág. 3 – 15.

DE MORALES FIGUEROA, LUIS

- 1591 Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Pirú. En: Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas, de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias por Luis Torres de Mendoza. Recuperado de: http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QacRMC6U3HY_Jp2-Vci5PNQxcXe35dn16zn3ALxWNmNORCfrNA-KtvnZ0OsX5nE3xNSKS041_cZkc9c28ytUGnCSGZoRAwBkgPAAZqwSTKBlcsl5x_OvPI5s62EefszuKYUcIL2ji0gAGsFV6rLMx5cMnUZvO88

zdGMtO4M-

XjF1r9cEUneNBSv4_EWgNI3bc0w3WJqp0NVFw_FkAbl9IWgQIW73V
MHZsvkLXUZgn7oSrXDEfk9zBfZeuax0ONBUHKLFBGi2_PCVIqzS5N
mdYpR3SraCY8UiTSAFdwFg0YoIHOOZtRQ

DEPAZ TOLEDO ZENON

- 2015 La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí. Estudios Filosóficos. Colección Martín Adán. Primera Edición. Lima, Perú.
- 2005 Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional. En: Peña, Antonio, et. Al. 2005. La racionalidad andina. Primera edición. Lima, Perú.

DE ZUTTER, PIERRE

- 1994 Mitos del desarrollo rural andino. Segunda Edición. Breve biblioteca de bolsillo. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- 1990 El sistema educativo andino. En; La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

DIARIO OFICIAL EL PERUANO

- 1987 Ley General de Comunidades Campesinas. Ley N° 24656. Recuperado de: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/per20093.pdf>

DIAZ B. MARITZA

2010 Introducción. En: Contribuciones a la Antropología de la Infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural. Maritza Diaz B. y Socorro Vasquez Editoras. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogota. Colombia.

DIDI-HUBERMAN, GEORGES

2014 Volver sensible/Hacer sensible. En: ¿Qué es un pueblo?. Alan Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi, Huberman Sadri Khiari, Jacques Ranciere. Primera edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Eterna Cadencia Editora. Impreso en Argentina.

DUQUE PARAMO, MARIA CLAUDIA

2010 Las niñas y los niños, actores sociales investigando y construyendo saberes. En: Contribuciones a la Antropología de la Infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural. Maritza Diaz B. y Socorro Vasquez Editoras. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogota. Colombia.

EDITORIAL POTOSI

1958 Sapallai. Recuperado de:
https://books.google.com.pe/books?id=1o0SAAAAYAAJ&q=nina+marka&dq=nina+marka&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjez_zKwezNAhXGHR4KHWoiAXg4KBDRAQhKMAk

ELIAS NORBERT

- 1998 La civilización de los padres y otros ensayos. Compilación y presentación de Vera Weiler Profesora de la Universidad Nacional de Colombia. Colección Vitral. Grupo Editorial Norma. Editorial Universidad Nacional. Impreso en Colombia.
- 1998 Hacia una teoría de los procesos sociales. En: La civilización de los padres y otros ensayos. Compilación y presentación de Vera Weiler Profesora de la Universidad Nacional de Colombia. Colección Vitral. Grupo Editorial Norma. Editorial Universidad Nacional. Impreso en Colombia.
- 1998 Sobre los seres humanos y sus emociones: Un ensayo sociológico procesual. En: La civilización de los padres y otros ensayos. Compilación y presentación de Vera Weiler Profesora de la Universidad Nacional de Colombia. Colección Vitral. Grupo Editorial Norma. Editorial Universidad Nacional. Impreso en Colombia.

ELKIN, FREDERICK

- 1989 El niño y la sociedad. Paidós educador. Decima reimpresión. Buenos Aires, Argentina.

ELLEFSEN, BERNARDO

- 1989 Matrimonio y sexo en el incario. Enciclopedia boliviana. Editorial Los Amigos del Libro. Cochabamba, La Paz – Bolivia.

ENGLER WOLFGANG

- 1998 Conversación con Norbert Elias. En: La civilización de los padres y otros ensayos. Compilación y presentación de Vera Weiler Profesora de la Universidad Nacional de Colombia. Colección Vitral. Grupo Editorial Norma. Editorial Universidad Nacional. Impreso en Colombia.

ERIKSON, ERIK H.

- 2011 El ciclo vital completado. Edición revisada y ampliada. Paidós. Primera Edición. Tercera impresión. Impreso en España.

- 1980 Infancia y sociedad. Octava Edición. Ediciones Horme. S.A.E., Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.

ESPINOZA SORIANO WALDEMAR

- 1987 Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la Era del Tahuantinsuyo. Amaru Editores. Primera Edición. Impreso en Lima, Perú.

FEIXA, CARLOS

- 1996 Antropología de las edades. En: J. Prat & A. Martínez (eds). Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1996, pp. 319 – 335. Recuperado de: <http://server1.docfoc.com/uploads/Z2016/01/21/yhke4hnyI5/8b539449c834422b16c7db6d0f4744f2.pdf>

FERNANDEZ MARTORELL, MERCEDES

- 1997 Antropología de la convivencia. Manifiesto de antropología urbana. Catedra. Colección teorema. Madrid, España.

FIGUEROA, ADOLFO

- 1990 Situación actual del agro en la Sierra. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

FLORES GALINDO, ALBERTO

- 1988 Comunidades campesinas. Cambios y permanencias. Segunda edición. Centro de Estudios Sociales Solidaridad. Auspicio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Chiclayo, Perú.

FLORES OCHOA, JORGE

- 2005 Prólogo. En: Roca W. Demetrio. Cultura andina. Instituto Nacional de Cultura – Dirección Regional de Cusco. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Primera edición. Lima, Perú.

GALINDO TREJO, JESUS

- 2009 Arqueoastronomía en la América Antigua. Equipo Sirius. Recuperado de:

https://books.google.com.pe/books?id=uaC3jrlptfMC&pg=PT163&dq=%22reina+del+cielo%22+luna&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjBhq_62zRAhVli1QKHWr5Dh8Q6AEILjAE#v=onepage&q=%22reina%20del%20cielo%22%20luna&f=false

GALVAN, LAURA

S/D La importancia del agua en el mundo islámico (primera parte).
Recuperado de:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9bS4Od7XYOcJ:www.redislam.net/2012/01/la-importancia-del-agua-en-el-mundo.html+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=pe>

GARCIA MIRANDA, JUAN JOSE

2015 La racionalidad en la cosmovisión andina. Segunda edición. Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades. Fondo Editorial. Lima, Perú.

GARCILASO DE LA VEGA, INCA

S/D Comentarios Reales. Prólogo de Aurelio Miro Quesada.

GARR, THOMAS M., S.J.

1972 La familia campesina y el cosmos sagrado. En: Allpanchis 4. Ciclo vital en la familia andina. Revista del Instituto de Pastoral Andina. Cusco, 1972, Vol. IV.

GARRIDO MAYO, MARIA JOSE

- 2013 Antropología de la infancia y etnopediatría. En: Etnicex, 2013. Núm. 5, 53-63. Asociación Profesional Extremeña de Antropología (APEA). Recuperado de: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:2ui0JzFwe10J:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4761662.pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=pe>
- 2012 Etnopediatría en contextos virtuales. Un nuevo paradigma social y antropológico basado en la crianza respetuosa y su articulación en internet. Tesis Doctoral. Universidad de Extremadura. Departamento de Psicología y Antropología. Recuperado de: <http://dehesa.unex.es/handle/10662/144>

GIDDENS, ANTHONY; PHILIP W. SUTTON

- 2014 Sociología. 7ª Edición. Alianza Editorial. Impreso en España.

GODELIER, MAURICE

- 2014 En el Fundamento de las Sociedades Humanas. Lo que nos enseña la antropología. Primera Edición. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu Editores.

GOETSCHER, ANA MARIA

- 2009 Perspectivas de la Educación en América Latina. Flacso – Sede Ecuador. Recuperado de: https://books.google.com.pe/books?id=k6svGN6d_jgC&pg=PA121&dq=yuyay&hl=es-

419&sa=X&ved=0ahUKEwj28aH1vOfPAhXBFx4KHaVfBL04ChDrAQh
AMAc#v=onepage&q=yuyay&f=false

GOLTE, JURGEN

2001 Cultura, racionalidad y migración andina. Colección mínima. Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima, Perú.

GONZALES CARRE, ENRIQUE; GALDO GUTIERREZ, VIRGILIO

1976 Introducción al proceso de socialización andina. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Serie Tricentenario 1677 – 1977. Ayacucho, Perú.

GONZALES HOLGUIN DIEGO

1608 Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca. Lima, imprenta de Francisco del Canto.
Recuperado de: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>

GONCALVEZ, DEISY, FRANCO, FRANCISCO.

2009 De la niñez como noción cultural a las pautas de crianza. Notas para una antropología de la educación inicial. En: Anuario Grhial. Universidad de los Andes. Merida. Enero – Diciembre, N° 3, 2009. Pag. 69 – 104. Recuperado de: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/30874/1/articulo4.pdf>

GOLTE, JURGEN

- 1990 La racionalidad de la organización andina. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.
- 1980 La racionalidad de la organización andina. Segunda edición. Instituto de Estudios Peruanos. Colección mínima 9. Lima, Perú.

GONZALES DE OLARTE, EFRAIN

- 1990 Comunidades y campesinos. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

GOUGH, KATHLEEN

- 1995 El origen de la familia. En: Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Cuadernos Anagrama. Editorial Anagrama. Séptima edición. Barcelona, España.

GRILLO, QUISO, RENGIFO, VALLADOLID

- 1994 Crianza andina de la chacra. Proyecto andino de tecnologías campesinas (PRATEC). Lima, Perú.

GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE

1615 Nueva Cronica y Buen Gobierno. Recuperado de:
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/0/es/text/>

GUEVARA BAZAN, RAFAEL

1967 El inca Garcilasso y el Islam. Notas. BICC, XXII, 1967. Thesaurus. Tomo XXII. Número 3. 1967. Lima, Perú. Recuperado de:
http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/22/TH_22_003_137_0.pdf
f

GUREVICH AARON

1997 Los orígenes del individualismo europeo. La construcción de Europa. Critica. Barcelona, España.

HALLER, DIETER

2011 Akal-Atlas de Etnología. Ediciones Akal. Impreso en España.

HARRIS, OLIVIA

1985 Complementariedad y conflicto: Una visión andina del hombre y la mujer. En: Allpanchis N° 25, Año XV; Vol. XXI, Cusco 1985, pág. 17 - 42.

HARRISON REGINA

2014 Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650. University of Texas Press. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?id=gv7UAgAAQBAJ&pg=PA112&dq=sonqo&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwiu-ei0wefPAhWHkh4KHxlvChMQ6wEIUDAH#v=onepage&q=sonqo&f=false>

HERRERO PEREZ, NIEVES

S/D Reflexiones en torno al concepto de “hombre total” de Marcel Mauss. Universidad de Santiago. Recuperado de: https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/908/pg_050-059_agora5.pdf;jsessionid=58E14BC672640164DE4FD0095257F846?sequence=1

HIRSCH, MARTIN

2007 Kleiner Sprachführer für Südamerika: Deutsch - Quechua – Spanisch. Sebastian Hirsch Verlag. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?hl=es&id=pLcPAQAAMAAJ&dq=cunta+malaria&focus=searchwithinvolume&q=cunta+>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMATICA (INEI):

2016 Directorio Nacional de Municipalidades Provinciales, Distritales y Centros Poblados. Lima, Perú. Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1361/libro.pdf

ISBELL, BILLIE JEAN

- 1997 De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En: Arnold, Denise Y. Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes. Tomo I. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. 1997. La Paz, Bolivia.
- 1980 Estructura del parentesco y del matrimonio. En: Parentesco y matrimonio en los Andes. E.Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1980. Lima, Perú.

JACINTO PAZOS, PEDRO

- 2012 La idea de cultura desde las ciencias sociales en el Perú. Su redefinición en los ochentas del siglo pasado. En: Las nuevas ciencias sociales en el Perú: intelectuales, dilemas y avatares. Manuel Castillo Ochoa (Compilador). Primera edición. Universidad Ricardo Palma. Lima, Perú.

JAES FALICOV, CELIA

- 1991 Contribuciones de la sociología de la familia y de la terapia familiar al “esquema del desarrollo familiar”: análisis comparativo y reflexiones sobre las tendencias futuras. En: Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida. 1991. Amorrortu editores. Buenos Aires. Argentina.

KOGAN, LIUBA

- 1995 El amor o la reestructuración de la intimidad. En: El amor y sus especies. Liuba Kogan, Augusto Castro, Alejandro Ortiz, Carlos Cáceres, Ana Lydia Vega. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia

Universidad Católica del Perú. Colección temas en sociología N° 4.
Lima, Perú.

LAMBERT, BERNDT

1980 Bilateralidad en los andes. En: Parentesco y matrimonio en los Andes.
E.Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú.
Fondo Editorial. 1980. Lima, Perú.

LAPIEDRA, AURORA

1990 Roles y valores de la mujer andina. En: La escuela rural. Variaciones
sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela,
ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio
de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la
Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del
Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

1985 Roles y valores de la mujer andina. En: Allpanchis N° 25, Año XV; Vol.
XXI, Cusco 1985, pág. 43 - 63.

LA RIVA GONZALES, PALMIRA

2013 Watuchi. Enigmas y saberes infantiles en los Andes del Sur del Perú.
En: Infancia y niños en las sociedades andinas contemporáneas.
Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines. Tomo 42. N° 3, 42(3):
369 – 388.

LARRAIN B., HORACIO

- 1993 ¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas? En: Revista de Ciencias Sociales. Universidad Arturo Prat. Tarapoa, Chile. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/708/70800203.pdf>

LEINAWEAVER, JESSACA

- 2010 Agencia infantil y organización social y cultural del cuidado en Yauyos, Perú. En: Contribuciones a la Antropología de la Infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural. Maritza Diaz B. y Socorro Vasquez Editoras. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogota. Colombia.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

- 2013 Elogio de la antropología. Primera Edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El cuenco de plata. Buenos Aires, Argentina.
- 2012 La antropología ante los problemas del mundo moderno. RBA Pensamiento. Serie Filosofía. Primera Edición. Barcelona, España.
- 1995 La familia. En: Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Cuadernos Anagrama. Editorial Anagrama. Séptima edición. Barcelona, España.

LEWIS, BERNARD

- 2000 Las identidades múltiples de Oriente Medio. Primera Edición en castellano. Siglo Veintiuno de España editores. Madrid, España.

LINTON, RALPH

1962 Cultura y personalidad. Fondo de Cultura Economica. Mexico.

MADER, ELKE

1997 Waimiaku – Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar. En: Michael Perrin y Marie Perruchon. Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia. Biblioteca Abya-Yala N° 43. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.

MAJLUF ABUGOSH, ALEGRIA; OJEDA MERCADO, GIANCARLO

2006 Relación entre tradicionalismo y prácticas de crianza. En: Revista Psicológica Herediana. Universidad Peruana Cayetano Heredia. Año N° 1, N° 1. Mayo 2006. Lima, Perú.

MANARELLI, MARIA EMMA

1998 Relaciones interpersonales en el ámbito de la familia y la vida cotidiana. En: Cuestión de Estado. N° 22, Marzo 1998. Instituto de Dialogo y Propuestas. Lima, Perú.

MANSILLA TORRES, KATHERINE IVONEE

2013 La génesis del individuo en Maurice Merleau-Ponty. Un análisis fenomenológico de la primera infancia. Tesis para optar el grado de magister en filosofía. Escuela de Post Grado. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

MARIN CEBALLOS, MARIA CRUZ

S/D La religión de Isis en “las metamorfosis” de Apuleyo. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/653644.pdf>

MAYER, ENRIQUE; DE LA CADENA, MARISOL

1989 Cooperación y conflicto en la comunidad andina, zonas de producción y organización social. Colección Mínima/15. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

1989 Zonas de producción. En: Cooperación y conflicto en la comunidad andina, zonas de producción y organización social. Colección Mínima/15. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

MEJIA HUAMAN, MARIO

2005 La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina. En: Peña, Antonio, et. Al. La racionalidad andina. Primera Edición. Lima, Perú.

MONTOYA, RODRIGO

1990 ¿En busca de una identidad perdida para los quechuas y aymaras y comunidades nativas?. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

MORENO, JULIO

2002 Ser humano: La inconsistencia, los vínculos, la crianza. Libros del Zorzal. Buenos Aires. Argentina.

MURDOCK D.M.

2015 Los orígenes del Islam. Recuperado de:
<http://www.bibliotecapleyades.net/mistic/religionsplanetearth111.htm>

NASHAT, GUILTY; BECK, LOIS

2003 Women in Iran from the Rise of Islam to 1800. University of Illinois Press. Recuperado de:
https://books.google.com.pe/books?id=tLRem_ixfcEC&pg=PA218&dq=islam++androgynous&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjFwOaNz_7RAhWE6SYKHbeTD44Q6AEINDAE#v=onepage&q=islam%20%20androgynous&f=false

NELSON EA, SCHIEFENHOEVEL W, HAIMER F.

2000 Child care practices in nonindustrialized societies. Pediatrics. 2000 Jun;105(6):E75.

NIETO DEGREGORI, LUIS; FERNANDEZ BACA, INES

1997 Nosotros los cuzqueños. Visión de progreso del poblador urbano del Cusco. Centro de Educación y comunicación Guamán Poma de Ayala. Cusco, Perú.

NUÑEZ DEL PRADO, OSCAR

1970 El hombre y la familia: Su matrimonio y organización político social en Q'ero. Separata de la Revista Allpanchis Phuturinga. Cusco, Perú.

NUÑEZ DEL PRADO BEJAR, DAISY IRENE

1975 La reciprocidad como ethos de la cultura indígena. En: Allpanchis 4. Ciclo Vital en la Familia Andina. Revista del Instituto de Pastoral Andina. Vol. 4. Cusco, Perú.

OCHOA TORRES, CARLOS

2002 Comprender la primera infancia. Del modelo psicoanalítico a las teorías del desarrollo. En: Revista Transiciones: Revista de la asociación de psicoterapia de niños n° 4, 2002. Págs. 73 – 82. Lima, Perú.

O'HARA BELLINA, JESSICA

2006 Estilos de aprendizaje del niño andino del Sur del Perú: Un instrumento para su aproximación. En: Revista Psicológica Herediana. Universidad Peruana Cayetano Heredia. Año N° 1, N° 1. Mayo 2006. Lima, Perú.

OLIART, PATRICIA; AMES, PATRICIA

1998 Notas de Campo: El trato a los niños y niñas en la sierra rural. En: Cuestión de Estado. N° 22, Marzo 1998. Instituto de Dialogo y Propuestas. Lima, Perú.

ORTEGA SANCHEZ, CARLOS

2015 La mujer en el Corán: Una hermenéutica feminista. Universidad de Valladolid. Facultad de Filosofía e Historia. Grado de Historia. Recuperado de: https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/16416/1/TFG_F_2015_109.pdf.

ORTIZ RESCANIERE, ALEJANDRO

2001 La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los andes. Tercera Edición. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. Lima, Perú.

1995 Pobres y Ricos. La pareja en el mundo andino. En: El amor y sus especies. Liuba Kogan, Augusto Castro, Alejandro Ortiz, Carlos Cáceres, Ana Lydia Vega. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú. Colección temas en sociología N° 4. Lima, Perú.

1993 La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los andes. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial. Lima, Perú.

1989 La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. En Revista Anthropologica. Vol 7, Num 7. Departamento de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Recuperado de:
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/2067>

- 1988 La familia y la comunidad campesinas de las regiones altas. Características y tendencias. En: Revista Anthropologica. Vol. 6. Núm. 6. Departamento de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de:
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/10297>

OSSIO ACUÑA, JUAN M.

- 1992 Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima, Perú.

PANEZ ROSARIO

- 1989 Bajo el sol de la Infancia. Creencias y tradiciones en la crianza limeña. Primera Edición. Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Concytec. Lima, Perú.

PATRON, PEPI

- 1994 Entre la verdad y el error: Crianza y Filosofía. En: Revista Crianza. Año N° 2, N° 18. Pág. 10. Lima, Perú.

PAULA DE VIDA, ANDREA

- 2008 La creación del hombre y la mujer en el Corán. Y Él creo las parejas, macho y hembra. Recuperado de:
http://www.webislam.com/articulos/33723-la_creacion_del_hombre_y_la_mujer_en_el_coran.html

PAULSON, SUSAN

- 1998 Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. En: Revista Andina N° 32. Género y sociedad en los Andes. Año 16. N° 2. Diciembre 1998. Cuzco, Perú.

PEÑA, ANTONIO, ET. AL.

- 2005 La racionalidad andina. Editorial Mantaro. Primera edición. Lima, Perú.

PERSON, ETHEL

- 1994 La “construcción” de la femineidad: su influencia a lo largo del ciclo de vida. En: Mujeres por Mujeres, compilado por Moisés Lemlij. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1994 (62-83). Lima, Perú.

PINEDA, ROBERTO; GUTIERREZ DE PINEDA, VIRGINIA

- 1999 Criaturas de Caragabi. Indios Chocies: Emberaes, catíos, chamies y nianamaes. Editorial Universitaria de Antioquia. Primera Edición. Impreso en Colombia.

PINTO TAPIA BISMARCK

2008 Amor y personalidad en universitarios aymaras del Departamento de La Paz. Tesis Doctoral. Universidad de Granada. La Paz, Bolivia. Recuperado de: <http://hera.ugr.es/tesisugr/17658974.pdf>

PLATT, TRISTAN

1980 Espejos y Maíz; El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia. En: Parentesco y matrimonio en los andes. E. Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 1980. Lima, Perú.

PLAZA, ORLANDO

1990 Comunidades campesinas: organización social de la producción y desarrollo rural. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

POSNANSKY, ARTHUR

1937 Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes. Editorial "Renacimiento". Recuperado de:
https://books.google.com.pe/books?id=14kXAAAIAAJ&q=kjotsu%C3%B1i&dq=kjotsu%C3%B1i&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwj5yJCs0r_PAhWONx4KHbhaCTYQ6AEIODAG

PURIZAGA VEGA, MEDARDO

1991 El rito del nacimiento entre los incas. Universidad de San Martín de Porres. Lima, Perú.

RABAIN-JAMIN, J.

1989 Culture and early social interactions: the example of mother-infant object play in African and native French families . *European Journal of Psychology and Education*, 4, 295-305 . Google Scholar, Crossref

RADHAKRISHNAN, S.; RAJU P.T.

1993 El concepto del hombre. Estudio de Filosofía comparada. Breviarios. Fondo de Cultura Económica. México. Tercera Edición en español de la segunda en inglés. Segunda reimpresión.

RAHMAN AL-SHEHA, ABDUL

S/D La mujer en el Islam. Refutando los prejuicios más comunes. Recuperado de: http://www.way-to-allah.com/es/documentos/La_mujer_en_el_Islam2.pdf

RAZY, ÉLODIE

2007 Naître et devenir: anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali). *Société d'éthnologie*. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?id=LkdfeX->

[SIWAC&pg=PA45&lpg=PA45&dq=naitre+et+devenir+anthropologie+de+la+petite+enfance+en+pays+soninke&source=bl&ots=AiHhY1VgIM&sig=3GwLnB8l1HCP5VuRpaQusTlflzg&hl=es&sa=X&ved=0ahUKewj20pL14-rPAhUBdT4KHVoDD0MQ6AEIWDAl#v=onepage&q=naitre%20et%20devenir%20anthropologie%20de%20la%20petite%20enfance%20en%20pays%20soninke&f=false](http://www.siwac.com.br/pagina.php?pg=PA45&lpg=PA45&dq=naitre+et+devenir+anthropologie+de+la+petite+enfance+en+pays+soninke&source=bl&ots=AiHhY1VgIM&sig=3GwLnB8l1HCP5VuRpaQusTlflzg&hl=es&sa=X&ved=0ahUKewj20pL14-rPAhUBdT4KHVoDD0MQ6AEIWDAl#v=onepage&q=naitre%20et%20devenir%20anthropologie%20de%20la%20petite%20enfance%20en%20pays%20soninke&f=false)

REMORINI, CAROLINA

- 2013 Estudio etnográfico de la crianza y de la participación de los niños en comunidades rurales de los Valles Calchaquies septentrionales (noreste Argentino). En: En: Infancia y niños en las sociedades andinas contemporáneas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Tomo 42. N° 3, 42(3): 411 – 433.
- 2013 Estudios etnográficos sobre el desarrollo infantil en comunidades indígenas de América Latina: contribuciones, omisiones y desafíos. En: Perspectiva, Florianópolis, v. 31, N° 3, 811 – 840, SET/DEZ. 2013. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795X.2013v31n3p811/27728>

RENGIFO VASQUEZ, GRIMALDO

- 2006 Concepción andina sobre la niñez. Ser wawa en los andes: Aproximaciones. En: Qinasay, Revista de Educación Intercultural Bilingüe. N° 4. Junio 2006. Pag. 175 – 180. Universidad Mayor de San Simón – Cochabamba, Bolivia.

- 2003 La crianza en los Andes. A propósito de Freire. En: "La enseñanza es estar contento". Educación y afirmación cultural andina. PRATEC. Primera edición. Lima, Perú. Recuperado de: <http://www.pratecnet.org/pdfs/Enseanzaestarcontento.pdf>

REQUENA, MARIA DOLORES Y SAINZ, PALOMA

- 2009 Didáctica de la educación infantil. Editex. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?id=cles9VbMjm4C&pg=PA77&dq=rousseau+infancia&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwj24vC5y9bYAhWJl-AKH6sBKoQ6AEIJTAA#v=onepage&q=rousseau%20infancia&f=false>

ROCA W., DEMETRIO

- 2005 Ciclo vital del hombre en la Pampa de Anta, Cusco. En: Roca W. Demetrio. Cultura andina. Instituto Nacional de Cultura – Dirección Regional de Cusco. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Primera edición. Lima, Perú.
- 2005 Cultura andina. Instituto Nacional de Cultura – Dirección Regional de Cusco. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Primera edición. Lima, Perú.

ROCHABRUN S., GUILLERMO

- 1993 Socialidad e individualidad. Materiales para una sociología. Segunda edición. Fondo editorial. Pontificia Universidad Católica de Perú. Lima, Perú.

RODRIGUEZ OCAÑA ESTEBAN

- 1993 Por la salud de las Naciones. Higiene. Microbiología y medicina social. Ediciones Akal. Recuperado de:
https://books.google.com.pe/books?id=x_4UTmzp3DcC&pg=PA8&dq=%22policia+medica%22+frank&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwidgrjS0dbYAhVPMd8KHXmsDXcQ6AEIUzAJ#v=onepage&q=%22policia%20medica%22%20frank&f=false

RODRIGUEZ PASCUAL IVAN

- 2007 Para una sociología de la infancia: aspectos teóricos y metodológicos. Centro de Investigaciones Sociológicas. Colección Monografías Número 245. Primera Edición. España.

ROMAN DE SILGADO, MANUEL

- 1990 Ciclo vital en las comunidades andinas. En: La escuela rural. Variaciones sobre un tema. Compiladora. Carmen Montero. Proyecto, escuela, ecología y comunidad campesina. Ministerio de Agricultura, Ministerio de Educación, FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, COTESU (Cooperación Técnica del Gobierno de Suiza). Lima, Perú.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, MARIA

- 2015 Historia del Tahuantinsuyu. Instituto de Estudios Peruanos. Recuperado de:
<https://books.google.com.pe/books?id=1WhKCgAAQBAJ&pg=PT41&d>

q=ayar+cachi+piedra&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwjMi-
blsdjPAhUCIx4KHaB0CuI4ChDrAQggMAE#v=onepage&q=ayar%20c
achi%20piedra&f=false

2001 Pachacutec Inca Yupanqui. Instituto de Estudios Peruano.

Recuperado de:

<https://books.google.com.pe/books?id=FvP2HALnqiYC&pg=PA34&dq=hermanos+ayar&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwIU28v2hcDPAhXGFR4KHYYOgBz8Q6AEITAB#v=onepage&q=hermanos%20ayar&f=false>

RUBIN DE CELIS, EMMA; PECHO, IRIS; DE SUREMAIN, CHARLES-
EDOUARD.

2013 Representaciones y significados de la salud infantil en el Perú. En: Miradas cruzadas en el niño. Un enfoque interdisciplinario para la salud, el crecimiento y el desarrollo del niño en Bolivia y Perú. Editores: Charles-Edouard de Suremain, Pierre Lefevre, Emma Rubin de Celis, Edgar Sejas. Instituto Frances de Estudios Andinos. Institut de Recherche pour le Developpment. Plural editores. Impreso en Bolivia.

SALAZAR-SOLER, CARMEN; LESTAGE, FRANCOISE

1998 Grupos de edad en la visita de Huánuco. En: Arnold, Denise Y. Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los andes. Tomo II. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. 1998. La Paz, Bolivia.

SANCHEZ GARRAFA, RODOLFO; VALDIVIA RIVERA, GUSTAVO

- 1994 Socialización infantil mediante el juego en el sur andino. Estudio de casos en diez comunidades campesinas de Andahuaylas. Fundación Bernard Van Leer – Ministerio de Educación. Proyecto de innovaciones pedagógicas no formales. Documento de Trabajo. Lima, Perú.

SANTA MARIA JUAREZ, LUIS ALBERTO

- 2016 Musulmanes Turcos y Mandinka en la Fundación del Imperio de los Inkas. Lima, Perú.

SANTILLAN, LAURA

- 2009 Antropología de la crianza: la producción social de “un padre responsable” en barrios populares del Gran Buenos Aires. En: *Etnográfica* [Online], vol. 13 (2) | 2009, Online desde 16 Maio 2012, consultado em 06 Janeiro 2017. URL: <http://etnografica.revues.org/1320>; DOI : 10.4000/etnografica.1320

SARAVIA, PILAR

- 1985 Familia campesina andina y la reproducción biológica, un estudio de caso en los andes centrales. En: *Allpanchis* N° 25, Año XV; Vol. XXI, Cusco 1985, pág. 65 - 80.

SMALL M. F.

- 1999 Nuestros hijos y nosotros. Ediciones B. Argentina, Buenos Aires.

SOROKIN, PITIRIM A.

1966 Sociedad, cultura y personalidad, su estructura y su dinámica sistema de sociología general. Tercera edición. Cultura e Historia. Aguilar. España.

SPEEDING P., ALISON

1997 Investigaciones sobre género en Bolivia: Un comentario crítico. En: Arnold, Denise Y. Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes. Tomo I. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. 1997. La Paz, Bolivia.

SUPER, CHARLES M.; HARKNESS, SARA

1986 The Developmental Niche: A Conceptualization at the Interface of Child and Culture. International Journal of Behavioral Development. First Published December 1, 1986

TENTORI, TULLIO

1980 Antropología cultural. Editorial Herder. Barcelona, España.

UGARRIZA CHAVEZ, NELLY

2002 Sistemas de creencias sobre la crianza infantil y el rendimiento escolar en familias peruanas inmigrantes. En: Revista del Departamento Académico de Psicología. Universidad Ricardo Palma. Facultad de Psicología. Año N° 3, N° 1. Pág. 38 – 44. Lima, Perú.

VALDERRAMA, RICARDO F.; ESCALANTE G., CARMEN

- 1998 Matrimonio en las comunidades quechuas andinas. Volverse pareja, hacerse mujer, pedir la mano, preguntar a la mujer. En: Arnold, Denise Y. Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los andes. Tomo II. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. 1998. La Paz, Bolivia.
- 1997 Ser mujer: Warmi kay. La mujer en la cultura andina. En: Arnold, Denise Y. Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes. Tomo I. Biblioteca de Estudios Andinos. ILCA/CIASE Research Series N° 28. 1997. La Paz, Bolivia.

VAN DE WALLE, ETIENNE; RENNE ELISHA P.

- 2001 Regulating Menstruation: Beliefs, Practices, Interpretations. University of Chicago. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?id=oeZtqkUc0foC&pg=PA163&dq=moon+mandinka&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwji1aTk3PzRAhUIWSYKHQwKB6kQ6AEIKDAC#v=onepage&q=moon%20mandinka&f=false>

VAN DER BERG, HANS; SCHIFFERS, NORBERT

- 1992 La cosmovisión aymara. Biblioteca andina. UCB/Hisbol. La Paz, Bolivia.
- 1992 La religión aymara. En: La cosmovisión aymara. Biblioteca andina. UCB/Hisbol. La Paz, Bolivia.

VARGAS HERNANDEZ, JOSE G.

2007 La culturocracia organizacional en Mexico, Edición electrónica gratuita. Texto completo en www.eumed.net/libros/2007b/ 301

VARGAS, JAVIER

1988 Matrimonio, familia y propiedad en el Imperio Incaico. Contribución al estudio de la historia del derecho peruano. Colegio de Abogados de Lima. Lima, Perú.

VERNET, JUAN

2009 El Corán. Penguin Clasicos. Barcelona, España.

VIDELA, MIRTA

1997 Maternidad. Mito y realidad. Segunda edición. Nueva visión. Buenos Aires, Argentina.

VIVANCO FLORES, CARLOS A.

1975 El matrimonio indígena. En: Allpanchis 4. Ciclo Vital en la Familia Andina. Revista del Instituto de Pastoral Andina. Vol. 4. Cusco, Perú.

WEBER, MAX

2004 La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Recuperado de:

<http://medicinayarte.com/img/weber-max-la-etica-protestante-y-el-espiritu-del-capitalismo.pdf>

WHITING, BEATRICE BLYTH; WHITING, JOHN W.M.

1975 Children of Six Cultures. A Psycho-Cultural Analysis. Harvard University Press. 273 pag.

WHITING, JOHN; IRVIN L. CHILD, WILLIAM W. LAMBERT

1966 Field Guide for a Study of Socialization. New York. Wiley. 176 pag.

WHITING, JOHN WESLEY MAYHEW

1941 Becoming a Kwoma: teaching and learning in a New Guinea tribe. Published for the Institute of Human Relations by Yale University Press, 1941. xix, 226 p., plates: ill.
<http://ehrafworldcultures.yale.edu/ehrafe/citation.do?method=citation&forward=browseAuthorsFullContext&id=oj13-001>

WILSON SANCHEZ, GALO

S/D Memorias de un grano de café. Valencia, España. Visión Net.
 Recuperado de:

https://books.google.com.pe/books?id=GXQVsYQdPZgC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

ZAMALLOA GONZALES, ZULMA

1972 Ciclo vital en Sayllapata. Estudio de la cultura campesina del Distrito de Sayllapata. Provincia de Paucartambo, Cusco. En: Allpanchis 4. Ciclo Vital en la Familia Andina. Revista del Instituto de Pastoral Andina. Vol. 4. Cusco, Perú.

ZEMPLENI, A. AND J. RABAIN

1965 L'enfant nit ku bon. Un tableau psychopatologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Senegal. Psychopatologie africaine 1, N° 3: 329-441.

ZUBIRI, XAVIER

1991 Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad. Cuarta Edición. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. España.

ZUIDEMA, R.T.

1980 Parentesco Inca. El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica. En: Parentesco y matrimonio en los Andes. E.Mayer, R. Bolton Editores. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1980. Lima, Perú.

ZULOAGA, ELSA; ROSSEL, ALEJANDRA; SORIA, LAURA

1993 Los niños del Perú. Pautas y prácticas de crianza. DESCO/UNICEF. Lima, Perú.

ZUROB DRECKMANN CAMILA ALEJANDRA

S/D TA´AKU POKI Cambio y continuidad en las estrategias de crianza
Rapa Nui: Un acercamiento a la transmisión en diferencia. Memoria
para optar el título de Antropóloga Social. Universidad de Chile.
Recuperado de: http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2009/cs-zurob_c/pdfAmont/cs-zurob_c.pdf