



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Literatura

El sujeto andino de poder en el testimonio de la partera

Marcelina Núñez

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciada en Literatura

AUTOR

Tania Edith PARIONA ICOCHEA

ASESOR

Dr. Rufino Gonzalo ESPINO RELUCÉ

Lima, Perú

2011



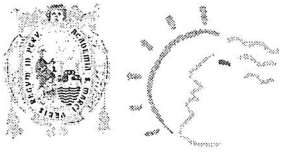
Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<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

Pariona, T. (2011). *El sujeto andino de poder en el testimonio de la partera Marcelina Núñez*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Literatura]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Av. Venezuela 3400 • Ciudad Universitaria • Pabellón de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Centrales Telefónicas: 452-4641 • 619-7000 • Telefax: 619-7000 (2809)
E-mail: decanolef@unmsm.edu.pe • Web: <http://www.letras-unmsm.edu.pe> • Lima - Perú



ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN LITERATURA

Reunido el Jurado en el Repertorio Bibliográfico de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Ciudad Universitaria, el día viernes 21 de octubre 2011 a las trece y treinta horas, integrado por los Profesores, Mauro Mamani Macedo, Guissela González Fernández, Manuel Larrú Salazar y Gonzalo Espino Relucé después de la exposición del Graduando, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste se retiró a deliberar y acordó calificar la tesis: **“El sujeto andino de poder en el testimonio de la partera Marcelina Núñez”** con la nota de:

dieciocho (18) sobresaliente

Después de calificada, se comunicó a la Graduanda la nota obtenida. El Presidente del Jurado recomienda a la Facultad de Letras y Ciencias Humanas el otorgamiento del Título de Licenciado en Literatura al bachiller **Tania Edith Pariona Icochea**.

Concluido el acto académico a las quince horas, firman la presente acta por cuadruplicado.

Dr. Mauro Mamani Macedo
Presidente Jurado
Auxiliar T.C.

Lic. Guissela González Fernández
Jurado Informante
Auxiliar T.C.

Lic. Manuel Larrú Salazar
Jurado Informante
Asociado D.E.

Dr. Gonzalo Espino Relucé
Jurado Asesor
Principal T.C.

Con amor y gratitud a mis padres,
Walter y Georgina,
y a mi hermano Ernesto, mi primer maestro,
sunquypa rurun.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1	
EL SUJETO ANDINO TESTIMONIAL Y LA SUBALTERNIDAD	12
1.1 Testimonio peruano andino	12
1.2 El testimonio peruano andino y el indigenismo	15
1.3 El testimonio peruano andino y los estudios de género	18
1.4 Voz femenina andina en el testimonio peruano	21
1.5 Testimonio y subalternidad	25
1.5.1 Marcelina Núñez y las trampas de la subalternidad	29
Capítulo 2	
CONTEXTO DE LA PRODUCCIÓN DEL TESTIMONIO	32
2.1 El trabajo etnográfico	33
2.2 Noción de contexto	34
2.2.1 El ambiente	34
2.2.2 Los participantes	36
2.2.3 El evento y las intenciones	37
2.3 Edición del testimonio	40
2.3.1 Secuencias	44
2.4 <i>Chaypaq cierto unanchawasqa kay umachayta.</i> Para ese conocimiento he sido tocada. Testimonio de la partera Marcelina Núñez .	45
Capítulo 3	
AUTOREPRESENTACIÓN DE MARCELINA NÚÑEZ	64
3.1 Rescatando el estilo de Marcelina Núñez	64
3.1.1 <i>Willakuy</i>	66
3.1.2 <i>Yachay</i> y <i>yachachiy</i>	70
3.2 Análisis del testimonio de Marcelina Nuñez	72
3.2.1 Saber andino y saber occidental en el testimonio de Marcelina Núñez	74
3.2.1.1 Marcelina Núñez, <i>warmi masiy</i>	80
3.2.2.2 Marcelina Núñez, <i>partera</i>	81
3.2.1.3 La partera y la vida	92
a. Reconocimiento de los bebes	94
b. El acomodo del bebe	95
c. Cuidado de la parturienta	96

CONCLUSIONES	99
BIBLIOGRAFÍA	102
ANEXOS	107

INTRODUCCIÓN

Cuando terminé la carrera de Literatura en San Marcos, quería acercarme a la importante labor que realizan mis padres en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, enseñando e investigando la Medicina Tradicional. Fue entonces que los estudios de Oralidad guiaron los inicios de esta investigación. Como explico en el capítulo dos, al iniciar el trabajo etnográfico no tenía bien definido el tipo de discurso o discursos que investigaría, buscaba relatos míticos, cuentos o historias, así como oraciones y cánticos. Esto me llevó a realizar muchas y diversas entrevistas a distintos curanderos y pacientes, incluso participé de rituales de cambio de suerte como baños de florecimiento y limpieza con el cuy, así como el ritual de la llamada del *apu*, en el que conocí al *apu Quriwillka* en una conversación que jamás olvidaré. En todos estos eventos, mis colaboradores y yo nos encomendamos a distintas divinidades de Ayacucho, por lo que espero, la suerte no ha de faltarme en mucho tiempo.

En este proceso de la investigación conocí a Marcelina Núñez que cuenta una historia sorprendente sobre su iniciación como partera, tema sobre el cual gira esta investigación. Núñez es además una excelente narradora, pues de los cuatro curanderos entrevistados, ella es la persona que tiene mejor planteado su relato y que gusta de

conversar y contar su historia. Al principio, no había reparado en que Núñez cuenta su vida, es decir da testimonio de lo que le ha ocurrido a ella y explica así su labor. Es por eso que al tratar de analizar las entrevistas como cuentos o relatos, se perdía la riqueza de la “palabra” de la partera. Cuando entendí que para abordar su discurso no debía evitar hablar de ella, comprendí que el testimonio era el género que mejor me acercaba al análisis de la historia de Marcelina. Fue así que, de las entrevistas en quechua, llegué a una edición en castellano del testimonio de la partera, el mismo que se centra en su saber tradicional – andino, y que he titulado: *Chaypaq cierto unanchawasqa kay umachayta. Para ese conocimiento he sido tocada. Testimonio de la partera Marcelina Núñez.*

Los estudios culturales son el soporte teórico general con el que se aborda esta investigación y más específicamente, los estudios subalternos desde una opción de pesamiento decolonial que Walter Mignolo (2010) expone en su ensayo “Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación decolonial”. El autor propone un desenganche de la colonialidad del saber (hacer-conocimiento) occidental; el mismo que, desde el Renacimiento en adelante, tiene a la teología y a la filosofía/ciencia como sus dos marcos cosmológicos que compiten entre sí, pero que colaboran cuando se trata de descalificar otras formas ajenas a sus principios y conceptos. Mignolo señala que estos dos marcos están anclados institucional y lingüísticamente en Europa occidental y en las lenguas modernas europeas e imperiales (el español entre ellas). Esta teo y ego-política del conocimiento, suponía un sujeto cognoscente transparente, apartado de lo que conoce, un observador neutral y desapegado, lo que conllevaba a una epistemología del *punto cero*. Además, esta forma de saber localizaba al conocimiento sólo en la

mente, dejando de lado el cuerpo y las “cualidades secundarias” (afectos, emociones, deseos, humillación, enojo, etc) en el proceso de conocer.

Ante este escenario, Mignolo asume una opción de pensamiento decolonial que parte del supuesto básico de que el conocedor siempre está implicado geo y corporalmente en lo conocido. El hacer-conocimiento asumiendo la opción decolonial debe provenir de las necesidades y experiencias locales procurando el *bien estar* de las poblaciones. En palabras del mismo autor: “El pensamiento decolonial presupone desengancharse (epistémica y políticamente) de la red del conocimiento imperial (teo y ego políticamente establecido) y de la administración disciplinaria”. (Mignolo: 37).

En los estudios de oralidad, algunos investigadores locales tienen propuestas similares a las de Mignolo. Es el caso de Vich y Zavala (2004), quienes proponen que los estudios de tradiciones orales y literaturas populares pueden contribuir a cambiar muchos presupuestos epistemológicos, estéticos y políticos construidos por la actual hegemonía de poder. Los autores explican que toda voz popular está mediada y nunca es pura y transparente, pues también el mundo popular reproduce poder. Los informantes reproducen una imagen de sí mismos que corresponde a sus propios intereses ideológicos. De manera más precisa, Espino Relucé (2003) propone en el libro *Tradición oral, culturas peruanas* una estrategia teórica de acercamiento a los textos de arte verbal sin carga colonial, esto implica que la importancia de los trabajos realizados radica en dar cuenta de los territorios culturales que elaboran el imaginario confuso y conflictivo del país. Vich, Zavala y Espino están de acuerdo en la importancia del trabajo de campo y la descripción detallada del evento, que haga evidente la edición del texto.

Al empezar la revisión bibliográfica encontré que el estudio del testimonio como género revela la subalternidad del testimoniante, quien no tendría voz, por ello sería necesaria la intermediación de un intelectual solidario. Si este subalterno hablara, revertiría nuestra noción de saber, de conocimiento, que constituye en hegemónica a la racionalidad occidental. Sin embargo, Marcelina tiene una historia de éxito y no se siente disminuida por sus carencias del saber oficial. Es así que en el análisis del testimonio se puede observar que, en efecto, hay una crítica del saber occidental-oficial.

La investigación procura demostrar a través del testimonio que existe un sujeto andino que ejerce poder, este sería en términos generales el curandero o chamán, y más específicamente, la partera, pues su labor es fundamental en el proceso del advenimiento de la vida.

La hipótesis general formulada fue: Marcelina Núñez es un sujeto andino que basa su poder en la eficacia de sus prácticas tradicionales para ayudar a traer vida. Esta hipótesis parte de la siguiente interrogante: ¿Cómo se construye el rol de sujeto andino de poder en el testimonio de la partera Marcelina Núñez? La respuesta implica dos hipótesis interrelacionadas:

H1: El discurso testimonial de Marcelina Núñez se basa en el relato mítico, que la liga a una memoria andina.

H2: Este relato mítico se desenvuelve en una dialéctica tensional de dos saberes: el tradicional-andino y el oficial-occidental.

Los objetivos de esta investigación son los siguientes:

- Presentar el testimonio de la partera ayacuchana Marcelina Núñez sobre su labor desde una perspectiva intercultural.
- Poner en evidencia el evento oral, a través de la descripción del contexto en el que se gestó el testimonio.
- Contribuir a ampliar los enfoques del estudio del género testimonial con la presentación de un sujeto andino femenino que ejerce poder .
- Analizar el testimonio de Núñez a partir de su autorepresentación como sujeto andino femenino que maneja un poder ligado al advenimiento de la vida.
- Contribuir al rescate y valoración de conocimientos andinos tradicionales vigentes y eficaces.

Para el análisis, la investigación ha apelado a la metodología del Análisis Crítico del Discurso en la propuesta de Van Dijk (1999), procurando adecuarlo al evento oral donde se ha gestado el testimonio de Núñez. En vista de que el discurso analizado es una versión propuesta por la investigadora, el segundo capítulo de la tesis aborda las estructuras locales: el ambiente, los participantes y las intenciones; se procura describir de manera detallada el evento y la edición del texto escrito. Mientras que en el tercer capítulo, se procura rastrear en el texto escrito (testimonio en castellano), el estilo retórico de la partera, a través de dos categorías recurrentes. Posteriormente, se analizan las estructuras globales, las ideologías subyacentes al testimonio. Para ello se sitúa al discurso en el ámbito cultural: el mundo andino, subrayando el rol social de la partera, es por ello que se recurre a lecturas de otras disciplinas como la Antropología.

La tesis comprende tres capítulos. En el primero se aborda brevemente el panorama del testimonio andino peruano y los sujetos estudiados desde la literatura hasta la actualidad, proponiendo a Marcelina Núñez como testimoniante que en su representación se acomoda a los roles de poder.

El segundo capítulo procura mostrar el contexto de producción del testimonio, entendiendo que éste se gesta en la oralidad y bajo determinadas circunstancias, en las que los actores involucrados tienen intereses particulares que se revelarán en el discurso final. Se exponen los recursos usados en la edición castellana y se incluye el testimonio editado.

Finalmente, el tercer capítulo se centra en el análisis del testimonio. En principio se busca mostrar el modo como Marcelina enuncia su discurso, las categorías a las que recurre. Luego se observa la dialéctica de saberes y cómo es que Núñez, desde una memoria mítica, actualiza relatos que se pueden rastrear desde el siglo XVI, como el relato del dios caminante andino, que Núñez refiere, y con el que su testimonio se identifica desde la dialéctica ser/parcer. Finalmente, se aborda de forma breve la labor de la partera en la vida, la importante función de ayudar en el advenimiento de la misma para prolongar el *sumaq kawsay* o buen vivir.

Durante mis años de estudiante en la escuela de Literatura, dos cursos me entusiasmaron especialmente: Literaturas Orales y Étnicas del Perú (2004) y Literatura Quechua (2004), dictados por los profesores Gonzalo Espino y Manuel Larrú, respectivamente. La razón de mi entusiasmo fue que ambos cursos me acercaron a mi tierra, pues muchos de los discursos que estudiábamos, los había escuchado o vivido en

Ayacucho. Luego, con el Seminario de Literatura Quechua (2006), dirigido por Manuel Larrú, conocí un género literario polémico: el testimonio, aunque no creí terminar haciendo una tesis sobre esta temática. Esta investigación, inspirada en estos cursos, anexa un CD de audio que contiene las entrevistas realizadas a Marcelina Núñez como aporte para futuras investigaciones que deseen saber algo más del evento.

Este trabajo de investigación fue financiado con el apoyo del Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis de Pregrado del VRI – UNMSM, RR N° 03700- R- 11.

Quiero agradecer a Marcelina Núñez por su disponibilidad y buen humor durante el trabajo etnográfico. También agradezco a mis padres por su apoyo durante el tiempo que duró esta investigación.

Agradezco de manera especial a mi asesor el profesor Gonzalo Espino, por creer desde el principio en este trabajo, por facilitarme material bibliográfico, por su tiempo, su paciencia, por las tazas de café y sobre todo, porque nunca permitió que me rinda.

CAPÍTULO I

EL SUJETO ANDINO TESTIMONIAL Y LA SUBALTERNIDAD

1.1 Testimonio peruano andino

Para hablar del testimonio como género literario en un contexto latinoamericano y nacional, queremos empezar presentando dos definiciones de testimonio propuestas por dos investigadoras peruanas. La primera corresponde a María Teresa Grillo, quien en *Discursos de la nación escindida*, su tesis de maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana, considera que el testimonio estaría “constituido por relatos que dan cuenta de hechos ocurridos en la vida real, hechos que se relacionan con la convergencia de una cultura dominante y una cultura subordinada en un contexto conflictivo, los cuales son narrados por un personaje subalterno que es testigo y protagonista de éstos.”(Grillo 2000: 6). Para la autora, el elemento más importante del género testimonial es la inserción de la “voz del Otro” o voz del personaje subalterno en contextos que involucran relaciones de poder y subordinación, que existen en Hispanoamérica desde el momento de la Conquista.

Desde una perspectiva similar, Rocío Silva en *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo* define el testimonio en los siguientes términos:

se trataría de un relato no-ficcional narrado en primera persona, desde un “yo protagonista” articulado como representativo de una comunidad o de un grupo social, sobre hechos relativos a la historia de vida o algunos episodios de la vida de ese protagonista que además forman parte de un momento histórico difícil, conflictivo y denso para su propia colectividad. Este “yo protagonista” está organizado desde una narración oral (la mayoría de las veces) y su oratura es recogida por un transcriptor que la convierte en escritura, la edita y la publica. La peculiaridad del testimonio latinoamericano contemporáneo es que sus protagonistas son *subalternos*, en el sentido gramsciano del término y, por lo tanto, el testimonio irrumpe con una voz generalmente no escuchada en la institución literaria de América Latina (Silva Santisteban 2008: 77) [Énfasis nuestro].

Si bien estas dos definiciones nos advierten de las relaciones a tener en cuenta para el estudio del testimonio, Jacobo Alva Mendo nos presenta un panorama general sobre la trayectoria del testimonio andino en el Perú. En su artículo “El testimonio oral en los andes centrales. Travesía y rumor” (2003) realiza un balance de las producciones testimoniales en nuestro país durante el siglo XX. El autor subraya el referente antropológico de los trabajos y considera dos modos de entender el testimonio: como recurso metodológico y como recurso narrativo. Como recurso metodológico sirve para validar observaciones, intuiciones y conclusiones de lo que se piensa respecto a los informantes y el tipo de cultura que producen. Mientras que como recurso narrativo, el testimonio construye un discurso coherente de informantes básicamente migrantes, pues hacen explícita “su inserción en una sociedad compleja, moderna” (Alva 2003: 65), buscando construir un mundo propio y a la vez apropiándose de espacios para la convivencia en la sociedad. El testimonio como recurso narrativo adquiere relevancia hacia la década del setenta, cuando se les empieza a considerar las historias de vida de sujetos subalternos.

Alva Mendo señala también que los estudios testimoniales comienzan a interesar a las Ciencias Sociales desde la década del sesenta del siglo XX, cuando se produce la

migración masiva de la sierra a la capital. Es entonces, cuando se trata de “aprehender las raíces, para plantearse los derroteros del nuevo país que se percibe y siente distinto” (69). Así, el autor del artículo considera representativos dos textos: *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* (1977) de Valderrama y Escalante y *La sal de los cerros* (1973) de Stéfano Varese. Los textos nos muestran al “otro” andino y amazónico, sus voces, sus imágenes y “esa otra cultura e historia de la que también estaba conformado el Perú.” (70) Mientras tanto, en Lima se llama la atención sobre el mundo popular obrero con *Proyecto Lima obrera 1900 – 1930* (1982).

Hacia la década de los ochenta y gracias a los institutos de investigación y desarrollo que impulsaron la educación, los testimonio buscan no sólo recuperar la historia de los sujetos sociales, sino también de profundizar en la identidad del pueblo y que esta sirva como herramienta para el cambio social. Pero recién hacia la década del noventa se empieza abordar el testimonio y su estudio cuestionando conceptos como identidad, recurriendo a enfoques interdisciplinarios con el aporte de los estudios de oralidad y la literatura. Se apunta a una reinención de las culturas e historias peruanas. E iniciando el siglo XXI, los testimonios abarcan los procesos de la guerra interna que vivió el país en los ochentas; estos testimonios fueron recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y ya han suscitado el interés de los académicos, también desde la literatura¹.

En el estudio del testimonio peruano se ha puesto énfasis en un tipo de testimoniante que puede ser nominado de manera general como sujeto andino. A

¹ Nos referimos a la brillante tesis de licenciatura de Eric Ramos Solano, *Corporificación y testimonio de la CVR en los Andes Centrales. El caso Huasahuasi* (2009).

continuación nos interesa revisar algunas de las relaciones establecidas para el estudio del testimonio andino peruano desde la literatura.

1.2 El testimonio peruano andino y el indigenismo

Eduardo Huaytán en su tesis *El testimonio sur-andino: reformulación de la representación de la narrativa indigenista* (2009a) traza relaciones entre el testimonio peruano y el indigenismo en literatura. El autor de la tesis analiza el modo cómo el testimonio, utilizando metodologías de la antropología, supera el estancamiento del indigenismo ortodoxo y la antropología indigenista.

Cuando Huaytán habla de la representación del sujeto andino o indígena en la literatura peruana en las primeras décadas del siglo XX, sostiene que ésta se dio a través de la corriente denominada indigenismo-2 o indigenismo ortodoxo². Este movimiento sería posteriormente superado por la narrativa urbana (durante los años cincuentas) que propone un nuevo personaje: el sujeto (andino) migrante; para nuevamente en los setentas, retomar el problema de la representación de lo andino con el neo-indigenismo, que aporta nuevas técnicas narrativas y una ampliación en el tratamiento del problema indígena.

Por otro lado, Huaytán revisa el trayecto de la antropología como disciplina que nace del movimiento cultural indigenista. En la década de los setentas, la antropología se postula como mejor representativa de la nación, en relación con la literatura. En estos años, señala el autor de la tesis, la antropología empieza a cuestionar algunos de sus

² Citando a Mirko Lauer y a Tomás Escajadillo, Huaytán se refiere al indigenismo del siglo XX, como movimiento literario, entendiendo a las producciones del siglo anterior que también hablaban del indio como antecedentes. Este indigenismo ortodoxo o indigenismo-2, intenta *representar* al otro andino y su mundo.

métodos de investigación como la etnografía. Se empieza a entender la descripción etnográfica ya no como la validación de los conceptos con los que trabaja el investigador, sino como una interpretación más, en un vasto campo de interpretaciones. Así, se propone la etnografía *polifónica*, entendida como una negociación constructiva para la interpretación de la realidad; un discurso en cuya elaboración intervienen el antropólogo y el sujeto de la cultura a interpretar.

Hacia finales del siglo XX, la antropología supera el molde indigenista y pasa a adoptar un paradigma intercultural que significa tener conciencia de vivir en una nación pluricultural. Huaytán señala:

El testimonio peruano, dentro de este trayecto se ubicaría en este período donde se superan las dualidades estáticas y esencialistas del indigenismo ortodoxo y la antropología indigenista; y se da pie más bien a la construcción de artefactos discursivos en los cuales las identidades representadas evidencian un constante juego identitario performativo, en constante evolución, entre un espacio cultural más occidental, modernizante y otro más tradicional que, sin embargo, también ha interactuado, como es inevitable con elementos de la modernidad. Además de abrir sus estudios hacia otras comunidades subalternas que no habían sido abordadas ni integradas a la nación, y que incluso mantenían un estado de subalternidad mayor (Huaytán 2009a: 104).

En la literatura se proponen otras categorías para entender las diversas producciones. Así, Cornejo Polar (1994) utiliza la denominación *literaturas heterogéneas*, en la que inscribe a la novela indigenista. La novela como género, sustenta Cornejo Polar, su producción y recepción son procesos occidentales; la diferencia, en el caso de la novela indigenista, es el referente: el mundo indígena. Ésta última característica convertiría a la novela indigenista en una narrativa heterogénea. Huaytán entiende al testimonio ligado a la novela indigenista, pues a las características mencionadas, al referente, se suma la voz del sujeto andino.

Con respecto al testimonio, Cornejo Polar advierte que no se trata de la auténtica voz del subalterno, pues su representación está mediada por el letrado. Y sobre el testimonio peruano señala que, a diferencia del testimonio latinoamericano, privilegia la esfera privada del testimoniante. Huaytán acota que el testimonio peruano tiene además carácter reivindicativo, pero esa reivindicación pasa por el hecho mismo de reformular el problema de la representación, hacer partícipe de la producción textual al sujeto subalterno y no sólo representarlo. El joven investigador propone que el testimonio supera las antiguas dicotomías del indigenismo ortodoxo (centro/periferia, urbano/rural, costeño/serrano, modernidad/tradición), pues se demuestra en las narraciones identitarias, que tales oposiciones son inoperantes, todas ellas se pueden articular en un complejo juego de identidades.

Reafirmando la propuesta de Huaytán, Manuel Larrú (2009) en su artículo titulado “Oralidad y representación. La otra voz en la narrativa de Ciro Alegría”, sostiene que los relatos de tradición oral que narran los personajes de las novelas de Ciro Alegría establecen vasos comunicantes entre la narrativa indigenista del autor y el género testimonial. En su análisis de la oralidad en las obras de Alegría, Larrú plantea con Antonio Cornejo Polar, que la forma típica de narración en el mundo andino no es la novela, sino más bien el “cuento folklórico”, o más precisamente el relato mítico, que posee una dimensión sagrada. De este modo, cuando Alegría transcribe los relatos apelando al modo de hablar de los personajes, estaría colocándose en el lugar del gestor testimonial: “Este autor implícito se muestra solidario e interactúa dialógicamente con los subalternos en un proceso dinámico de intercambio que los libera de su silencio y los muestra como personajes autónomos.” (Larrú 2009: 57). Este dialogismo estaría referido a la doble enunciación en las novelas de Alegría, la de sus narradores

“folklóricos” y la del autor implícito, pues, sostiene Larrú, que los relatos narrados por los personajes le pertenecen al campesino indígena y el procedimiento de Alegría construye un “yo” popular que habla por la comunidad a la que pertenece. Concluye Larrú que la estrategia narrativa del autor de *La serpiente de oro* supone la construcción de un sujeto y una historia heterogéneos, pues “como en el testimonio, estamos ante personajes que cuentan una historia otra, con una voz otra, distinta a la hegemónica que utilizaba el narrador grafocéntrico y autorizado” (*Ibid.* 60).

1.3 El testimonio peruano andino y los estudios de género

Desde los estudios de género, Sara Viera Mendoza hace un abordaje de testimonios de mujeres andinas en su tesis *Imaginario andino y representación femenina en el testimonio Hijas de Kavillaca* (2009). El enfoque de género remite a rasgos psicológicos y socioculturales que se le atribuyen a cada uno de los sexos para la construcción de la identidad en realidades específicas, por ello Viera utiliza el abordaje de identidad genérica aplicado y articulado a la categoría *modo de ver y entender la realidad* (MVER) en el mundo andino.

Viera está de acuerdo con que cada cultura construye las ideas sobre cómo el sujeto ha de entender el ser varón o ser mujer, de ahí la existencia no de una identidad femenina, sino de múltiples identidades; las mismas que además de estar en constante cambio, son dialógicas consigo mismas, con el “otro” y con la cultura. Entendida en términos culturales, la identidad genérica en América Latina sería mixturada o bicultural, pues por un lado se relaciona con lo *occidental*, y por otro, se establecen relaciones con la propia cultura. Y en el caso específico de la cultura andina, estas

“identidades”, se producen del tránsito del hombre andino entre dos culturas, la comunal y tradicional (donde aprende sus códigos sociales) y la occidental, que difiere de lo aprendido.

Siguiendo su marco teórico, Sara Viera aborda los testimonios de *Hijas de Kavillaca* vinculándolos con la literatura escrita por mujeres, la cual al legitimar a la escritora femenina dentro del canon literario, permite el ingreso de “otras voces” provenientes de la tradición oral. La investigadora propone que las testimoniadas del libro estudiado cumplen doble función, la de mujeres y la de autoras. Como mujeres, tienen un rol endoculturador, pues son las encargadas de transmitir las tradiciones, ritos y creencias de su comunidad a sus hijos y nietos, y como autoras son propietarias de sus propios comunicados (textos) que tienen que ver con su memoria, transmisión y reformulación al momento de contarlos. Viera señala que la narración de historias de vida, proporciona una imagen de las testimoniadas que permite establecer que el imaginario femenino andino pertenece a una colectividad que está en contacto con el mundo mítico propio de su tradición, pero que a la vez tiene contacto con la ciudad, sus instituciones y medios de comunicación. Esta relación es entendida como un choque entre tradición y modernidad, que producirá sujetos como el migrante (sujeto nostálgico), el *wakcha* (pobre y huérfano), y junto a ellos emerge un sujeto múltiple que Viera define como “aquel capaz de interactuar conscientemente con otras culturas y este contacto le permite redefinir y transformar su identidad sin generar una pérdida en su herencia cultural. Es un sujeto capaz de territorializarse y desterritorializarse con el fin de romper las fronteras que lo encierran en conductas estereotipadas” (Viera 2009: 35). Este desplazamiento del sujeto desde su esfera cultural a otra(s) sin que le genere conflictos en su identidad y sin necesidad de transgredir la matriz cultural, no es una asimilación al sistema dominante, por el contrario, permite mostrar a una mujer andina

con capacidad de agencia que ejemplifica la inconformidad y crítica al sistema dominante y a la base cultural. Esta identidad femenina, subraya Viera, entendida desde la categoría MVER, se asume como complementaria, en el sentido de equivalente, a lo masculino, pues en el mundo andino ambos sexos, tienen “la misma capacidad de preservar la vida en la tierra y presentar rituales celebrativos para restablecer el equilibrio en caso de ocurrir un desequilibrio en el orden cósmico” (*Ibid.* 46).

El análisis de Viera sobre *Hijas de Kavillaca* como testimonio, es una de las primeras investigaciones en centrarse en el estudio de la “voz” andina femenina rescatando la capacidad de agencia de las informantes. Asimismo, reflexiona sobre el proceso de producción del testimonio, defendiendo el carácter del género que posibilita el posicionamiento de “diversos actores sociales obligados a permanecer en silencio” (60). Sobre la transcripción, proceso que implica negociaciones y tensiones, propone tres aspectos a tener en cuenta, sobre los que se debe hacer una constante reflexión: las condiciones y preparación del investigador, la mirada que éste tiene de sus informantes y las ideas preestablecidas sobre quienes serían los informantes idóneos. En estos procesos resulta importante la empatía (“una puesta en el lugar del otro”). Cuando el encuentro entre gestor y testor es tensional, Viera lo define en términos de *tinkuy* (relación asimétrica, pero al mismo tiempo complementaria entre dos sujetos); esta tensión sería producto de las diferencias entre el investigador y el informante (educación, nivel socio-cultural, etc.).

Un aporte que nos resulta relevante del trabajo de Viera es el modo de entender el saber como ejercicio de poder, el mismo que debe ser comprendido de dos formas: como saber oficial – ligado a la individualidad y a la educación escolar, superior –, y

como saber tradicional – ligado al conocimiento colectivo y práctico. Viera señala que algunas de las testimoniadas de *Hijas de Kavillaca* tienen una conciencia de inferioridad ante la falta del primer saber (el oficial) y se colocan en una posición de subalternidad. A pesar de esto, el sujeto andino femenino estudiado, al ser heterogéneo se vale de ambos saberes sin llegar a alienarse.

1.4 Voz femenina andina en el testimonio peruano

Los trabajos testimoniales que recogen la voz de la mujer son pocos en comparación con los que tienen como protagonistas a los hombres. La recepción de los testimonios de mujeres por la comunidad lectora tampoco ha sido muy buena, como ocurre con *Hijas de Kavillaca*, siendo el trabajo de Viera uno de los primeros en revalorar este libro. Aunque pocos, los testimonios de mujeres presentan una variedad interesante, como lo señala Eduardo Huaytán su artículo “Mi verdad en la cárcel: el testimonio de Magaly Medina”:

los testimonios que recogen las voces de mujeres podríamos decir que tiene su partida de nacimiento con la inclusión del testimonio de “Asunta” (esposa del personaje central) en el libro *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977). El mismo Matos Mar en la segunda edición de *Las barriadas de Lima 1957* (1977) publica un puñado de testimonios de mujeres migrantes. También podemos mencionar *Cinturón de Castidad* (1979), testimonios de tres mujeres anónimas acerca de su sexualidad en una sociedad tradicional y represiva como la peruana de mediados del siglo XX. En los ochentas tenemos el testimonio (inédito) de Julia Peralta, cantante folclórica cusqueña. En la presente década se suman *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara* (2000), el testimonio colectivo *Las hijas de Kavillaca* (2003) y *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba* (2005) (Huaytán 2009b).

A los testimonios citados por Huaytán debemos agregar el libro *Rituales de vida en la cosmovisión andina*, de Greta Jiménez Sardón (2003) y *Anta warmikuna kawsayninkumanta willakunku* (Centro Guamán Poma de Ayala, 2010).

Rituales de vida... busca mostrar el mundo afectivo de la pareja aymara a través de la voz de mujeres que tratan temas como el trabajo en la chacra, el enamoramiento, la gestación, el alumbramiento, el matrimonio y las sanciones sociales. La autora presenta una versión castellana y testimonial de las entrevistas con las mujeres aymaras. Aunque este libro carece de una presentación o descripción del evento o *performance* oral, los testimonios se acercan bastante al testimonio de Marcelina Núñez, por los temas tratados y sobre todo por el tipo de testor, que conoce y valora sus prácticas tradicionales.

Por otro lado, *Anta warmikuna...*, *Mujeres de Anta* es una publicación del Centro Guamán Poma de Ayala en el Cusco; según su breve presentación, este trabajo busca contribuir al respeto de la diversidad étnica y cultural a través de la denuncia del maltrato y el racismo desde la voz femenina andina. La publicación presenta los testimonios de vida de dos mujeres: Presentación y Paulita Accotuspa. Dos historias con autorrepresentaciones diferentes, pues mientras Presentación se muestra como una mujer tímida y sumisa, Paulita es emprendedora y participó en programas de toma de tierras, así como en la dirigencia de comedores populares. Lo que ambos testimonios tienen en común es que sus protagonistas, al igual que Marcelina, no reciben educación escolar, pues sus padres no consideran necesario ni apropiado que las mujeres estudien. Presentación subraya que esta idea fue reforzada por los hacendados quienes difundían que la educación de los campesinos era inútil y más aun la de las mujeres.

De los testimonios citados por Huaytán, los que refieren al sujeto andino y que han sido abordados desde la literatura son principalmente el de Asunta, el de Irene Jara y el libro *Hijas de Kavillaca*. Queremos referirnos brevemente a los testimonios de

Asunta y a los de las mujeres huarochiranas, procurando resaltar la capacidad de agencia de las testimoniadas dentro de sus espacios socio-culturales, así como la representación que hacen de sí mismas y los saberes prácticos que manejan.

El primer factor que nos interesa resaltar sobre el testimonio de Asunta es su relación con la maternidad. Ella cuenta en su testimonio que dio a luz siete veces; sus hijos murieron por distintas razones, sólo sobrevivió una de ellas. El primer parto de Asunta fue traumático pues no recibió ayuda de ningún tipo. En general, no aparecen muchas referencias de Asunta sobre sus partos y la escasa relación que tiene con el sistema médico oficial es violenta; por ejemplo, comienza su testimonio contando la peste que mató a muchos de sus familiares cuando ella era pequeña y cómo los “vacunadores” les obligaron a muchos campesinos a recibir medicina a la que los campesinos le atribuyeron la causa de muchas muertes:

Cuando apareció la peste en nuestra casa y empezó a morir la gente, vinieron los vacunadores del Cusco. Pero los que se hicieron vacunar aparecieron con fiebre y muchos se murieron. Al ver que los vacunados se morían, ya nadie quería hacerse vacunar. Como nadie quería las vacunas, vinieron guardias para hacer vacunar, cogiendo a la gente como a presos, a la fuerza. Al ver esto, todos escapaban de los vacunadores hacia las punas (Valderrama y Escalante 1977: 93).

Si bien Asunta “muestra la realidad y el sufrimiento de la mujer andina” (Viera, 50), no es sólo un actor pasivo, también tiene capacidad de agencia, la misma que se mostraría en el testimonio, cuando ella cuenta cómo reflexionó y dejó a Eusebio, su primer esposo que la maltrataba. Además, cuando Asunta convive con Gregorio, empieza un negocio de comida del que se siente orgullosa pues éste, además de convertirla en una fuente de ingresos económicos para su hogar, le brinda cierta independencia. Empero, como también ha señalado Viera, el peso de la sociedad patriarcal la somete a un rol pasivo y destinado al ámbito del hogar. Lamentablemente,

Asunta termina su testimonio contando sobre la enfermedad que la mantiene postrada en cama.

El peso de la sociedad patriarcal no sólo se refleja en la historia de vida de Asunta, sino también en el modo como es presentada su historia en las distintas ediciones. El testimonio de Asunta como discurso carece de autonomía, pues siempre aparece anexo al de su esposo Gregorio.

En cuanto a las múltiples voces de *Hijas de Kavillaca*, queremos señalar primero la intencionalidad de los testimonios: se trata de leer y entender la sociedad huarochirana a través de las voces de mujeres. En la estructura de los testimonios se puede observar un orden que procura la homogeneidad, pues la mayoría de informantes refiere sus conocimientos sobre los siguientes temas: las fiestas de su comunidad, los relatos míticos y la función que cumplen dentro de su sociedad, la educación escolar y superior y el rol que juega en sus vidas. Aunque algunas testimoniadas cuentan también episodios personales, la mayoría de los relatos resultan fragmentarios pues el objetivo del proyecto descuida las historias individuales.

Sin embargo, en los breves relatos se puede rastrear no sólo la construcción de la identidad femenina, sino también las relaciones que las mujeres establecen con los dos tipos de saberes planteados por Viera, el oficial y el tradicional. En la mayoría de los casos, la falta de educación escolar y superior es asumida como una carencia para el desarrollo personal y los saberes tradicionales no juegan un rol preponderante en el éxito personal de las mujeres. Por otro lado, las referencias al parto y los primeros cuidados del bebé se abordan de manera tangencial, si bien algunas testimoniadas

hacen referencia a las parteras que las ayudaron a dar a luz, ninguna relata su experiencia con detalle.

1.5 Testimonio y subalternidad

Cuando iniciamos este capítulo definimos el testimonio tomando como base las propuestas de María Tereza Grillo y Rocío Silva Santisteban; ambas investigadoras señalan la característica de veracidad del relato testimonial, así como el rol del testimoniante como protagonista o testigo de los hechos que refiere. Además apuntan que la “voz” del informante actualiza o pone en evidencia las relaciones de poder y subordinación en nuestras sociedades.

Una de las primeras definiciones en los estudios subalternos sobre la categoría subalternidad y sujeto subalterno es la de Ranajit Guha en su prefacio a *Estudios de Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática*: “La palabra ‘subalterno’ (...) tiene el significado que le da el *Concise Oxford Dictionary*, es decir, “de rango inferior”. Será utilizada (...) como denominación del atributo general de subordinación (...) ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma”. Ranajit Guha fue el principal impulsor de una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos: el Grupo de Estudios Subalternos. La intención inicial de grupo fue darle voz a los silenciados por las historiografías del imperialismo colonial y del nacionalismo anti-imperialista. Para ello Guha abogaba por una nueva historiografía marxista escrita desde el punto de vista de los subalternos coloniales.

Apoyando en un principio esta línea de estudios, se encuentra Gayatri Spivak, quien, aunque elogia el trabajo e interés del Grupo, critica la ausencia de cuestiones de género y la orientación teórica del proyecto al postular, en su conocido artículo “Can the subaltern speak?”, que el sujeto subalterno, por su status social “no tiene voz” ni “agencia”; es decir, “si el subalterno pudiera hablar – esto es, hablar de una forma que realmente nos interpele – entonces ya no sería subalterno” (Beverley 2004: 23).

La academia norteamericana, inspirada en este grupo de intelectuales sudasiáticos, inicia en 1992 el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano – que se disolverá posteriormente el 2002. John Beverley, quien fuera uno de los principales impulsores de este grupo, sostiene que los estudios subalternos tratan “sobre el poder, quién lo tiene y quién no, quién lo está ganando y quién lo está perdiendo. El poder está relacionado con la representación: ¿cuáles representaciones tienen autoridad cognitiva o pueden asegurar la hegemonía, cuáles no tienen autoridad o no son hegemónicas? (Beverley 2004: 23).

En *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Beverley reflexiona sobre la imposibilidad del saber académico y de la teoría de representar al subalterno, pues este último es para los académicos “similar a la categoría de de lo Real de Jacques Lacan, es decir, aquello que “resiste la simbolización absolutamente, una laguna-en-el-saber que subvierte o derrota la presunción de conocerlo” (Beverley 2004). Sin embargo, acota en el primer artículo de este libro, el subalterno no es una categoría ontológica, sino relacional, contingente y sobredeterminada. Subalterno designa una particularidad subordinada, se trata de una identidad (o identidades) con un referente

espacial (América Latina, por ejemplo), la producción de esta identidad subalterna es contaria a la de sujeto dominante.

Retomando la idea de Spivak sobre la posibilidad del subalterno de hablar, Beverley sostiene que de hacerlo, el subalterno alteraría las relaciones de saber/poder que lo constituyen como subalterno. Por eso, propone dos ideas: en primer lugar, que el rol de los estudios subalternos, más que estudiar al “otro” debe consistir en idear nuevas formas pedagógicas y prácticas académicas que nos acerquen al subalterno, y en segundo lugar, una crítica del saber académico como tal.

Creemos importante señalar la conexión política que Beverley le atribuye a los estudios subalternos latinoamericanos; dicho engarce estaría ligado a propuestas de intelectuales que vienen de canteras de izquierda, en búsqueda de una nueva propuesta de desjerarquización y democratización en las naciones o regiones latinoamericanas. Así, a los estudios subalternos les competen temas de nación, identidad y educación.

Las investigaciones de Huaytán y Viera nos acercan al estudio del testimonio andino también desde la noción de subalternidad. Por su parte, la tesis de Huaytán aporta la vinculación del testimonio al canon literario nacional a través del indigenismo y la reflexión del “juego de identidades” que ocurre en los relatos de vida. Asimismo, Viera en su análisis e interpretación de *Hijas de Kavillaca* muestra el universo femenino andino en constante contacto con lo occidental, expresando dos tipos de saberes: el oficial y el tradicional. De esta manera, el proceso de endoculturación en sociedades contemporáneas, como lo ha señalado Huaytán, revela un tipo de sujeto andino múltiple, capaz de articular lo tradicional con la modernidad.

Justamente sobre el problema de la identidad, Raúl Romero en su libro *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro* (2004), hace una breve revisión del proceso histórico del Valle del Mantaro para explicar cómo esta región mantiene cierta autonomía cultural con respecto a la capital. Para ello reflexiona sobre conceptos como tradición. Sostiene, siguiendo a Eric J. Hobsbawn, que las tradiciones no tienen que ser antiguas para ser reclamadas como “auténticas” o parte de una herencia cultural de un grupo de personas. Así, las tradiciones del Valle del Mantaro, se habrían construido a raíz del proceso de modernización, pero tal proceso no ha sido contradictorio con lo tradicional. El autor propone repensar la noción de modernidad, sin oponerla a lo tradicional, y la noción de occidentalización, en tanto ésta plantea de manera inadecuada las diferencias entre las sociedades industrializadas y los “otros”. El autor propone también al mestizo del valle como un individuo orgulloso, alegre y exitoso económicamente, con una cultura popular y tradicional muy creativa y altamente dinámica. Para ello define el mestizaje como la apropiación gradual de la modernidad por los campesinos indígenas andinos. También revisa las nociones indio, mestizo y cholo como usos locales, que han dado lugar a un grado de variación imposible de consolidar en generalizaciones satisfactorias, pues la terminología étnica varía de pueblo en pueblo y así las mencionadas nociones son conceptos más relacionales que clasificaciones discretas en sí mismas. Esta ambigüedad, sostiene, se explica porque la etnicidad en el Perú no está definida por el ancestro, sino por criterios sociales y culturales, “la posición social del individuo afecta la percepción social de las razas. La movilidad social y cultural en el Perú es tan intensa que “la raza de un individuo puede cambiar a través de una generación (Fuenzalida 1970:26)” (Romero 2004: 48).

1.5.1 Marcelina Núñez y las trampas de la subalternidad

Definir la identidad de la testimoniante Marcelina Núñez escapa de nuestras posibilidades. Como hemos señalado líneas atrás, la identidad no es una sola, sino que más bien se *multiplica*, sobre todo cuando se trata de sujetos andinos que manteniendo mucho de sus tradiciones se insertan gradualmente a la modernidad, como es el caso de Marcelina Núñez.

La particularidad del testimonio de Núñez radica en la función que ella cumple en su grupo social. Sumado a su rol femenino, y por tanto endoculturador, ella ha sido escogida por las divinidades para cumplir la función de partera. A los diecinueve años la escoge la divinidad del rayo y años más tarde se lo confirma la Virgen María en un sueño revelador, en el que también le da los preceptos de la buena partera.

Como mujer, Núñez ha vivido un proceso de migración y adaptación a espacios diferentes al de su natal Chiara, con la que todavía mantiene contacto, sobretodo en la época de cosecha, tiempo en el que regresa a su comunidad. Por otro lado, como partera, a lo largo de su vida, Marcelina ha ido incorporando a sus dones divinos y a sus saberes tradiciones, una serie de técnicas del saber oficial en la atención de partos, como producto de algunas capacitaciones en postas rurales. Por lo tanto, podemos afirmar con Romero que la *warmi masiy* Núñez se ha ido incorporando gradualmente a la modernidad, de modo que estaríamos ante un sujeto mestizo.

Marcelina Núñez es consciente de sus saberes y por tanto del poder que ejerce. Recibe diariamente muchos pacientes que vuelven a ella o la recomiendan por su

efectividad. La percepción que tiene de sí misma es de una mujer orgullosa que cumple bien con los encargos divinos. Sus saberes tradicionales andinos le han valido mucho en distintos ámbitos, incluyendo el espacio oficial de salud.

¿Cómo se percibe a Núñez desde el ámbito académico? Dependiendo de la posición asumida por el investigador, se puede notar distintas facetas de Núñez, a nosotros nos interesa resaltar su labor y su saber tradicional, pues asumimos una postura intercultural, como se explicará en el siguiente capítulo. Sin embargo, no podemos pasar por alto otros datos interesantes sobre la partera, con los que ella misma construye un discurso en el que se acomoda como sujeto que ejerce poder o como sujeto carente.

Núñez tenía ochenta y tres años el año 2008, ella es quechuahablante monolingüe, analfabeta y migrante campesina y vive actualmente en una zona periférica de la ciudad en Huamanga. Es analfabeta porque su padre no le permitió ir a la escuela: “para qué estudia la mujer; para hacer cartas a su enamorado estudian; sólo para los hombres es el estudio”. Esta carencia es utilizada sabiamente por Núñez en su testimonio, pues le sirve para enfatizar que a pesar de ello fue capaz de diagnosticar a las gestantes mejor que los profesionales de salud. En su testimonio se observa una tensión entre dos saberes: el andino-tradicional y el saber occidental-oficial. Además, la versión de su “voz” presentada aquí, cuestiona los saberes oficiales y los equipara con los tradicionales, es decir, como advierte Beverley, subvierte las relaciones de saber/poder, pues al contar sus experiencias en centros médicos ella siempre resulta eficiente y exitosa; sin embargo, sabe usar sus carencias del conocimiento hegemónico para presentar una imagen que la vincula con la memoria mítica andina, específicamente con el dios andino caminante y carente, que sin embargo, posee

grandes poderes. En el caso de Núñez, su gran poder está ligado con la capacidad de traer vida al mundo.

El testimonio andino peruano rescata la voz del “otro”, del *subalterno*, del sujeto social y culturalmente relegado y en el caso femenino, relegado también por una tradición machista. Pero este rescate consiste en la representación de esa “otra voz” a través de textos hegemónicos que se autovalidan desde el ámbito académico. El testimonio de Núñez, gestado desde una visión intercultural, no solo busca reivindicar saberes tradicionales, sino que además procura mostrar el proceso de construcción del texto escrito, en un afán autocrítico del saber académico y para hacer evidente el tipo de relación que se establece entre el gestor y el testor.

CAPÍTULO II

CONTEXTO DE LA PRODUCCIÓN DEL TESTIMONIO

El testimonio es un discurso que se gesta en la conversación, de modo que antes del texto escrito hay un evento, una *performance*. Coincidimos con Espino Relucé (1999) en que el relato oral está precedido o enmarcado por un discurso de la *negociación* que ocurre dentro de un contexto de producción específico, donde encontramos básicamente dos actores que *conversan*: el Narrador-escritor (Ne), o gestor del testimonio, y Narrador-hablante (Nh), o el testor. De este modo, el texto escrito que se ofrece es una ficción de oralidad. Vich y Zavala (2004) retoman la idea cuando se refieren a los estudios de oralidad, los que deben partir del análisis de sus condiciones de producción y de las mediaciones que en él intervienen. El contexto no depende sólo de las condiciones externas, sino que emerge del conjunto de *negociaciones* entre los participantes en determinadas interacciones sociales dentro de una sociedad complejamente constituida. Por ello, la contextualización obedece a “sistemas de prácticas y creencias que regulan distintos ámbitos de la vida cotidiana dentro de mecanismos de poder que los posicionan como neutrales y universales.” (Vich y Zavala 2004: 15). La naturaleza de esta investigación reclama una sección que procure mostrar

el proceso de producción del testimonio. Como investigadora y actora involucrada, haré uso de la primera persona gramatical para la redacción de este contexto.

2.1 El trabajo etnográfico

El año 2008 regresé a Ayacucho para iniciar mi trabajo de investigación. Durante la segunda mitad de ese año me dediqué a la recopilación de diversos relatos cuyos ejes comunes eran dos vastos temas: la oralidad y la medicina tradicional. El primer interés fue gestado en las aulas sanmarquinas de la Escuela de Literatura, mientras que el segundo fue adquirido en la observación de las labores de mis padres en Huamanga.

Mis primeros informantes fueron curanderos del mercado central de Huamanga, especialistas en curar el “mal del susto” (*mancharisqa*), a través del ritual del *qayapu*. Visité reiteradas veces el mercado; sin embargo, no pude grabar casi nada, pues el ritual que yo recordaba con rezos en quechua, tiene ahora variantes interesantes en las que la palabra hablada va quedando de lado, y en su lugar intervienen elementos sagrados como las piedras y hierbas, que los curanderos usan para “limpiar” el cuerpo de los pacientes. De otro lado, muchos curanderos no se mostraron prestos a conversar ni a ser grabados.

Luego de este primer acercamiento fallido, recurrí al apoyo de la enfermera Georgina Icochea, mi madre, quien enseña el curso de Medicina Tradicional, en la facultad de Enfermería de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Esta asignatura viene siendo dirigida por ella desde hace diez años y durante este tiempo ha

ubicado a muchos curanderos, y logrado la confianza de unos pocos. Además de la colaboración de mi madre, mis familiares paternos también me brindaron sus testimonios e incluso me presentaron a otros curanderos.

Con las colaboraciones recibidas logré entrevistar a cinco curanderos, cinco pacientes (usuarios) y yo misma participé en más de un ritual como paciente. Grabé y transcribí varios de estos encuentros. No obstante, en mis posteriores escuchas de las transcripciones, siempre resaltó un texto por la gran capacidad narrativa de la informante y además por la contundencia del discurso que ésta había logrado articular. Esta informante es la partera Marcelina Núñez, quien narra con mucha elocuencia la fascinante historia de su elección a través del rayo y las experiencias en las que aprende su oficio.

2.2 Noción de contexto

2.2.1 El ambiente

La relación con Núñez se estableció a través de Georgina Icochea, a quien Marcelina conoce por el curso de Medicina Tradicional. Las dos entrevistas realizadas a Núñez fueron en su casa, ubicada en la asociación Las Américas, en el distrito de San Juan Bautista en Huamanga. Hace aproximadamente diez años, la zona en la que reside Marcelina pertenecía al sector rural de una Huamanga que empezaba a crecer con los migrantes campesinos; hoy en día, Las Américas es reconocida como urbanización.

La primera vez que conocí a Marcelina Núñez fue una tarde de junio de 2008, escogí el atardecer, al bordear las cinco de la tarde, creyendo que la partera estaría

desocupada. Sin embargo, es durante las tardes que Núñez recibe la mayor cantidad de niños con *mancharisqa* (mal del susto), pues para los *qayapadores* (gente que realiza el *qayapu*), el medio día y el atardecer son horas propicias para el ritual. Cuando mis colaboradores y yo entramos al cuarto de atención de la partera, ella estaba sentada en el suelo sobre un pellejo de carnero, curando a un niño asustado. Apoyada en la pared, frente a la puerta de ingreso, había una banca larga de madera, donde la madre del niño en tratamiento estaba sentada. Georgina Icochea saludó a la partera en castellano y nos presentó. Marcelina no parecía muy sorprendida de nuestra llegada. Fue entonces que Walter Pariona, mi padre y segundo colaborador, tomó la palabra en quechua y solicitó permiso a la partera y a la madre del niño en tratamiento para que nos permitieran presenciar el ritual. El permiso nos fue concedido e incluso se me permitió tomar algunas fotos. Cuando Núñez terminó la curación y despidió a sus pacientes, Walter Pariona inició la conversación en quechua, explicándole la razón de mi visita. La partera continuó sentada en el mismo lugar en que la encontramos al ingresar, sobre el pellejo de carnero, en su posición de atender pacientes, mientras que nosotros nos sentamos en la banca.

La segunda visita ocurrió una semana después y fuimos Walter Pariona y yo. En esta ocasión escogí las horas después del almuerzo, para evitar interrumpir la labor de la partera que inicia hacia las cuatro de la tarde. En efecto, ella no atendía pacientes y nos recibió en su sala, un cuarto con piso de cemento, vacío y de una sola ventana, al cuál llevó tres sillas. Esta vez los tres estuvimos sentados al mismo nivel. Marcelina Núñez respondió con paciencia y soltura, pues en esta ocasión inició y terminó la entrevista contando anécdotas. Además, en esta ocasión, fue Núñez la que consideró que mi mediador y yo teníamos el tiempo limitado: “Los evangélicos vienen a engañarnos. Ahí

está, te contaría un cuento del evangelista, pero te estará ganando el tiempo. Los evangelistas son así: “Ve a nuestro padre, entra donde él”. “No, aquí estoy yendo a su misa, yo voy a la misa a rezar, yo no soy tonta” (MN 465-467).

2.2.2 Los participantes

Marcelina Núñez es quechuahablante monolingüe y aunque entiende mucho del castellano, se comunica siempre en quechua. Como investigadora tengo conocimiento suficiente del quechua, pero mi manejo a nivel de conversación es básico, por ello fue necesaria la colaboración de un mediador, rol que jugó el antropólogo Walter Pariona, basándose en un protocolo de las preguntas.

En la primera entrevista, los participantes cumplimos los siguientes roles: de un lado Marcelina Núñez, quien desde la oralidad, jugó básicamente el rol de emisora, de narradora – hablante (Nh). Mientras que mi rol al dirigir la entrevista fue de interlocutora y oyente, pero hubo otro interlocutor además de mí, ese fue Walter Pariona, que no sólo tradujo las preguntas del cuestionario base, sino que, en más de una ocasión, hizo repreguntas. Durante el proceso de entrevista y grabación, los roles de hablante y oyente se intercambiaron varias veces.

Como fuera necesaria una intermediación entre Núñez y yo, no me fue posible “guiar” la primera entrevista. Es por ello que deseo aclarar que esta recopilación afrontó algunos riesgos que se relacionan con el sesgo profesional de mis colaboradores: la Enfermería y la Antropología. Es probable que Núñez relacionara la presencia de Georgina Icochea con las prácticas de salud (enfermería), y que esto haya definido gran parte de su

discurso. De otro lado, Walter Pariona que con sus repreguntas habría redirigido en algunos momentos las entrevistas.

En la segunda entrevista la situación de los interlocutores cambió. Ya había realizado una traducción de la primera entrevista y el objetivo de este nuevo encuentro fue aclarar algunos puntos sobre los temas abordados anteriormente. Me ceñí a algunos temas como el *qayapu* y datos sobre la presencia o ausencia de personas en los eventos que Marcelina había contado. De este modo, la participación de Walter Pariona se limitó a la traducción de preguntas.

2.2.3 El evento y las intenciones

Lo que guió mi acercamiento inicial a los curanderos fue el interés de obtener relatos de primera fuente sobre enfermedades y curaciones, enmarcados en la tradición oral andina, es decir, relatos que se remitan a una memoria mítica y que validen la eficacia de las prácticas de la Medicina Tradicional andina. Asimismo, este interés responde a una toma de posición, el deseo de contribuir al reconocimiento de la validez y eficacia de otro tipo de saberes, no hegemónicos. Deseo apuntar que esta toma de posición es guiada por un compromiso ético asumido – por mí y por mis colaboradores – con la cultura andina, en general y con la medicina tradicional, en particular. La valoración y rescate de los conocimientos médicos del mundo andino son las intenciones que enmarcan el trabajo de mis padres y el de esta investigación, la misma que busca poner en práctica el diálogo intercultural. Es por ello que considero a Marcelina Núñez un sujeto que ejerce poder, el mismo que se desprende de sus conocimientos en la atención de partos y además, de reconocimientos tanto divinos (el

rayo, la Virgen María) como humanos (el hospital, los médicos y sobre todo sus pacientes).

Antes de las entrevistas conocía, por referencias de Georgina Icochea, la historia sobre la elección de Núñez a través del rayo y estaba deseosa de escucharla por mí misma. Sin embargo, las preguntas de base que pretendía hacer a Marcelina eran las mismas que realicé a los otros curanderos. El cuestionario de base se hizo imaginando que al momento de las entrevistas, las preguntas debían reelaborarse con el objetivo de provocar conversación. El protocolo de entrevistas fue el siguiente:

1. Datos generales del entrevistado: nombres y apellidos, edad, lugar de procedencia, grado de instrucción.
2. ¿Se dice que usted es curandero o chamán?, ¿cómo le dicen las personas?
3. ¿Cómo se inició en el curanderismo?
4. ¿Cree usted en Dios?, ¿le ayuda en las curaciones?
5. ¿Qué santos, señores, *apus* (otras divinidades) le ayudan en las curaciones?
6. ¿Quién cura, usted o Dios (santos, señores, *apus*)?
7. ¿Hay santos, señores, *apus*, específicos para cada enfermedad?
8. ¿Reza usted a los santos, señores, *apus*?, ¿habla con ellos?
9. ¿Cómo aprendió los rezos o a hablar con las divinidades? /¿Quién le enseñó los rezos?
10. ¿Existen santos, señores, *apus* más poderosos que otros?
11. ¿Cuáles son los santos, señores, *apus* más importantes de Huamanga (Ayacucho)?

Walter Pariona (WP) me presenta ante Núñez como “foránea” en busca de información para ampliar un saber académico interesado en el conocimiento de las curanderas.

WP: *Kay warmaymi limamanta qamurun,*
Esta mi hija ha venido de Lima,
hinaspanmi estudyunraykuriki averigwachkan

entonces ella está averiguando para su estudio
qamkunahina yachayniyuq señorakunamanta,
 cómo ustedes las señoras saben,
kay susto imapas hanpisqanmanta, yachasqankunamanta.
 del susto, de las curaciones, de sus conocimientos.

Sin embargo, Marcelina Núñez (MN) nos aclara su labor, ella es partera:

MN: *Ñuqaqa, papacha, embarazada hinataq,*
 Yo, papito, como si fuera embarazada,
kayna wawacha chayllatamiki mastaq yachani,
 sé más del bebito nomás,
chaypaqmiki disyu [¿?] lluksimuraniku hospitalmanta, papacha.
 por eso pues salimos del hospital, papito.

Ella sabe de esta labor ‘como si fuera embarazada’, es decir, como si las nociones las adquiriera a través de su propio cuerpo o, como si el cuerpo de las gestantes fuera el suyo propio. Ser partera es su especialidad (*mastaqa yachani*) y al delinear su área conocimiento, encausa la conversación:

WP: *Chayllatayá mamacita, chay tapupuykynataya contestaykuway.*
 Sólo eso pues, mamacita, sólo esas preguntas contéstame.
 MN: *Willasaq, hinaptinmi papilchakunapi apuntakunqa.*
 Contaré, entonces *ella* apuntará en papelitos
Chaynankun qamuspa, chaynataq huk doctorpas hamusqa cajamarcamantaraq,
 Así también, otro doctor había venido desde Cajamarca todavía,
mana kichwata rimanchu, ichaqa ichaqa pusamusqa qam hina rimaqta.
 no hablaba quechua, pero quizás como *tú* había traído a quien hable (traductor).
Hinaptinmi, willatiy apuntanriki imayna unquchisqayta,
 Entonces, cuando cuento, apunta pues cómo es el embarazo,
qayka killamantas tantiyayta chayna,
 cómo se calcula los meses (de gestación),
chaykunata willaptiyimi sumaqchata apuntan.
 esas cosas apunta bonito.

No puedo decir cuál fue el verdadero interés o intención de Núñez al acceder a conversar con nosotros, pero quiero subrayar la racionalización que Marcelina ha logrado sobre su profesión. Ella ha construido una secuencia de hechos que explican y validan su labor de partera, los eventos que ella narra son coherentes dentro de la lógica del relato mítico, categoría con la que se aborda el estudio del discurso andino. No fue

mi intención inicial recopilar un testimonio, sin embargo, al escuchar en ambas ocasiones a Núñez narrar estos hechos sobre su labor de partera, matizados con anécdotas que subrayan su talento y sus vínculos con la divinidad, consideré y considero importante este testimonio porque proviene de una mujer mayor, quechuhablante y elegida para la profesión de partera.

Marcelina ha obtenido reconocimientos humanos y divinos, se ha ganado la confianza de muchos pacientes por su experiencia. ¿Cuál es la urgencia de su “voz”? Considero que la urgencia y necesidad radican en dar a conocer y aprender a valorar los conocimientos tradicionales del mundo andino a través de este testimonio, discurso polémico, pero aceptado en el canon literario. Gracias al uso de la primera persona gramatical, este discurso me permite una versión de la historia de la partera Marcelina Núñez.

2.3 Edición del testimonio

Como señala Francesca Denegri en su introducción a *Soy señora. Testimonio de Irene Jara*, “la conversión de la oratura original en literatura elaborada plantea al investigador una serie de dilemas éticos relacionados sobre todo al tema de cómo usar una voz ajena” (Denegri 2000: 14). En este trabajo se ha tomado una serie de decisiones difíciles sobre el modo como hablaría Marcelina Núñez en castellano.

Las entrevistas a Núñez fueron grabadas en quechua y primero se transcribieron las voces en quechua, las preguntas y respuestas; es a partir de esta primera transcripción que, con la colaboración de Walter Pariona, fui traduciendo y gestando el

testimonio de Marcelina. Mientras yo leía en voz alta la transcripción quechua, Walter Pariona me iba traduciendo las frases. En este proceso se recurrió varias veces a las grabaciones, sobre todo cuando las oraciones escritas en quechua parecían carecer de sentido. En el proceso de traducción recurrimos a nuestras libretas de apuntes y constantemente a nuestra memoria.

En este gran reto de traducción y edición, volví muchas veces a la introducción “Cada uno tenemos nuestro hablar” del libro de Denegri mencionado líneas arriba. En este texto, la autora comienza reflexionando sobre las formas del español oficial o español “correcto”, remitiéndose a los apuntes de José María Arguedas en su estudio sobre la cultura mestiza en Huamanga, para subrayar el respeto de Arguedas por las formas propias del habla andina, sin depurarlas ni “corregirlas”. Particularmente, no había sido conciente de este hecho al momento de traducir el testimonio de Marcelina. Sin embargo, durante las revisiones de las traducciones, noté que estaba manteniendo un castellano andino, propio de Huamanga. Con castellano andino, me refiero a la presencia e influencia de la estructura gramatical quechua en el castellano. Al cuestionarme por qué procedí de este modo, encuentro motivos básicamente subjetivos. No imagino la narración de Marcelina expresada en un castellano estándar, pues siento que le restaría mucho a su relato y porque además, al ser Núñez huamanguina, si hablara castellano sería el castellano andino-ayacuchano; es así que, en el testimonio he mantenido algunos términos en quechua, ya que el español andino de Huamanga, recurre constantemente a préstamos lingüísticos del quechua, así como a la castellanización de muchos términos.

Siguiendo consideraciones estéticas, entendí que “la voz que se lee” en el testimonio debería fluir sin mayores frenos; no obstante, al observar que solamente la transcripción de la voz no permitía entender la narración de Marcelina, fue haciéndose necesaria la aparición de “interrupciones” en el testimonio: notas explicativas al pie, paréntesis y corchetes. Esta decisión fue una de las últimas en ser incluidas, pues comprendí en las relecturas del testimonio que yo “veo” a la luz de mi memoria los gestos de Marcelina cuando recurre reiteradamente a los deícticos de lugar, tiempo, personas y elementos del entorno o de su memoria; sin embargo, estos no funcionan para un lector nuevo. Así, se puede observar en el testimonio una serie de recursos que procuran la siguiente lógica:

1. El testimonio está numerado cada cinco líneas y será citado en este trabajo como MN, seguido del número de línea en el que aparece el texto citado.
2. Notas al pie: para explicar algunos deícticos en el testimonio. Se prefirieron explicaciones sobre movimientos, ademanes o referencias al contexto, por ejemplo:

Después, se paró y me dijo que le hiciera así, así ¹³ (MN 51).

La nota al pie número 13 explica: Saca una manta y la pasa por detrás de su cintura. Agarrándola de los dos extremos, jala de un lado al otro.

También se usan notas al pie para explicar términos en quechua:

Entonces, le agarré y comencé a llamar a la otra ahijada como yo: “alcánzame su *chumpi*¹⁰, alcánzame” (MN 48-49).

La nota al pie número 10 traduce el término *chumpi*: Faja, ceñidor, muchas veces de varios colores y labores, particularmente la faja que sirve para las criaturas.

Si bien en Huamanga son muy utilizados y entendidos por los ciudadanos, imagino y espero que el testimonio llegue a distintos tipos de lectores.

3. Corchetes []: sólo cuando las expresiones carecían de términos que hicieran inteligible el testimonio. Entre corchetes aparece la palabra que completa el sentido de la expresión:

El cordón se llama pues cordón. Pero nosotros le decimos *wallqa-wallqa* porque el cordón viene cruzando [el cuerpo del bebe]. Antes venía así porque las mujeres hilaban (MN 434-436).

4. Encomillado: en términos de Denegri, el encomillado es “un patrón del habla quechua identificado por especialistas en lenguas andinas, que consiste en representar el pasado a través de la evocación ‘directa’ de voces que en algún momento anterior a la enunciación entraron en la subjetividad de la hablante ya sea a través de la conversación familiar, de la orden autoritaria, del reclamo, del ruego o de la discrepancia con otros sujetos de su entorno.” (Denegri: 19-20) Aunque no resuelve el problema de representar los matices de la voz de los narradores, ayuda a mantener algo de la polifonía de voces:

Entonces, en el hospital una antigua doctora trabajaba. Una señorita renegona: “Qué sabe pues esta ignorante, esta llama, qué sabe. ¿Es practicante?, ¿es estudiante?, ¿habla castellano?”, había dicho. A esa señorita yo le gané.(MN 408-410).

5. Palabras en cursiva: en el caso de términos quechua y en las onomatopeyas propias de Marcelina, pues van con la escritura quechua:

Yo estaba cerca al pastor que estaba también inclinado. ¡*Qitititi!* soltó su pedo, “Gloria al Señor, me he tirado un pedito”. Dije *atataw*, para eso voy a ir, para que me echen pedo. En cambio el cura no se tira pedo, cumple su deber con respeto, no echa incienso con el poto (MN 480-483).

6. Comillas simples ‘’: para los neologismos a los que recurre la testimoniante:

¿Para qué es el relámpago? Dicen que es para que mate a la gente. El rayo ‘balea’ a todos los animales del corral, todos mueren. Ese es mi conocimiento (MN 108-110).

Marcelina Núñez se expresaba con las manos, con los cambios en el tono de su voz, con los silencios y las pausas, con las miradas, además, su expresión era distinta en cada espacio en que fue grabada: en su cuarto de atención a pacientes, como partera, era maestra, mientras explicaba sentada en los pellejos de carnero cómo aprendió su labor; en la sala de su casa era mujer, contando sucesos extraordinarios de su vida. En ambas ocasiones ella relató los mismos eventos, pero en la segunda oportunidad, su actitud fue más desenvuelta y casual.

2.3.1 Secuencias

El orden del testimonio procura obedecer a los temas que contó Marcelina. En esta versión he propuesto las siguientes secuencias: 1. Procedencia y educación, 2. El primer parto que atiende, 3. El rayo, 4. El sueño revelador, 5. El ritual del *qayapu*, 6. La visita de Dios, 7. Labor de partera y 8. La anécdota de los evangélicos. Estos temas procuran la linealidad; no obstante, los acontecimientos de las secuencias 2. y 3. se encuentran temporalmente invertidos, procurando mantener el orden narrativo que en ambas entrevistas utilizó la partera. La secuencia del rayo es el momento de la elección de Núñez, pero la iniciación de partera ocurre cuando ella es instruida por su Madrina en la atención del alumbramiento, este es el suceso que concretiza el comienzo de su labor. La secuencia 1. es básicamente informativa; mientras que las secuencias 2., 3., 4., 5. y 7. subrayan la labor de partera y curandera que ella ejerce. Otro es el caso de la secuencia 6., que supera la función de simple anécdota pues reactualiza el mito del dios caminante, como se verá en el siguiente capítulo de esta investigación.

2.4

Chaypaq cierto unanchawasqa kay umachayta**Para ese conocimiento he sido tocada****Testimonio de la partera Marcelina Núñez**

Marcelina Núñez es partera y curandera, se dedica a atender a las mujeres gestantes, ayudándolas con el acomodo del feto durante la gestación, pero desde hace algunos años ya no atiende partos. Ella cuenta en su testimonio que se jubiló por “ser buena partera”; sin embargo, sabemos por información de sus familiares que le fue prohibida la atención de partos. El Ministerio de Salud a través de sus hospitales regionales penaliza algunas prácticas tradicionales de atención de salud. Aun con todo, Marcelina Núñez recibe a diario gran cantidad de pacientes.

No sólo las gestantes acuden a ella, también lo hacen las madres cuyos hijos no pasan los cinco años de edad, llevan a sus pequeños para que Núñez los cure de las enfermedades más frecuentes en los infantes: el *mancharisqa* (mal del susto) y el *ñati* (estómago volteado). A todos los atiende Marcelina con amabilidad e interés y el precio por sus servicios es bajo en comparación con otros curanderos. Siempre tiene tiempo para atender a sus pacientes e incluso a gente que, como yo, viene desde áreas académicas a entrevistarla.

Marcelina gusta mucho de conversar y contar la historia de su elección a quien desee escucharla, ella engarza temas diversos con gran facilidad y se ayuda gesticulando con las manos. El siguiente texto escrito es mi versión del testimonio de Núñez, mis decisiones sobre el lenguaje y el orden me convierten en coautora del testimonio, por tanto, asumo la responsabilidad de las falencias que éste pueda tener en la escritura.

Procedencia y educación

Yo, como si fuese embarazada sé cómo traer al bebito, por eso a propósito salí del hospital. Te contaré eso como para que apuntes en tus papeles. Así otro doctor había venido de Cajamarca, no hablaba quechua, quizás, quizás había traído como tú, alguien que hable³. Entonces cuando le hablé apuntó pues, además calcular los meses de gestación. Esas cosas le conté, bonito apuntó.

Yo nací en Intiwasi. Cerca a Intiwasi es donde había nacido. Esa no era provincia antiguamente, hacienda era. Está frente a Chupas. ¿Conoces Quchabamba? En frente nomás está, Kinralla se llama. Ahí nosotros nacimos. Entonces, nuestros padres aburriéndose de los hacendados nos llevaron a Chiara, en Chiara ya tomamos conciencia, en Chiara nuestros padres murieron, quedamos huérfanos.

Yo no fui a la escuela, no. En nuestro tiempo, nuestro padre no quería que estudiáramos: “para qué estudia la mujer; para hacer cartas a su enamorado estudian; sólo para los hombres es el estudio”, por eso no quería mi papá antes. Así pues. Estoy ya con mis ochenta y tres años.

Primer parto atendido: la madrina

De recién casada aprendí⁴. Ahora, bien claro te cuento. Yo no aprendí en ningún sitio a atender. Después de dos años de que me cayó el rayo se enfermó mi madrina. Mi madrina era señora, entonces estaba embarazada. A sus dos ahijadas nos convocó, a las mujeres. Así fue cómo mi madrina enseñándome dice: “Estoy muy mal, Marcelacha, me voy a morir. Éste tu padrino está durmiendo allá, borracho había estado, en el rincón está durmiendo con el partero. Tú, por favor, como si fueras hombre rompe estas cerámicas”, dice. “No puedo toda la noche en este frío padecer porque tu padrino no me atiende.”

Diciendo esto se puso en cuatro en la pampa, inclinándose hacia adelante. La cabecita del bebe hacia su trasero se había adelantado, en su trasero la cabecita del bebe estaba sobresaliendo. Entonces, esa mi madrina me dijo: “Ahijada, tú tienes la fuerza como de varón. Sacúdeme así porque ya está en mi *sisu*, siento que se me ha atracado en mi *sisu*” diciendo. Cuando me dijo eso yo le cogí, entonces tenía el *sisu* salido. El *sisu*

³ Se refiere a un traductor.

⁴ Se refiere a la atención de partos.

es el potito, es por donde defecamos, ese es el *sisu*. Esa es una palabra antigua. “Mi *sisu*”, decían.

35 No nacía todavía, no podía. El bebe estaba incómodo, no se había hecho acomodar. Hacia su trasero la cabecita estaba. Entonces mi madrina enseñándome, cómo quien sabe dar a luz: “Está en mi *sisu* el bebe, en su cabeza hay algo que impide, agarra este trapo. Así desde mi *sisu* presiona, presiona”⁵. Entonces, así asustada me acerqué a mi madrina. Chiquita nomás era mi madrina. Luego cargándole así le sacudo, 40 así le muevo [de un lado para el otro], ella arrodillándose. Luego, cuando le toqué, sobresalido estaba. “¡Mamacita, que será esto!” había dicho yo asustada. No sabía qué era. Entonces, con el trapo, del trasero, así presiono.⁶ Yo era grande. Entonces presionando de esa manera *juch!* vuelve adentro⁷ y así se recostó de costado mi madrina. Luego dijo que el dolor le había calmado. Como le calmó, descansó en el 45 suelito. “Así me mueves, así, así”, ella había dicho cómo sacudirle, me había enseñado cómo conducirlo. Entonces, se levanta y me dice: “¡Ay!, cógeme, cógeme apoyada en tu rodilla, así”. En el campo así se enferman⁸. Cuando se sentó a mi rodilla, parece que el bebe se acomodó derecho. *¡Qay!*, se metió el bebe y yo me asusté bastante. Entonces me decía “agárrame, agárrame, empuja, así, así de mi cintura⁹”. Yo le abracé así para 50 que dé a luz. Entonces, le agarré y comencé a llamar a la otra ahijada como yo: “alcánzame su *chumpi*¹⁰, alcánzame”. Le amarré con lo que me dijo que le amarrara. Mi madrina se puso por sí misma un trapo. Le amarré con *chumpi* para que ella no me golpee en el estómago. Después, se paró y me dijo que le hiciera así, así¹¹. Me enseñaba, yo no sabía. Para ayudarlo me dijo: “Hazme soplar una botella”, diciendo. Es 55 para [tener] mucha fuerza, tienen que pujar para que le ayude. Y luego soplando *¡qay!*, ya está.

Entonces, en el suelo ya estaba el bebe, esa otra ahijada gritaba pidiendo auxilio. Ya qué auxilio había, ya en el suelo estaba el bebe. Sólo faltaba arrancarle, cortarle el

⁵ Marcelina gesticula con una mano sobre la otra como presionando en el aire.

⁶ Explica que ha pasado un trapo detrás de la pelvis de su madrina que mueve y presiona jalando los extremos del trapo.

⁷ La cabeza del bebé.

⁸ Se refiere a dar a luz.

⁹ Gesticula presionando la boca de su estómago con ambas manos en dirección al vientre.

¹⁰ *Chumpi*. 1. Faja, ceñidor, muchas veces de varios colores y labores, particularmente la faja que sirve para las criaturas.

¹¹ Saca una manta y la pasa por detrás de su cintura. Agarrándola de los dos extremos, jala de un lado al otro.

60 cordón. Entonces, cortamos el cordoncito del bebe. Con teja, con un pedazo de teja, con vidrios también cortábamos. Ya cuando practiqué en el hospital cortaba con *guillete* o tijeras. Antes al vidrio o teja se le bañaba con traguito. Tampoco esa vez había alcohol ni medicinas. Con traguito era bueno mojar el algodoncito. Con un hilito le amarramos bien seguro ese su ombligo. De aquí le corté con el pedazo de teja, *¡qas!*, ya está. Este
65 mi primer bebe [atendido], entonces ya le puse a la cama y le amarré.

Luego, a mi madrina le hice apoyar en mis rodillas, la abracé, entonces con ese *chumpi* así, su barriguita le amarré con trapo. Mientras le amarré, el bebe estaba en el suelo. Cuando estaba haciendo esto la placenta vino. “Ya está, ahora me has salvado,
70 Marcelacha. Entonces, ahora que me salvaste no me dejes”, así me sujetó¹². Estuve sujeta hasta que regresó en sí. Al bebe con trapo le recogí del suelo. A mi madrina en su catre ya le puse.

Esto hice cuando mi hijo estaba muy bebe. Desde entonces este mi primer bebe [atendido] tiene 54 años ya. Nació el día de Jesús, el veinticinco de diciembre y se llamó
75 Jesuco.

Luego [la madrina dice]: “alcánzame el palo. Este perro no me va a dejar”. Mi padrino que estaba durmiendo borracho salió así, su cabeza despeinada y dice: “¡Ay! Sofiacha, qué estás tirada, ¡camina! Caminando podrás parir, ¡carajo!”, dice. Entonces,
80 a mi padrino, con el palo *¡pliq!* le pegó en toda su cabeza: “Perro sería para que me dejes”, diciendo. Él no sabía que había nacido. Abrió grandes sus ojos luego de que con el palo le diera la paliza; entonces dice: “¡Ja!, cómo es que tu madrina dio a luz”. “Padrino, así hubiera muerto, tú recién estarías levantando la cabeza. Yo soy novicia, tuve mucho miedo, mis huesos todavía tiemblan. Entonces ya dio a luz, arreglándole. Le
85 puse en su cama, luego ya me iré.” Así, eso es todo lo que sé.

Para eso sería mi cabeza, para eso sería mi pensamiento. Cuando mi hijo estaba muy bebe me cayó ese rayo en mi cabeza. Sí, aquí donde está la cicatriz, aquí está la cicatriz y el huequito, la forma que Nuestro Padre mismo me dio. Aquí ese rayo me
90 cayó.

¹² Se coge una muñeca con fuerza.

El rayo

Ya estaba casada, mi bebe di a luz tres semanas antes. Yo era pues la única
 nuera de una familia acomodada. Cuando me cayó el rayo no había nadie. Mi esposo
 95 estaba en su trabajo y yo cocinaba al atardecer. En la chacra la cocina está fuera de la
 casa de ichu. La cocina estaba afuera, lejos de la casa, antes las casas tenían techo de
 ichu, ahora ya tienen Eternit, ahora pues hay calaminas. Nosotros vivíamos sólo en casa
 de ichu.

100 En aquel tiempo, mi suegra se enfermó y no podía caminar; cuando le iba a
 alcanzar su comida estuve saliendo hacia la puerta de la cocina, entonces ¡praaam! me
 cayó el rayo en la cabeza y me desmayé. Estaba lloviendo, caía lluvia con granizo. Mi
 suegra, cuidaba a mi bebe y ella no podía caminar, era inválida y se arrastraba. No me
 vio, no me vio. Hasta allá¹³ fui expulsada. Cuando desperté, ¡cómo habré estado!,
 105 seguro estaba dormida. Así todo ese granizo había en mi cuello, entonces me estaba
 gritando y escuché: “ven Marcelacha, Marcelacha”, había estado llamando mi suegra.
 En cambio yo no podía escuchar, había ensordecido. Antes, felizmente, a mi olla no le
 había caído.

110 No sé cómo habré estado. Te voy a contar. De lo que estaba como dormida,
 desperté. Tenía una sensación muy extraña en el cuerpo. Al despertar me movía apenas,
 por ratos no podía moverme. Me levantaba y me caía, me levantaba y me caía. Mi
 suegra me estaba llamando: “Marcelacha, Marcelacha, ven, ven”, diciendo. Cuando me
 di cuenta, me miré, el piso estaba lleno de granizada; al levantarme me di cuenta que
 115 tenía granizo [en el cuello]. Entonces así al sacudirme la ropa me moví de cuatro, sin
 habla, hacia mi suegra. Mi suegra me dijo: “¿Qué te pasó, qué te sucedió?” Mi sombrero
 no estaba, también [el rayo] lo había llevado y lo había quemado. El rayo quema. Así
 pues, mi sombrero ya no había. Entonces esta parte de mi cara¹⁴apestaba un mes
 completo,apestaba a bronce, a bronce-bronceapestaba. Si el rayo te cae asíapestaba
 120 muy fuerte.

Me envió el rayo el mismo que crea el rayo. ¿Para qué es el relámpago? Dicen
 que es para que mate a la gente. El rayo ‘balea’ a todos los animales del corral, todos

¹³ Señala, estirando el brazo y la mano, unos metros de distancia.

¹⁴ Muestra el lado derecho de su rostro.

mueren. Ese es mi conocimiento. Cuando me cayó el rayo, mi carne olía feo durante
 125 todo un mes. Todo un mesapestaba. Entonces mi mamá me dijo: “Recibiendo agua de
 lluvia”. Con esa agüita nomás me lavaba por este lado, por este lado. Con agüita de
 lluvia nomás, cada vez que me dolía la cabeza me hacía lavar. También me hacía tomar
 esa agua de lluvia nomás, porque era para mi mal. Así había sido.

130 Mi suegra murió mucho después, casi cinco años después, casi a los seis años
 murió [después del incidente del rayo]. Te voy a contar eso. Mi madre aún vivía esa
 fecha y me hizo *qayapu*¹⁵. Al ocultarse el sol ya me estaba *qayapando*. También al
 medio día me *qayapaba* porque seguramente estuve muy asustada con el impacto del
 rayo. Entonces mi madre cuando vino me dijo así: “¡Ay!, a mi pobre hija, Nuestro Padre
 135 mismo le había marcado. Qué irá a ser mi hija, algo sabrá, qué cosas irá a saber esta mi
 hija”. Entonces yo era inútil, nada me pasaba. Por eso yo me preguntaba “¿qué es lo que
 aprenderé?, ¿tal vez el oficio de brujería o qué será?” Así dije con mi propia boca. Así
 pues. Yo no sé castellano, yo no tengo ojos¹⁶, yo no sé leer. Desde que atendí a mi
 madrina luego atendí otros partos continuamente. Ya no me equivoco desde que
 140 aprendí. Ni las primerizas se me han muerto. Con la recaída muchas mueren, pero
 conmigo no. Para eso me habían señalado esta mi cabecita.

El sueño

Desde que me cayó el rayó también aprendí a *qayapar*. Desde entonces, desde
 145 entonces. Parece que estuviera viendo, las cosas llegan a mi cabeza. En mi sueño me
 reveló. Debemos hablar la verdad y no engañar a la gente¹⁷.

Yo me fui a Lima en la época del peligro¹⁸. Tenía un único hijo varón y un nieto
 de 14 años, así es como no le dejaban estos malditos terroristas¹⁹ no le dejaban a mi
 150 nieto. Por eso es que le hice huir llevándomelo a Lima a mi hijo²⁰. No me dejé aplastar
 ni me quedé así nomás.

¹⁵ *Qayapu: Jayapakui*: Ceremonia de curanderos en la que pretenden curar a los niños del susto, diciendo: **kutikamuy, kaipim almaiki**: vuelve, tu alma está aquí. En ciertas regiones, le cubren la cabeza con flores.

¹⁶ *Ñuqachu ñawichu kani* es la frase en quechua que utiliza Marcelina para referirse a que no sabe leer.

¹⁷ Nos dice esto en tono de advertencia y se pone seria.

¹⁸ Se refiere a la época de la violencia terrorista, en los años ochenta del siglo pasado. Ella usa la frase “chay peligro pacha”, que hemos traducido como “época peligrosa”.

¹⁹ Marcelina los denomina *puriq qanrakuna*: malditos caminantes, sería una traducción literal.

²⁰ Se refiere al primer nieto de su único hijo varón.

Dos madrecitas me visitaron, porque después del rayo mi cabeza me dolía mucho, me latía, así me dolía. Desde ese entonces que me alcanzó el rayo ya me mejoré, pero para que llueva me dolía²¹ o para que pase la lluvia. Sentía dolor de cabeza desde que el rayo me cayó, en este ladito donde se empozó mi sangre, desde entonces tenía dolores en mi cabeza. Entonces, en mi sueño unas señoritas me reconocieron. Eran igualitas a las madres. Antes las monjas de Santa Teresa tenían lindos vestidos. Las madres me visitaron cuando ya estuve en mi casa de Lima en la época del peligro, luego de huir viví en casa ajena en Lima. Entonces, la señora golpeó así mi puerta. Yo cargaba a la hija de la dueña de casa y así cocinaba. Pensado que era visita salí.

“Hijita, estás por acá”, me dijo; yo le miraba pensando “¿quiénes serán estas señoritas?”. Había sido muy bonita su carita, muy agradable. Era la Virgen Madre. No era el demonio ni Satanás, era la Virgen. Todos nosotros somos hijos de la Virgen María. Esa otra señorita dijo: “Yo no sé contestar, no puedo hacerlo. Yo he venido a hablar contigo porque eres nuestra hija. Hemos venido a verte, te hemos visitado”, dijo. Yo desde soltera usaba el escapulario de la virgen del Carmen, por eso me dijo muy clarito que yo soy su hija. Entonces me dijo “¿por qué cargas esta criatura, es tu nieto?, ¿es tu hijo? Vuelve a tu pueblo para pasar tu vida”. Me dijo que los ángeles me ayudarían.

170

Así venían y con un pañuelo me colocaban en este ladito [de la cabeza]. La otra me puso otro pañuelo, entonces: “Esto no está, esta muchacha está mal, hay que *qayapar*, te vas a hacer *qayapu*, hazlo, hija. Por ti vengo a estas tierras lejanas”, diciendo. “Ella es ayacuchana, yo no hablo quechua, nada-nada”, dice una. Aquella del vestido bien blanquito no hablaba. Entonces me dijo: “A esta tu manito nosotras le vamos a ayudar, nosotras te estamos dando esta mano, con esta manito trabajarás. Ahora estás pobre, actualmente no tienes plata. Vamos a marcar tu mano, entonces, hasta los ricos te van a ‘molestar’, a ti te buscarán más que al doctor mañana más tarde”. En Lima soñé esas dos madrecitas, pues. “Tus manos están marcadas”, acá hay una “M”. Dicen que es la “M” de la partera. Ella me dijo, acá están dos líneas que se bifurcan, por eso me dijo “incluso cuando muera tu esposo, tu vida será larga, tienes largo camino, pero serás personada respetada, serás amada”. Me exigió con ejemplos: “Nunca seas engreída, nunca, a las personas como tú, muy fuerte les ‘jales’.”²² Eso dijo.

180

²¹ Cada vez que iba a llover.

²² Utiliza el término ‘jalar’ por cobrar.

Por acá arriba hay otra llamada partera. Ella por cada acomodo cobra cinco soles, yo no
 185 cobro así. Tres soles nomás, mucho no. Me enseñaron a ser así esas madrecitas.
 Después de decirme eso me bendijeron, me hicieron besar sus manitos, su rosario
 también me hicieron besar. “Ya nos vamos, que te vaya bien. Pero eso sí, a la iglesia
 debes ir, a la capilla. Ahí te daremos nuestro cariño²³”. Entonces, eso ya estaba en mi
 cabeza, en mi corazón. Así pues, en mi sueño curándome se fueron. “Tienes que hacerte
 190 *qayapar, qayapate*”, diciendo. Así como me dijeron me hice *qayapar*, entonces sanó mi
 dolor de cabeza.

Después yo conté a mis vecinas y me dijeron: “qué son esas cojudeces, seguro te
 visitó Satán”. No, si uno cree en Dios eso no pasa, yo creo en nuestro Padre. Como hija
 195 de nuestro padre le pido todo a Él. A donde vaya a atender a las primerizas, entonces:
 “padre mío, tú me estás conduciendo, tú ayúdame” y no me pasa nada. Al señor
 Jesucristo le rezo, creo en Él, le llamo a Él. Sí. Dios Jesucristo. Siempre estoy por el
 camino del altísimo y poderoso Señor. “Tú me cuidas, señor, tú me guías hacia
 adelante”, así diciendo salgo de mi casa. Nunca puedo salir callada. Para ser partera me
 200 sirve mucho.

Después yo fui a la iglesia con todo el deseo de encontrarlas, no quería que se
 desaparezcan esas señoras, que eran las madrecitas, nuestra misma Madre²⁴. Entonces
 me fui solamente a verlas. Yo iba muy feliz porque me habían dicho que me iban a
 205 ayudar y darme un regalo. “Qué me darán” alegre iba. En Lima ya, al día siguiente me
 dijo así: “vas a venir el domingo”. A la capilla de Labarthe²⁵. “En la puerta de la iglesia
 te esperaremos”, me dijeron. Yo ahí nomás oía misa. Ahí nomás siempre los domingos
 escuchaba la misa. Lima es peligroso, ¿cómo podría ir hasta Santo Domingo? Labarthe
 está pues ahí, ¿cómo se llama ese cerrito?... Está por el terminal terrestre, derecho por el
 210 terminal terrestre. Hacia la salida a Huancayo, por donde vamos a ese lugar. Por ahí, por
 donde pasamos para el terminal terrestre. De aquí vamos por este lado. Yo viajaba
 todavía por la zona de Ticrapo. Por ahí la carretera era muy estrecha y bajaba así, con
 muchas curvas. Por eso, por ahí íbamos. En cambio yendo por Huancayo se pasaba por

²³ Con el término cariño hace referencia a un regalo u obsequio.

²⁴ La Virgen María.

²⁵ Se refiere al colegio Pedro Labarthe en el distrito de La Victoria (Lima).

el terminal terrestre. Ahí vive mi hermana. Por eso es que bajábamos un poco más
215 abajito y luego sólo a pie subíamos.

Yo iba a oír misa y me preguntaban así: “¿Vas a oír la misa, irás a la iglesia?”,
“sí, señorita, yo voy a escuchar misa”. Yo no dejaba de ir ningún domingo a misa. Así
pues, cuento tal como es. Entonces me dijeron: “en la puerta de esta capilla te
220 esperaremos”. Sólo para verlas fui, pero no estaban, no estaban. Estaba nuestro Padre
crucificado en una inmensa cruz. La Virgen María y la Virgen Dolores, ambas estaban
al lado de la cruz. Entonces yo entregué estas mis manos. “Madre mía, éste será tu
cariño, éste será tu recuerdo. A esta mi manito ayudarás”. Luego de haber rezado y
agradecido regresé muy extrañada. En mi sueño me habían revelado tal como es [muy
225 real]. “En dos semanas ya tendrás trabajo hija, no te preocupes, no te asustes”... ¡Ay!
Caramba, mi vida es... hay que hablar claro, no debemos mentir. Si yo miento, hasta
puedo terminar en el infierno. Nuestra Madre Virgen está viva. Por encima nomás está
la cara, pero por dentro está el espíritu que puede ver la Virgen y el Dios padre.

230 *Qayapu*

Cuando mi hijita se enfermó del susto, un viejito llamado Apolinario le hizo el
qayapu. ¿Cómo lo hacía? Así, así lo hacía. “Parir sí sabías, pero hacer *qayapu* a las
criaturas no sabes”, diciendo se molestó aquel viejo ‘liso’. Los antiguos viejos eran muy
severos. En cambio en este tiempo ya nadie respeta a nadie. En la vida antigua no había
235 eso, caracho.

Sólo en el *mancharisqa*²⁶ se hace el *qayapu*. Muchas veces cuando se voltea el
carro se asustan [las personas] y ellos vienen. Entonces yo hago el *qayapu*. ¿Cómo?, le
paso con un par de huevos, le soplo con humo de cigarro, le llamo en la cabeza [en la
coronilla]. Cuando le hago la llamada desde la cabeza le pasa a todo el cuerpo. Para eso
240 es la cabeza. Aquicito [coronilla] pues tienes que *qayapar* [llamar], debes comenzar
desde la cabeza. Luego debes pasar con un huevo por todo su cuerpo, debe contarte su
nombre y dónde se asustó y entonces haces el *qayapu*. “Regresa no tengas miedo, aquí
te espera tu cuerpo, angelito”. La gente adulta se asusta con muchas cosas. Vienen aún
con el antebrazo dislocado, también con pie dislocado, vienen voluntariamente. No sé si

²⁶ *Mancharisqa*, es el término quechua que designa a la enfermedad popular del susto. Perroud y Chouvenec consignan el *mancharisja* 1. Que ha tenido miedo, espantado, atemorizado. 2. Plantita de las alturas que cierra cuando uno la coge o al desaparecer el sol; remedio contra el susto.

245 los bebés me quieren. Con un *qayapu* de una sola vez ya se mejoran y con el segundo ya están bien... Cuando pasa algún accidente ahí se queda el espíritu, ahí se queda, en el lugar del accidente. Ajá, entonces es como una puerta grande a donde se entra cuando el sol está en el poniente, ahí se hace el *qayapu*. Cuando tú llamas, de donde sea vuelve a tu puerta esa ánima. Así es.

250

Los que se asustan no pueden dormir. Hasta los adultos saltan como locos, como que quieren levantarse para irse, así es cuando el ánima se separa del cuerpo, pero cuando no, cuando duermen no saltan, no pasa nada, duermes tranquilo. Si tu ánima se separa, te vuelves olvidadizo, no recuerdas nada, no tienes ganas para nada. Cuando
255 nuestra ánima está en el cuerpo, podemos conversar, hablar normalmente; pero cuando el ánima está separada uno está como loco, como en un sueño. Cogen o hablan cualquier cosa. Por eso a los pequeños se les debe *qayapar* con voluntad para que retorne su ánima.

260

Yo no rezo cuando *qayapo*, sólo por su nombre: “Angelito este es tu cuerpo – asicito - tu cuerpo te espera aquí, angelito, regresa, que tu cuerpo no se enfríe, angelito, regresa para que no se enfríe tu cuerpo, angelito, regresa a tu cuerpo” - diciendo se llama. Yo no rezo nunca, los bebés son angelitos. Hasta en los adultos su angelito retorna. Por su nombre, por su nombre solamente [se les llama].

265

Nuestro ángel está vivo, claro. A donde sea vamos con nuestro ángel. Los adultos también. A ver, ahora te contaré una experiencia. ¿Dónde descansa nuestro ángel?, donde él descansa también nosotros descansamos, nos sentamos, nuestro ángel nos guía, pues. Así es, con nuestro ángel anohecemos y con él amanecemos, a donde voy él me lleva. Hasta de las desgracias más grandes él nos protege por eso le llamamos al ángel
270 de la guardia. Por ejemplo a mí, en la época peligrosa, cuando se perseguían a balazos, las balas zumbaban por abajo y por arriba ¡*chiw!*. ¿Acaso me cogían esas balas?, pasaban por encima mío, ¡*fiw!*, llegaban a la pared ¡*pac!*, ya. Nuestro angelito nos cuida pues. No debemos olvidarnos de nuestro angelito, debes recordarlo siempre: “mi ángel, estoy en tus manos, aunque muera, llévame a la gloria del cielo”, así debes
275 encomendarte.

Tres veces se *qayapa* fuerte cuando alguien se asusta con los carros. Desde sus pies debes comenzar a *qayapar*. Desde el extremo de los pies, echando aliento debes

280 *qayapar* por su nombre, por su nombre: “Aquí te espera tu cuerpo, angelito, retorna, no tengas miedo”. Entonces el angelito vuelve de cualquier lugar llamándolo por su nombre.

285 Entonces, ya se mejora y puede abrir los ojos y mirar con normalidad. Ya tranquilo también su cuerpo, ya no se escarapela, ya no salta. Si está tranquilo, le *qayapas* tres veces, así es. Después de tres veces le mojas con un poco de agua bendita en la cabeza, ya, nada más. Con el susto hasta los niños tienen la mirada desviada. Cuando se le *qayapa* bien, resulta. Para el día siguiente ya sus ojitos se igualan [arreglan].

290 El ángel vuelve cualquier día. Los martes y viernes son cumpleaños de las brujas. Yo hago el *qayapu* cualquier día, yo no *qayapu* martes. Las brujas trabajan los martes con el demonio, pero yo no. Yo trabajo con nuestro Dios Padre, Jesucristo todopoderoso. Cuando llamo su nombre, él me conduce lejos. Cuando trabajé en la chacra, me llevaban en mulas a lugares lejanos.

295 Yo no hago *pagapu*²⁷, estoy prohibida. Sólo los curanderos hacen el *pagapu*, ellos hacen la muda²⁸ antes rezando, pero yo no. Eso hacen los que conocen y saben hacer los *pampapus*²⁹. Yo de eso estoy prohibida. Cuando haces el *qayapu*, el aliento llega a todo el cuerpo. En la coronilla soplas. Sólo 300 los que tienen alguna profesión tienen un huequito³⁰ ahí. Cuando Nuestro Padre te destina alguna labor, ahí queda un huequito. Hay gente con dos coronillas. Algunas criaturas tienen dos coronillas y su cabecita es un poco aplanadita, esa coronilla es un poco salidita, asicito, pero una coronilla está aquí y el otrito al costado, a todos esos yo he *qayapado*; desde su cerebro yo le hago el *qayapu* a esos bebes, por la base del cráneo 305 queda como un huequito. Estito está aquí y el otrito afuera. Comienzas desde la base del cráneo y terminas en la coronilla.

²⁷ Del castellano ‘pago’, la ofrenda que se hace a las divinidades andinas.

²⁸ Se refiere al ritual del cambio de suerte o muda que realizan algunos curanderos con el cuy, ruda y flores.

²⁹ Pampapu. De *pampay*, enterrar. Se denomina así al entierro de los elementos de la ofrenda a las divinidades andinas.

³⁰ Se refiere a la hendidura que le dejó en la cabeza el impacto del rayo.

En Lima empecé a *qayapar*. Yo vendía fruta, compraba manzana, mango para vender. Podía vender la mitad, la otra mitad ya no podía negociar. Cuando estuve
 310 sentada ahí, una señora con su bebe se me acercó. Me dijo: “señora, hazle *qayapu* a mi hijita, tú eres curiosa”, diciendo. Así, una señora desconocida me trajo a su bebe. Nuestro Padre le habría mandado diciendo “que no sufra mi pobre hija”, así me habían buscado. Comencé a *qayapar* en medio de tanta gente que me miraba. Para el día siguiente ese bebe ya estaba muy bien. De lo que estaba con el cuello caído, al día
 315 siguiente le hice otra vez y ya estaba sanita. Por esa razón me hice conocida en Lima.

La visita de Dios

Así también cuando estuve una tarde en mi chacra [en Ayacucho], te contaría. Te contaría, no es por alabarme, no es por hablar. Aquella vez estaba con dolor de
 320 cabeza, “mi cabeza, mi cabeza” estaba diciendo. Mi esposo estaba cocinando, yo estaba pelando los choclos para el mote, para poner en la olla. Cuando ya estaba listo entró alguien, un señor: “aquí estoy, hija”, diciendo. Yo respondí: “pase, señor”, pensando, “será alguna persona”... Yo estoy contando cosas que me pasó, no es por alabarme, yo estoy hablando claro, no estoy mintiendo. Entonces le alcancé una ropa diciendo:
 325 “siéntate, señor”. “Paradito nomás, señora”...

Allá todavía hay los que tienen hacienda, lo que llamamos José Prado, así también en esa hondonada de colores hay un morro que es el morro del Calvario, debajo de ese morro habían bastantes plantas blancas con hojas redondas. Entonces
 330 haciéndome ver [señalando aquella chacra] me dijo: “Señora, estaban comiendo en la mesa, con lindos *puspus*³¹, con papa sancochada que se abría muy rico. No me dieron. Yo no te estoy mintiendo, te estoy contando claro, señora”. Entonces no le convidaron. Luego me dijo así: “no me dieron, pero vas a ver esas papas, vas a ver esas papas, ¿estás viendo aquellas papas?” “Sí, señor, está muy lindo, con flores blancas y abundante
 335 follaje”. Entonces me dijo: “tu casa puede hundirse, esta casa”, me dijo. “No, señor, mi casa tiene cimiento profundo, no se hundió ni con las lluvias fuertes”, le dije. “Esta será una persona”, pensé. Entonces era una persona con un bastoncito y un sombrero plomo como el de nosotros, su casaca también era ploma. “Entonces, véndeme tus papas”, me dijo. “Aquicito están mis papas”, le dije. “Esta papa desaparecerá en siete años, pero vas

³¹ *Puspu*: 3. Habas maduras y cocidas sin cáscara.

340 a ver si aquellas lindas papas van a cosechar muy bien”. En ese momento entendí y me dije “a ver, allá se ve bastante papa. Esta, ¿será una persona pues?”. Entonces me dijo: “Ya me voy porque mis amigos, que son muchos, ya se van. Ya me voy porque aquella nube parece que va a llover. Entonces vas a ver dentro de tres días esa papa, vamos a ver qué pasa”, me estaba avisando claro ya. Entonces cuando se fue yo le seguí por

345 detrás. Mi corazón estaba de otra forma³², “qué persona es esta que dice que lloverá”. [También dijo] “Tu esposo había sido persona normal, pero morirá”. Y de hecho mi esposo murió.

Murió. Soy viuda hace tiempo. Cuando mis hijos estaba muy pequeñitos vino ese señor, entonces me dijo: “Estas tus papitas, guárdalas, habían estado muy bien,

350 guárdalas, ya no las vendas, puedes lloriquear, no lo vendas. La papa desaparecerá por siete años”, me dijo muy bien. Entonces cuando se fue habían muchas nubes encima del cerro; ¡madre mía! Las nubes estaban muy oscuras, pensé que iba a caer granizada, cómo caerá el granizo. Cuando ese señor salió yo le seguí para ver dónde iba, no lo vi, por dónde se fue, ¡madre mía!, mientras que la lluvia amenazaba.

355 Muy fuerte llovió, como si estarían echando agua con un plato. Hasta a una ternera la avenida le derribó por todo el piso. Entonces yo me quedé pensativa durante tres días para ver la papa. Me había olvidado y no lo vi. Cuando vi la papa, ¡caramba! La papa de ese lado ya se había secado y todo estaba negro, entonces me dije ¿qué le

360 habrá pasado a esa papa? El señor me había dicho vas a ver, ahí queda mi recuerdo. Diciendo “a ver,” ¡qay! bajé. De tan lindo follaje no cosechó nada de papa. En ese momento esa experiencia quedó grabada en mi mente. Entonces era nuestro mismo Padre que caminaba y me dijo esas cosas. Él me habría dicho, para que aprenda nuestro niño entró. Yo le dije, “entre y tome asiento, señor”. “Tu esposo era un hombre normal,

365 pero morirá”. Eso me dijo y le conté a mi esposo. “Ese es un cuento, es una creencia”, me dijo mi esposo, pero efectivamente murió. Al cabo de cuatro años, creo que no fue tanto si no casi a los dos años y medio murió mi esposo. Murió de muerte repentina, cuando estuvo haciendo leña. Con mis dos hijitos varones, no sé qué les pasó.

370 Mi hijito me contó, pero se molestó [mi esposo] diciendo: “¡Ja! carajo, tú estás esperando escuchar cuentos”, diciendo. Como se molestó así, mi hijito ya no me contó

³² Estaba extrañada, desconcertada.

nada más. Ahí donde estaban arrancando un *motoy*³³ desde las raíces, apareció un perol que se hundió rápidamente. Un perol escondido³⁴ [*paca*], eso emanaba antimonio, eso les mató a mis dos hijos. Los tres se enterraron en un solo día. Los tres. Por eso yo enloquecí, por mi esposo. Mi hijo estaba estudiando, así yo escuché la voz de mi hijo
 375 que me decía: “Mamá, estoy estudiando en la pampa de Pucará, alcánzame mi cuaderno”, entonces miré tras mío repentinamente, eso quedó grabado en mi oído y cada atardecer ya me estaba llamando, el demonio creo me estaba tentando. Entonces mandamos a hacer diferentes remedios en Santa Teresa³⁵. No era *alcanzo*³⁶, era la plata escondida, había pues plata en un perol así.³⁷ Eso habrían cogido para sacarlo. Entonces
 380 mis hijos inocentes le habrían ayudado a su papá. El vapor del antimonio habría sido, no tenían pues testículos, no tenían nada [los había castrado]. Así es como mis hijos murieron, mi esposo murió. Así es mi vida.

Su labor

385 Cuando alguien viene así le arreglo. Aun cuando no sepa cuántos meses de embarazo tenga. Haciendo el seguimiento yo logro detectar el feto, después de los tres meses hacia el cuarto la mujercita se mueve. A los cinco meses ya se mueve todo el bebe. Completo. A partir de los cinco meses la mujercita se mueve; en cambio el varoncito a los tres meses ya está caminando, encima de esta agua está pues el bebe
 390 adentro. Están encima del agua y a los tres meses ya se mueven. El varón se mueve antes porque él tiene huesos grandes y pesa más que la mujer. Tiene más fuerza, más fuerza tienen los hombres. A ver, te contaré.

La hija de mi vecina una vez abortó, entonces me mandaron llamar. El padre de
 395 la joven era un tal Marcelino que le había pegado a su hija, le había sacado el diablo. Ella ya había tenido antes un hijo, entonces: “Para que paras otro eres perro, acaso” diciendo le había sacado el diablo con chicote. Entonces ese bebe de tres meses, asicito³⁸ había nacido. Así nomás nace el bebito varón con una mano coge su cabeza y con la otra se protege su pajarito. Así es. Siempre así nacen. El varón no es tonto,

³³ *Motoy*, Consignado en el diccionario utilizado con la escritura *motoi*: Arbustito de las alturas; sirve para cercos.

³⁴ *paca*: 1. Escondido, secreto, oculto, misterioso. Cosa secreta, escondida, encubierta, misteriosa.

³⁵ Se refiere al Convento de Santa Teresa que está en Huamanga.

³⁶ *Alcanzo*: 1. Enfermedad que proviene de las emanaciones de la tierra, principia en los pies y da la muerte al llegar al corazón; produce hinchazón.

³⁷ Abre las manos indicando un gran tamaño.

³⁸ Junta las manos.

400 siempre cuida su cerebro con una mano, con otra protege su pajarito. Por eso la señora que lo quería puso al feto en frasco de alcohol para mirarlo.

Ya está listo [completo] el feto... cómo de [desde] ese color plomo feo se desarrolla la gente. Por eso nuestro Padre se molesta cuando alguien zamaquea de la oreja a los niños... así todavía era plomizo, pero su cabecita ovaladita era, asicito nomás; sus huesitos, sus piecitos se notaban. Hubieras visto el aborto, así me pasó muchas veces. Una vez vi un aborto de cuatro meses, también de cinco meses. Ya a los cinco meses tiene boca grande y sus huesitos ya completos en el varoncito, así nacen los abortados a los cinco meses, pero todo completo a los nueve meses recién. En algunos casos el bebe pasa los nueve meses y demora de dos a tres días y recién la madre siente el dolor. Si el feto está derecho y bien acomodado no necesita operación para nacer, el parto es abierto así. De adentro el bebe viene así³⁹, por eso en cada dolor golpea asicito⁴⁰. Entonces golpeando, golpeando en el parto los huesos [de la madre] se abren para que salga toda el agua rápido; entonces, tú le ayudas por el trasero de la mamá, luego le sacudes y le sacudes y le sacudes pues, entonces la criatura nace, así es eso. Cuando el parto es abierto se demora, pero aun así los antiguos doctores no operaban, no cortaban de inmediato. Ahora ni bien demora ya se opera, entonces ahora las operaciones son frecuentes antes ni los doctores eran como hoy. A mí también me enseñaron muy buenos doctores.

420

Cuando les da el aire [a las parturientas] les baja la presión y el parto es muy peligroso. Cuando les baja la presión baja el líquido frío, entonces debes darle jugo de naranja con cerveza negra, con eso el cuerpo comienza a calentar. Cuando se trata de presión alta no hay problema, todo baja en la sangre. La recaída les da cuando las señoras se levantan. Cuando caminan les da la recaída. Entonces había sido bueno el mismo cordón del bebe. Por eso nosotros ponemos, guardamos en una botellita un pedazo del cordón umbilical. Si ya se siente mal y tiene como escalofríos con cuerpo adormecido, cuando siente adormecidos brazos y piernas, entonces cogemos aguardiente quemado y jugo de naranja, entonces le pasas de las piernas hacia los pies. Antes, en mi época, no había ni postas, dónde diablos habría, por allá no había.

430

³⁹ De cabeza.

⁴⁰ Sacude despacio el dorso de la mano.

Entonces, con eso nomás le bañamos. Por dentro, con hinojo hervido le hicimos sahumero y listo. Así es como sabemos.

435 En la chacra aprendí bonito [bien], fui hasta Pampacangallo montada en caballo, a dónde no he ido, pero nunca se me murió ni uno. Hasta ahora es porque nuestro Padre me ha dado. Él pues me ayuda, yo no puedo abandonar a mis prójimos. Hasta que dé a luz yo cuidaba [a la paciente] aunque sea todo el día. Cuando ya da a luz le acomodo en la cama y luego me voy. Así era yo.

440 Yo tenía diecinueve años, a esa edad me casé. Cuando fui a practicar al hospital habré tenido aquella vez cuarenta años. Desde el mismo Chiara convocaron tal cosa. Cuántos conocedores habrían ido. Nos dijeron que allí practiquemos para conocer mejor sobre la atención de parto. Ya ese doctor nos convocó y yo defrente fui al hospital. Me preguntó el doctor: “¿tú eres partera?”. “En Chiara, sí, doctor” le dije.

445

Entonces, en el hospital una antigua doctora trabajaba. Una señorita renegona: “Qué sabe pues esta ignorante, esta llama, qué sabe. ¿Es practicante?, ¿es estudiante?, ¿habla castellano?”, había dicho. A esa señorita yo le gané. Por ser así es que del hospital salí con un ‘papel’⁴¹ que me dieron esos doctores: “Este es el ‘papel’ de garantía para ti”, diciendo. Por eso es que yo llegué a jubilarme. Yo fui a Quinapata y ahí me jubilé. Por ser buena partera, por haber sido buena partera.

450

En el Hospital, una vez les dije a los doctores: “esta señora tiene dos bebés”; la doctora: “no, no, no, mentira, es un bebe varón grande”. Cómo es que yo supe que 455 habían dos bebés. Es porque sé que el ombligo se divide en dos lados, unito acá y otrito allá; entonces nuestro ombligo parece que estuviera un poco abierto. Estos dos ¿cómo nacen siendo mellizos? Así, uno de ellos paradito, el otro de cabeza, nunca los dos de cabeza. Si los dos vienen de cabeza... le tocas y luego le coges, entonces ya tienes al bebe muy cerca. Seguro ya baja. El doctor me dijo: “ si eres partera, ayuda de aquí y de 460 allá”. Cuando ya está echada [la parturienta] comienzo a palpar, ya el [bebe] que está de cabeza se encamina al parto. Entonces el dolor le coge y luego pasa. Cuando uno de ellos ya nació el otrito se quedó a este ladito, entonces de esta manera yo la induzco y el

⁴¹ Con ‘papel’ se refiere a un certificado otorgado por el Ministerio de Salud.

otro también se acomodó listo para el parto. El que nace de pie sale con su piecito asicito⁴². Si uno de los pies se queda cuando se introduce hacia su trasero, ya no nace. 465 Puede morirse. Cuando hace fuerza sale bastante sangre [hemorragia]. Por eso se hace seguimiento. Si ya le cojo el piecito ya sé, con mi dedo le ayudo. Entonces con sus dos pies juntitos sale, cruzando sus piecitos nace el que viene de pie. Entonces el que nace paradito cuando ya le toco sus piecitos el que sigue también viene igual, entonces yo ya le apuro. El que viene de pie pateo en cada dolor, cuando nace varón pateo y hace doler 470 durante el parto. En cada patada el dolor es fuerte porque ellos golpean, entonces paradito así nacen. Cuando tú tocas, calculas el parto, cuando sus manitos dificultan en salir, así le haces, pues, con tu mano.

El cordón se llama pues cordón. Pero nosotros le decimos *wallqa-wallqa*⁴³ 475 porque el cordón viene cruzando [el cuerpo del bebe]. Antes venía así porque las mujeres hilaban⁴⁴, pero ahora las mujeres ni hilan, ni tejer saben. Antes las mujeres se colgaban el hilo al cuello y tejían. Aun cuando no tejen el cordón viene cruzando el pecho cuando nacen. No es por *uriwa*⁴⁵, es así. El bebe trabaja adentro, claro la criatura se mueve hacia arriba y hacia abajo por eso es que se enreda con el cordón. Si tú sabes 480 [atender el parto] entonces ya la barriga se va a hacer redonda, luego así le mueves cogiéndole con la manta debajo de las nalgas, le sacudo, así, así⁴⁶ se le sacude. Entonces se desata el cordón. Si no se le sacude nacen con el cordón cruzado. Cuando se enrolla el cordón [el bebe] tiene las manos hacia abajo y el cordón llega hasta las piernas, así es. Ahora mucho más, no faltan mis visitas. Cada mañana y cada tarde vienen. Pero si no 485 les atiendo bien, cómo van a venir. Yo no soy como el curandero “de aquí a allá”, no. Yo cumplo claramente con la obligación que me han dado. Yo pues ya tengo 82 años, entonces ya no quiero, pero a pesar de que ya me jubilé, no me dejan, no me dejan todos los que me conocen. Bonito [bien], pues, yo hago voltear a sus bebitos, estando parado o echado. Muy bonito pues yo le encamino. Cuando yo les pongo en camino dan a luz, 490 aunque vayan al hospital, rápido dan a luz. Así es, así es mi vida. A mi no me igualan

⁴² Con la mano muestra el dorso de la muñeca.

⁴³ Wallja. 1. Collar, cadena que se cuelga sobre el cuello, todo lo que se cuelga así.

⁴⁴ Hace referencia a la manera cómo antiguamente las mujeres en el campo se cruzaban la lana por el cuello y el brazo para hilar.

⁴⁵ Uriwa: Causa y efecto de algo monstruoso, defectuoso al nacer con apariencia de tal o cual animal, porque la madre en cinta vio o imaginó tal animal. Vaca, runtu, chipi, culebra, misi, leche, pato uriwa. Culebra uriwa: Los que no pueden andar sino arrastrándose. Alljo, aya, maki, upa uriwa. Los aya uriwa son lo que secan en el seno materno o mueren al poco tiempo de nacer (...)

⁴⁶ De un lado para el otro con la técnica del *suysuy*.

aquellos que arreglan de otra manera, aquellos que arreglan del estómago, porque sus manos no son como las mías. Así es.

495 Tengo pues mi discípula que es mi hija. Mi hija está aprendiendo. A ella todavía no le reconocen los doctores, pero a mí sí me llamaron a la ciudad los antiguos doctores. Todos los días daba buenos exámenes. Esta mi hija ya está sabiendo. Claro, me está viendo todos los días porque estamos juntas, me está viendo. Entonces ya está aprendiendo cómo arreglar el estómago, pero todavía no lo hace perfecto. Siempre se encomienda a Él, a nuestro Señor.

500

Ahí está la que he atendido, ahí está⁴⁷. Aquí pues estoy sentada. Ahí está una mujer que sale con su hija. Yo no soy mala partera, ahí está, vean mi papel. Me lo dio una doctora que viene de Lima. Ya está buen tiempo hirviendo las tijeras para cortar el cordón. Esas cosas son [así].

505

Anécdota sobre los evangélicos

Los evangélicos vienen a engañarnos. Ahí está, te contaría un cuento del evangelista, pero te estará ganando el tiempo. Los evangelistas son así: “Ve a nuestro padre, entra donde él”. “No, aquí estoy yendo a su misa, yo voy a la misa a rezar, yo no soy tonta.” “Ah, señora, entre, nuestro dios es así”, pero el Dios creador es para todos. “No sólo para ti ni sólo para mí. Es para pecadores y no pecadores, nos perdonará. Pero aquellos que tienen pecado grave no se aparecerán ante él”, cuando le dije eso me quedé mirando.

515 Te cuento lo que una vez alguien me engañó así: “Vamos, un lindo, lindo pastor, viene”, diciendo me llevaron, pero yo en mi corazón decía: “a ver cómo van a rezar, a ver, cómo son estos que conocen la palabra de Dios”. “Hijo, cuéntame, ¿Dios existe?” preguntó uno. Así era antiguamente. Entonces pues deberías decir: “Sí, existe dios solito donde sea. Dios padre, dios hijo, dios espíritu santo, tres personas. Aunque sean tres personas son un solo Dios”. Así a nosotros antes nos preguntaban. De dónde van a saber ellos. Entonces más bien, así permanecían agachados cuando estábamos muchos en la misa. Yo estaba cerca al pastor que estaba también inclinado. ¡*Qitititi!* soltó su pedo,

520

⁴⁷ Se refiere a una paciente que sale del fondo de su casa.

“Gloria al Señor, me he tirado un pedito”. Dije *atataw*⁴⁸, para eso voy a ir, para que me echen pedo. En cambio el cura no se tira pedo, cumple su deber con respeto, no echa incienso con el pote. Con eso yo le he vencido, con eso le he jodido. Engañando el Satanás echa pedo apestoso. Así es.

⁴⁸ *Atataw*: consignado en el diccionario utilizado con la escritura *atatau*: Interjección. ¡Qué asco, sucio, tengo asco”.

CAPÍTULO III

AUTOREPRESENTACIÓN DE MARCELINA NÚÑEZ

La elaboración del testimonio ha implicado una serie de intermediaciones y riesgos que van desde las diferencias culturales, pasan por las intermediaciones como la traducción, transcripción y desembocan en la reformulación del discurso oral, circunstancias que tratamos de abordar en el capítulo anterior. Sin embargo, en la lectura del texto final se pueden apreciar algunos rasgos de la oralidad y del estilo narrativo de la partera que sobreviven a la edición. Tomando como base el texto escrito, trataremos de recuperar estos rasgos en el siguiente análisis.

3.1 RESCATANDO EL ESTILO DE MARCELINA NÚÑEZ

Marcelina Núñez es una buena narradora, su discurso oral tiene carácter mítico en tanto posee una dimensión sagrada que la partera se encarga de subrayar. Asimismo, en el testimonio se pueden rastrear estrategias discursivas relacionadas con el narrar-referir (*willakuy* o *willanakuy*) y con el saber-enseñar (*yachay-yachachiy*), que asumen diferentes acepciones en el testimonio.

En su tesis de maestría, Pablo Landeo aborda la categoría *willakuy*, el investigador hace un rastreo en lexicones y vocabularios de la Colonia, así como en algunas crónicas, buscando las acepciones de este término. Llega a la siguiente conclusión: “*willakuy* se refiere al acto de contar diversas historias o cuentos” (Landeo 2010: 46), este evento está vinculado a la memoria colectiva y su materialización depende de la alternancia de oyente y narrador (*uyariq* y *willakuq*). En esta misma línea, Espino (2010) plantea el término *willanakuy* para abordar la relación de *uyariq* (el que escucha) y *rimaq* (el que habla), sin olvidar que el evento ocurre en determinadas circunstancias que pueden influir en esta relación.

Fray Domingo de Santo Thomas (1560) registra el vocablo quechua “villacuni” que hacía alusión al acto de referir, noticiar o narrar acontecimientos reales o ficticiales y “villacuni” para “contar razones”. Diego Gonzalez Holguín (1608) precisa los términos: *villani*, *villacuni* “Referir, dezir, denunciar anunciar”. En el diccionario *Kechwa-castellano, Castellano-Kechwa* de los redentoristas Chouvinc y Perroud (1969), se pueden hallar las siguientes acepciones de *willay*: “1. Referir, decir, anunciar, denunciar, avisar, contar, amonestar. 2. Explicar. 3. Narrar”.

Sobre *yachay* y *yachachiy* se ha teorizado menos. Gonzalez Holguín recoge las siguientes acepciones: “*Yachacuchini*. Hazer que aprendan, o que sepan. *Yachani*. Sauer. *Yachachini*. Enseñar, instruir acostumbrar y amansar y preparar”. Mientras que en el diccionario de Perroud y Chouvinc se pueden encontrar los significados de: *Yachay*: “1. Saber 2. Aprender (*yachakuy*). A su vez, *Yachachiy* aparece con dos acepciones que son 1. Enseñar e 2. Instruir”.

3.1.1 *Willakuy*

En el primer caso, *willakuy* aparece en el testimonio adoptando distintas acepciones, cuyos casos veremos a continuación:

1. Narrar puede encontrarse con la acepción de informar o referir, recordemos que Núñez responde al protocolo de preguntas en las entrevistas, se establece entonces una relación de Narradora- hablante (Nh) y Narradora-escritora (Ne):

- Procedencia y Educación:

“Yo, como si fuese embarazada sé cómo traer al bebito, por eso a propósito salí del hospital. Te contaré eso como para que apuntes en tus papeles. Así otro doctor había venido de Cajamarca...” (MN 2-3) (*willasaq*).

- El rayo:

“No sé cómo habré estado. Te voy a contar. De lo que estaba como dormida, desperté. Tenía una sensación muy extraña en el cuerpo...” (MN 110-111) (*willasayki*).

Se establece nuevamente la relación de “yo” a “ti” entre Nh y Ne, cumpliendo aquí una función informativa y referencial, pero con el deseo de contar o dar a conocer, como también se verá en el siguiente párrafo:

- El rayo:

“Mi suegra murió mucho después, casi cinco años después, casi a los seis años murió [después del incidente del rayo]. Te voy a contar eso. Mi madre aún vivía esa fecha y me hizo *qayapu*. Al ocultarse el sol ya me estaba *qayapando*” (MN 130-132) (*willasayki chaytaqa*).

Por otro lado, Núñez rememora haber informado o referido sucesos a otras personas, es decir, la Nh en su rememoración, recuerda “otras voces”, aparece así una polifonía de voces a través de la evocación directa de las mismas. Veamos el siguiente ejemplo:

- El Sueño:

“Después yo conté a mis vecinas y me dijeron: ‘qué son esas cojudeces, seguro te visitó Satán’. No, si uno cree en Dios eso no pasa, yo creo en nuestro Padre. Como hija de nuestro padre le pido todo a Él” (MN 193-195) (*willakuni, wasi masiyman niwan*).

2. *Willakuy* también está ligado a la acción de dar testimonio o aclarar:

- Primer parto atendido:

“De recién casada aprendí. Ahora, bien claro te cuento. Yo no aprendí en ningún sitio a atender” (MN 20-21) (*clarum willakuna, clarutam ñuqa willakusayki*).

Así también, “contar claro” establece una relación de la palabra hablada con la verdad, la verdad de un nosotros inclusivo: “debemos hablar la verdad y no engañar a la gente”, este “hablar la verdad” es un hablar para la “gente como uno”, los *runakuna*:

- El sueño:

“Desde que me cayó el rayó también aprendí a *qayapar*. Desde entonces, desde entonces. Parece que estuviera viendo, las cosas llegan a mi cabeza. En mi sueño me reveló. Debemos hablar la verdad y no engañar a la gente” (MN 144-146) (*clarum rimakunaqa, mana yanqa runa masinchikta engañanchu*).

En el siguiente párrafo, lo referido está enunciado a través del término “hablar”, *rimay*, este hablar debe ser verdadero, pues es un relato de carácter mítico, sagrado, su veracidad no debe ser puesta en duda, la enunciante “no debe mentir”, ya que de hacerlo, podría recibir un castigo divino:

- El sueño:

“... ¡Ay! Caramba, mi vida es... hay que hablar claro, no debemos mentir. Si yo miento, hasta puedo terminar en el infierno. Nuestra Madre Virgen está viva” (MN 225-227) (*clarutan ñuqaqa willakuni, manam yanqaqa llullakuyman, llullakuspayqa yanqan supay wasimampas yaykuymancha*).

La dimensión sagrada de la palabra se evidencia mejor cuando los protagonistas de la rememoración de la vida de Núñez son seres divinos. La partera subraya su filiación divina procurando mantener modestia, recalcando que lo que refiere es cierto y que por ello mismo merece ser narrado:

- Visita de Dios:

“Así también cuando estuve una tarde en mi chacra [en Ayacucho], te contaría. Te contaría, no es por alabarme, no es por hablar. Aquella vez estaba con dolor de cabeza, “mi cabeza, mi cabeza” estaba diciendo” (MN 318-320) (*Willaykimanmi, mana yanqa alabankuychu, yanqa rimaychu*).

- Visita de Dios:

“Yo estoy contando cosas que me pasó, no es por alabarme, yo estoy hablando claro, no estoy mintiendo. Entonces le alcancé una ropa diciendo: ‘siéntate, señor’. ‘Paradito nomás, señora’” (MN 323-325) (*willakuchkanin ñuqaqa clarutan, manam yanqa alabankuspachu, lluchakuspachu*).

- Evocación directa, voz del Dios caminante:

‘Señora, estaban comiendo en la mesa, con lindos *puspus*, con papa sancochada que se abría muy rico. No me dieron. Yo no te estoy mintiendo, te estoy contando claro, señora’. Entonces no le convidaron. Luego me dijo así: “no me dieron, pero vas a ver esas papas, vas a ver esas papas, ¿estás viendo aquellas papas?” (MN 330-334) (*willakuy clarutan rimakunaqa, señoram, manam llullakunichu*).

3. *Willakuy* también es usado como revelar o avisar, por ejemplo, el dios caminante le da un aviso a Núñez, él “le cuenta claro” o “le avisa claro” como se ha traducido en el siguiente párrafo:

- Visita de Dios:

“Entonces me dijo: ‘Ya me voy porque mis amigos, que son muchos, ya se van. Ya me voy porque aquella nube parece que va a llover. Entonces vas a ver dentro de tres días esa papa, vamos a ver qué pasa’, me estaba avisando claro ya” (MN 341-344) (*willawan clarutaña chaytaqa*).

4. *Willakuy* además cumple la función de ejemplificar. Núñez recurre a anécdotas para ejemplificar algunos de sus conocimientos y experiencias. Estas anécdotas aparecen en distintos ámbitos de su testimonio. Veamos dos casos ligados a la religión y creencias:

- *Qayapu*:

“Nuestro ángel está vivo, claro. A donde sea vamos con nuestro ángel. Los adultos también. A ver, ahora te contaré una experiencia. ¿Dónde descansa nuestro ángel?, donde él descansa también nosotros descansamos...” (MN 265-267) (*A ver, huk experimentuta willasayki*).

- Anécdota de los evangélicos:

“Los evangélicos vienen a engañarnos. Ahí está, te contaría un cuento del evangelista, pero te estará ganando el tiempo. Los evangelistas son así: “Ve a nuestro padre, entra donde él” (MN 507-509) (*chayqay chay evanglyupa cuentuta willaykiman*).

El fragmento anterior está tomado de la anécdota final del testimonio, Marcelina compara a los cristianos con los evangélicos, valorando a los primeros sobre los segundos, para ello se vale de una anécdota jocosa en la que un pastor evangelista queda ridiculizado. Del mismo modo, las anécdotas ejemplifican otros aspectos, como su experiencia de partera:

- Su labor:
“El varón se mueve antes porque él tiene huesos grandes y pesa más que la mujer. Tiene más fuerza, más fuerza tienen los hombres. A ver, te contaré. La hija de mi vecina una vez abortó, entonces me mandaron llamar” (MN 390-394) (*A ver, willasayki*).

5. Sin embargo, *willakuy*, entendido desde el punto de vista del esposo de Marcelina (a través de la evocación directa de la voz del esposo), adquiere una acepción negativa, pues él relaciona *willakuy* a “contar cuentos”, donde “cuento” se plantea como opuesto a la verdad, ligado más bien a las creencias o la irracionalidad:

- Visita de Dios. Evocación directa de dos voces, la del dios caminante y la del esposo de Marcelina:
 “Yo le dije, ‘entre y tome asiento, señor’. ‘Tu esposo era un hombre normal, pero morirá’. Eso me dijo y le conté a mi esposo. ‘Ese es un cuento, es una creencia’, me dijo mi esposo, pero efectivamente murió. Al cabo de cuatro años, creo que no fue tanto si no casi a los dos años y medio murió mi esposo. Murió de muerte repentina, cuando estuvo haciendo leña. Con mis dos hijitos varones, no sé qué les pasó. Mi hijito me contó, pero se molestó [mi esposo] diciendo: ‘¡Ja! carajo, tú estás esperando escuchar cuentos’, diciendo. Como se molestó así, mi hijito ya no me contó nada más. Ahí donde estaban arrancando un *motoy* desde las raíces, apareció un perol que se hundió rápidamente. Un perol escondido [*paca*], eso emanaba antimonio, eso les mató a mis dos hijos. Los tres se enterraron en un solo día.” (MN 364-373) (*chay wawachallaymi willakunkan kara, pero piñakura kayna nispan: “¡qa!, carajo, cuentukunata suyachkani, ¡uju!*).

En la sección de la Visita de Dios, el esposo de Núñez sanciona “contar cuentos”. El hijo pequeño de Marcelina le relata parte de lo ocurrido al tratar de desenterrar una olla escondida, pero el esposo se molesta y lo calla, pues considera “cuentos” y “creencias” a los relatos tradicionales que Marcelina usa para explicar y explicarse distintas situaciones de su vida.

3.1.2 *Yachay* y *Yachachiy*

En el caso de la categoría *yachay* y *yachachiy* se ha identificado principalmente dos connotaciones.

1. La primera, liga *yachay* al saber destinado, es decir, un conjunto de conocimientos otorgados por las divinidades a la partera:

- Primer parto atendido:
“Entonces ya dio a luz, arreglándole. Le puse en su cama, luego ya me iré.” Así, eso es todo lo que sé.
Para eso sería mi cabeza, para eso sería mi pensamiento. Cuando mi hijo estaba muy bebe me cayó ese rayo en mi cabeza. Sí, aquí donde está la cicatriz, aquí está la cicatriz y el huequito, la forma que Nuestro Padre mismo me dio. Aquí ese rayo me cayó” (MN 85-90) (*chaychallan yachaykusqay, kara hinapaqchiki umay, hinapaqchiki pensamientoy kara*).
- El sueño:
“Desde que me cayó el rayo también aprendí a qayapar. Desde entonces, desde entonces” (MN 144-145) (*chaymanta pachan qayapaytaqa qallaykurani, yacharani chay rayuwasqanmanta*).

Además de destinarle conocimientos, las divinidades también le instruyeron sobre cómo debe usar sus dones:

- El sueño. Evocación directa de la voz de la Virgen en su sueño:
“Me exigió con ejemplos: ‘Nunca seas engreída, nunca, a las personas como tú, muy fuerte les ‘jales’.’ Eso dijo. Por acá arriba hay otra llamada partera. Ella por cada acomodo cobra cinco soles, yo no cobro así. Tres soles nomás, mucho no. Me enseñaron a ser así esas madrecitas” (MN 182-185) (*sumaq-sumaqtan ejempluwan niwara.... kikin obligawara chaytaqariki*).

2. *Yachay* además está vinculado con el conocimiento cultural, aprendido de manera tradicional:

- El rayo:
 “Me envió el rayo el mismo que crea el rayo. ¿Para qué es el relámpago? Dicen que es para que mate a la gente. El rayo ‘balea’ a todos los animales del corral, todos mueren. Ese es mi conocimiento” (MN 121-124) (*imapaqsi chay relámpago, chay rayo balyarun, balyamiki hasta animaltapas kanchantinta balyaptinga wañunmi, chaymi chay umay*).
- El rayo, después de recibir el impacto:
 “Entonces mi mamá me dijo: ‘Recibiendo agua de lluvia’. Con esa agüita nomás me lavaba por este lado, por este lado. Con agüita de lluvia nomás, cada vez que me dolía la cabeza me hacía lavar. También me hacía tomar esa agua de lluvia nomás, porque era para mi mal. Así había sido” (MN 125 -129) (*chay para yakullan hampi kasqa rayupaqa, chaynan kasqa*).

Estos conocimientos pertenecen a una memoria colectiva así como sus saberes sobre su labor de partera; veamos un ejemplo en el siguiente párrafo:

- Su labor:
 “Antes, en mi época, no había ni postas, dónde diablos habría, por allá no había. Entonces, con eso nomás le bañamos. Por dentro, con hinojo hervido le hicimos sahumero y listo. Así es como sabemos. En la chacra aprendí bonito [bien], fui hasta Pampacangallo montada en caballo, a dónde no he ido, pero nunca se me murió ni uno. Hasta ahora es porque nuestro Padre me ha dado” (MN 430 -436) (*Chakrapi, chakrapin sumaqta yacharqani, pusawachkaq hasta Pampinukunaman silla caballuwanriki apawaq*).

Yachay como conocimiento destinado por las divinidades se conserva en la memoria colectiva, lo que permite hacer una lectura cultural de este tipo de saber, así por ejemplo, al recibir el rayo, la madre de Marcelina le informa que ha sido escogida por Dios, entonces Núñez evoca su reflexión sobre los conocimientos que iría a obtener:

- Después de recibir el rayo:
 “Entonces yo era inútil, nada me pasaba. Por eso yo me preguntaba ‘¿qué es lo que aprenderé?, ¿tal vez el oficio de brujería o qué será?’ Así dije con mi propia boca. Así pues. Yo no sé castellano, yo no tengo ojos, yo no sé leer. Desde que atendí a mi madrina luego atendí otros partos continuamente. Ya no me equivoco desde que aprendí. Ni las primerizas se me han muerto. Con la recaída muchas mueren, pero conmigo no. Para eso me habían señalado esta mi cabecita” (MN 136-141)

(*ñuqachu kastillanuyuq kani, ñuqachu ñawiyuq kani... chaypaq cierto unanchawasqa kay umachayta*).

La partera contrapone el saber tradicional al saber occidental-oficial, ambos son puestos en *tinkuy*, en competencia, en ésta Núñez logra salir airosa, pues a través de su evocación y relato, la partera valida sus conocimientos:

- Su labor:
 “Entonces, en el hospital una antigua doctora trabajaba. Una señorita renegona: ‘¿Qué sabe pues esta ignorante, esta llama, qué sabe?. ¿Es practicante?, ¿es estudiante?, ¿habla castellano?’, había dicho. A esa señorita yo le gané. Por ser así es que del hospital salí con un ‘papel’ que me dieron esos doctores” (MN 446-449) (*hospitalpin chay antigua doctoramiki llamkarqa, kayna-kayna, huk señorita piñallaña: “¿imatataq kay ignorante, llamaqa yachanqa, imatataq yachanqa, praticantichu, estudiantichu, kastillanuta rimanchu?”*, nispa. *Chay señoritatan ganarurani*).
- Sobre su labor, evocación directa:
 “En el Hospital, una vez les dije a los doctores: ‘esta señora tiene dos bebés’; la doctora: ‘no, no, no, mentira, es un bebe varón grande’. Cómo es que yo supe que habían dos bebés. Es porque sé que el ombligo se divide en dos lados, unito acá y otrito allá; entonces nuestro ombligo parece que estuviera un poco abierto” (MN 452-456) (*iskaychan kay señorapa wawachan, doctora’, ‘no, no, mentirosa, hombre grandesote hombre’*. *Imaynanpitaq kay iskaycha kasqanta musyani, chay ombligochanmi rakinakun kaylawman waklawman*).

3.2 Análisis del testimonio de Marcelina Núñez

Marcelina Núñez es *runa* y como tal no puede entenderse desligada de su marca territorial (Landeo 2010), por eso es importante reparar sobre su lugar de procedencia.

Yo nací en Intiwasi. Cerca a Intiwasi es donde había nacido. Esa no era provincia antiguamente, hacienda era. Está frente a Chupas. ¿Conoces Quchabamba? En frente nomás está, Kinralla se llama. Ahí nosotros nacimos. Entonces, nuestros padres aburriéndose de los hacendados nos llevaron a Chiara, en Chiara ya tomamos conciencia, en Chiara nuestros padres murieron, quedamos huérfanos (MN 8-12).

Intiwasi es un anexo del distrito de Chiara, en la provincia de Huamanga del departamento de Ayacucho. Huamanga cuenta con quince distritos, siendo Ayacucho la capital de provincia. Chiara se ubica al sur de Ayacucho y a su vez cuenta con doce anexos. La capital del distrito lleva el mismo nombre. Aunque, señala Marcelina que cuando ella nació, Intiwasi era una hacienda. Esta primera referencia nos muestra una dialéctica espacial, donde la hacienda, aparece referida como el lugar de la opresión en comparación a la comunidad o al *ayllu*, lugares adecuados para vivir. Por eso, los padres de Marcelina deciden salir de Intiwasi y se establecen en la capital del distrito, Chiara. Este anexo es el primero del que Marcelina tiene recuerdos. Aunque actualmente reside en Huamanga, sabemos por comentarios de sus familiares que todavía mantiene relación con Chiara, a donde viaja para la época de cosecha.

Además de la marca territorial, Marcelina Núñez cumple un rol particular dentro de su grupo socio-cultural: es partera. Esto implica una serie de dones y conocimientos andinos que se ponen en relación – muchas veces se contraponen – con los conocimientos occidentales de la medicina oficial que ella aprende a lo largo de su vida. Este contacto entre dos realidades que se encuentran y repelen, que mantiene una relación de concesiones y resistencias, se refleja en el discurso de Núñez. Su autorepresentación se adapta al contexto en el que ella se encuentra, perfilando una interesante dialéctica de ser/parecer. Ella *es* dentro del logos andino una mujer detentora de un poder ligado a la vida; mientras que desde la percepción de la entidad de salud occidental y oficial ella *parece* una mujer carente, ignorante pues no habla castellano, no fue a la escuela, no sabe leer ni escribir. Estas visiones corresponden a dos horizontes valorativos de culturas distintas, que coexistiendo durante siglos, aún se desconocen.

3.2.1 Saber andino y saber occidental en el testimonio de Marcelina Núñez

Durante los años treinta y cuarenta del siglo XX, décadas en las que Núñez transitó de la niñez a la adolescencia, la población quechuahablante monolingüe en el departamento de Ayacucho alcanzaba un 82.37 %, según el censo de 1940, por otro lado, la población bilingüe (castellano-quechua) alcanzaba apenas un 0.14% y los castellanohablantes llegaban a un 0.85% (Montoya 1990). De modo similar, el censo del cuarenta, arroja una tasa promedio del 69.3% de analfabetismo femenino a nivel nacional. Marcelina Núñez no va a la escuela y pasa a engrosar las filas del analfabetismo femenino de estos años: “En nuestro tiempo, nuestro padre no quería que estudiáramos: ‘para qué estudia la mujer; para hacer cartas a su enamorado estudian; sólo para los hombres es el estudio’, por eso no quería mi papá antes” (MN 13-16).

La escolarización en el Perú empezó a masificarse en los años cuarenta del siglo pasado, ella significaba (y todavía significa) una conquista social para muchos grupos culturales, pues trae consigo las dos armas más importantes de occidente: la lengua castellana y la alfabetización. La escuela es entendida dentro de la sociedad occidental como el templo del saber, como el territorio de la luz, y “la oposición *día-noche, vigilia-sueño, luz-oscuridad* tiene una fuerza formidable para convencer a quienes no saben leer y escribir de su aparente y gravísima limitación y para convencer a quienes sí saben de su ‘superioridad’ y su poder” (Montoya: 95). Para el mundo andino quechua, los ojos son decisivos para conocer, plantea Montoya. No saber leer y escribir equivaldría a no tener ojos o estar con los ojos cerrados, *mana ñawiyuq* (sin ojos). Así, Marcelina señala en su testimonio que no sabe hablar castellano ni “tiene ojos” (*ñuqachu ñawiyuq kani*),

para referirse a su situación de analfabeta. Ella ha interiorizado la noción civilizadora⁴⁹ de la escolarización que “despierta” a los niños y niñas quechuahablantes.

No obstante, si la escuela es una conquista social, si significa esperanza de capacitación para superar la pobreza, ¿por qué sería sólo “para los hombres”? Tal vez porque la mujer en el mundo andino asegura la permanencia en la comunidad, ella es *taq'e* como señalan Valderrama y Escalante (1997), ella es ‘despensa’, acumula cosas, ordena, organiza y administra el hogar y sobre ella recaen grandes responsabilidades. Aunque el padre de Marcelina señala algo más, la mujer estudia “para hacer cartas a su enamorado”, planteando la idea de que una herramienta como la escritura en manos femeninas no alcanza mayores objetivos. Recordemos que la sociedad occidental trae con la conquista sus concepciones sobre los roles de género, donde la mujer fue concebida durante mucho tiempo como un ser inferior, incluso la religión católica en la época medieval consideró a la mujer como ser idóneo para cometer pecados, dada la “debilidad moral y física de su naturaleza” (Silverblat 1990: 123).

Autores como Irene Silverblatt (1990) y Armas Ansín (2001), en su revisión de crónicas de la Colonia, concuerdan en que las mujeres en la sociedad incaica tenían derechos sobre territorios y ejercían puestos de mando importantes. Cuando se implanta el sistema colonial, los beneficios femeninos son depuestos y los esposos pasan a

⁴⁹ Rodrigo Montoya proponía en 1990 que las tres políticas coloniales de cambio social en América Latina desde el siglo XVI eran la cristianización (siglo XVI), la civilización (del siglo XIX al siglo XX, 1940) y la modernización (de 1940 a 1990). Hasta los años cuarenta el siglo pasado, según esta propuesta, el sistema capitalista impondría la escolarización como medio principal para civilizar a los que consideraba “salvajes”. Según Beverley, la modernidad involucra el ideal y la posibilidad material de una sociedad transparente a sí misma, pero la lógica de la modernización es aculturadora o transculturadora. Sino que lo que en verdad se opone a la posibilidad de una sociedad transparente en sí misma no es el conflicto modernidad/ tradición, sino la proliferación de diferencias y heterogeneidades producidas por el desarrollo desigual del capitalismo. El subalterno no es precapitalista, sino que en esta relación se integra de manera subordinada dentro del tiempo del capital (2004: 194)

asumir los roles de mando, de posesión y de decisión. La preponderancia masculina se extiende a lo largo de varios siglos.

En 1955, durante el gobierno de Odría, se modifica la Constitución y se otorga el derecho de sufragio a las mujeres mayores de veintiún años, que supieran leer y escribir, y a las casadas mayores de dieciocho años con el mismo requisito reconociendo su calidad de ciudadanas. Empero, será con la Constitución de 1979 que se consagra el voto universal y se incluye a los analfabetos, lo que indica un importante avance en la democratización de nuestra sociedad, cambio que favorece particularmente a la mujer, si tenemos en cuenta que todavía hoy⁵⁰, la tasa de analfabetismo femenino es mayor que la del masculino tanto en zonas urbanas como en zonas rurales (MINDES 2009).

Marcelina Núñez es consciente de que la alfabetización la acerca a los conocimientos que valora occidente, pues a la edad de cuarenta años, se enfrenta al desprecio de los profesionales de la salud cuando recibe una capacitación para la atención de partos. Este rechazo se sustenta en la racionalidad occidental: “Entonces, en el hospital una antigua doctora trabajaba. Una señorita de expresión molesta: ‘¿Qué sabe pues esta ignorante, esta llama, qué sabe?. ¿Es practicante?, ¿es estudiante?, ¿habla castellano?’, había dicho” (MN 446-448). La cita nos coloca frente a dos horizontes culturales que valoran de distinta manera las prácticas médicas, estamos ante dos modos de entender y valorar el conocimiento.

⁵⁰ En 1940 el 63,3% de las mujeres mayores de 15 años eran analfabetas, proporción mayor a la del varón que alcanzaba el 45,0%. En 1993, si bien en términos relativos la tasa de analfabetismo femenino se redujo a 18,3%, en cifras absolutas se ha incrementado en 5 mil 300 mujeres más que al nivel alcanzado en 1940, mientras que el analfabetismo masculino se redujo en 37,4%.

Saber en occidente significa conocer, aprehender la realidad a través de un esfuerzo cognoscitivo, re-presentándola a través de conceptos, de modo que los conceptos pueden llegar a reemplazar la realidad. Esta relación cognoscitiva se basa en una separación de sujeto y objeto. El hombre capta la realidad para su posterior manipulación. Además esta racionalidad⁵¹ se construye con moldes lingüísticos, siendo el símbolo predilecto del concepto la palabra: “La realidad se ‘representa’ ante todo en el código lingüístico, de tal manera que es concebida como un ‘texto’ lógico que hay que descifrar; y el texto (la red de signos lingüísticos) se convierte en realidad. La realidad entonces no solamente es ‘lógica’ e inteligible, sino además lingüística y leíble” (Estermann 1998: 93).

Para la manipulación de la realidad, el mundo occidental ha desarrollado la ciencia, que como saber instrumental procura la transformación de la naturaleza. La ciencia ha evolucionado hasta convertirse en un nuevo dogma, el cientificismo llega a ser sinónimo de ‘verdad’, se declara universal y único indicio decisivo de la modernidad. La demostrabilidad científica es considerada criterio de verdad o falsedad. Si algo no satisface el criterio de cientificidad occidental, no es ‘conocimiento’ o ‘verdad’.

Por eso la reacción de desprecio frente a Núñez, pues para la ‘doctora’, Marcelina ‘no sabe’, es “ignorante”, ya que sus conocimientos no han pasado por la sistematización del método científico y además ella no se ha terminado de asimilar a la

⁵¹ Entendemos por racionalidad la definición que hace Estermann desde la filosofía intercultural: “Racionalidad” es un cierto ‘modo de concebir la realidad’, una ‘manera característica de interpretar la experiencia vivencial’, un ‘modo englobante de entender los fenómenos’, un ‘esquema de pensar’, una ‘forma de conceptualizar nuestra vivencia’, un ‘modelo’ (*paradeigma*) de (re-) presentar el mundo” (p. 88)

sociedad oficial: no habla castellano. Sin embargo, Núñez logra demostrar que maneja otro tipo de saber: “A esa señorita yo le gané. Por ser así es que del hospital salí con un ‘papel’ que me dieron esos doctores: ‘Este es el ‘papel’ de garantía para ti’, diciendo. Por eso es que yo llegué a jubilarme. Yo fui a Quinuapata y ahí me jubilé. Por ser buena partera, por haber sido buena partera” (MN 448-451).

En el mundo andino se entiende por ‘saber’ (*yachay*) o ‘ciencia’ un conjunto de sabiduría acumulada y transmitida a través de generaciones, de manera oral y actitudinal, esto significa que saber es producto de la experiencia vivida: “En el Hospital, una vez les dije a los doctores: ‘esta señora tiene dos bebés’; la doctora: ‘no, no, no, mentira, es un bebé varón grande’. Cómo es que yo supe que habían dos bebés. Es porque sé que el ombligo se divide en dos lados, unito acá y otrito allá; entonces nuestro ombligo parece que estuviera un poco abierto” (MN 453-456)

El hombre andino no busca aprehender la realidad, sino recrearla, ‘hacerla presente’ a través de rituales y ceremonias. Su conocimiento de la realidad es vital, una experiencia integral donde tanto sujeto como objeto poseen intelectualidad y sapiencia. La realidad también se presenta simbólicamente, pero los símbolos son concretos y materiales. El ‘papel’ del que nos habla Marcelina es una constancia de capacitación. Este documento tiene para la partera un valor en sí mismo, como objeto, pues ella no puede descifrar el texto escrito; pero entiende el valor que occidente le infiere a este documento. Esta constancia de haber llevado la capacitación significa el reconocimiento desde la institución oficial de salud (occidental) de los conocimientos de Núñez sobre la atención de partos.

Desde la perspectiva de Eliade (1967), este conocimiento ritual de la realidad es propio del hombre religioso, quien entiende la división del mundo en sagrado y profano. El hombre religioso considera que sólo lo sagrado es real, porque lo sagrado está potenciado de realidad, está saturado de ser. Esta potencia sagrada se traduce en términos de realidad, perennidad, eficacia y fecundidad; por eso el hombre religioso desea vivir en lo sagrado, pues tiene sed de lo sagrado y nostalgia del ser.

Las manifestaciones de lo sagrado en el mundo profano son hierofanías, objetos o personas que sin dejar de ser *ellos mismos*, se convierten en *otra cosa*. Una hierofanía revela un “Centro”, así ordena y divide el Espacio de lo sagrado y lo profano. Así como el hombre religioso desea vivir en un espacio sagrado, también desea estar en el Tiempo sagrado, que es primordial, infinito, irreversible y mítico. Para el pensamiento religioso, toda existencia comienza con el Tiempo. Este tiempo primordial, que revela cómo ha llegado a existir una realidad, se conoce a través del mito.

El mito relata una historia sagrada, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo. Los personajes del mito son dioses o héroes civilizadores, cuya gesta revela misterios. Decir un mito significa “revelar” sacralidad y ésta se convierte en verdad cierta y absoluta. La principal función de los mitos es “fijar” modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas.

Como señala Larrú (2009), la forma típica de narración andina es el discurso mítico, el mismo que se puede observar en el testimonio de Núñez. Este texto se centra específicamente en la historia de cómo se hace partera por medio de revelaciones divinas. Esto nos permite hacer una diferenciación de dos momentos de la vida de

Núñez. El primer momento en que es mujer común lo denominaremos como, *warmi masiy*, y que generalmente nos remite a espacios rurales y al tiempo histórico (tiempo pasado), y un segundo momento, a partir de la elección divina que la convierte en *partera*, cuyos relatos se contextualizan en espacios rurales y urbanos, pero siempre en un tiempo mítico (tiempo presente). Esta división permitirá aclarar cuáles son las especificaciones de la labor de partera y por qué es un sujeto social especial.

3.2.1.1 Marcelina Núñez, *warmi masiy*

Poco sabemos de la vida de Marcelina antes de ser elegida por las divinidades para realizar el rol de partera. Pero podemos inferir desde una revisión de la bibliografía sobre el rol de la mujer en el mundo andino cuáles son los roles que las mujeres deben cumplir dentro del grupo social.

Según Irene Silverblatt (*Ibid.*), antes de la llegada de los españoles a territorios americanos, el modelo dominante de parentesco en la sierra andina era el de la descendencia paralela, es decir, se concebía que las mujeres descendían de una línea de sus madres en una línea de mujeres, mientras que los hombres descendían de sus padres en una línea de varones. De este modo, las actividades femeninas y masculinas se diferenciaban. Las actividades más importantes de las mujeres eran tejer, cocinar, preparar chicha, cosechar, deshierbar, trocar en el mercado y cargar agua; sin embargo, esto no significaba que no pudieran hacer las actividades destinadas a los varones. Ambas acciones se concebían como interdependientes y el ritual que mejor expresaba esta complementariedad era el matrimonio.

Un estudio más contemporáneo es el de Valderrama y Escalante (*Ibíd.*), quienes basados en un trabajo etnográfico, plantean que el rol de la mujer en el ande es el de *taq'e*, palabra que traducen como 'despensa', es decir, la mujer es la que acumula cosas, las cuida y permanece dentro de la casa. Dependiendo de la zona andina en la que viva, la mujer se dedica por lo general al pastoreo (si vive en la puna) o al trabajo de labranza en la chacra, ayudando al esposo. Pero en ambos casos, debe además de estas labores, cuidar la organización de la casa. El artículo de Valderrama y Escalante habla del rol intuitivo de la mujer, se la educa para presentir las cosas y prevenirlas. Una vez que la mujer forma un hogar sus obligaciones se hacen mayores y también la presión social sobre ella. La mujer debe "servir al hombre", ser activa, trabajadora, pero dócil; debe ahorrar, acumular los recursos y disponer de ellos. Además, la mujer debe tolerar al esposo hasta el final de su matrimonio.

Tal vez sea el rol de madre en el que la mujer destaca en comparación al varón, pues en éste se la valora como insustituible, ella es el mejor actor en la crianza de los hijos, frente a la figura del padre y su rol que puede suplirse.

Al momento de la elección de Marcelina por el rayo, ella ya era madre y había cumplido con sus principales roles de *warmi masiy*. Con la presencia sagrada de la divinidad en su vida (el impacto del rayo), Núñez pasa a ser un sujeto hierofanizado, es decir, sin dejar de ser una mujer del común se ha convertido en *partera*. Esta nueva función implica roles adicionales a los de *warmi masiy*.

3.2.2.2 Marcelina Núñez, *partera*

El primer relato de Marcelina Núñez tiene como escenario un espacio rural y se trata de un *relato de iniciación*: el parto de su madrina. Marcelina y otra ahijada se encuentran junto a la madrina parturienta, que convoca a ambas, pero será Marcelina quien atienda el parto. Nos interesa destacar que la partera hace una evocación directa de la “voz” de la madrina, que la elige y valora destacando sus características: “Ahijada, tú tienes la fuerza como de varón. Sacúdeme así porque ya está en mi *sisu*” (MN 30-32). Luego de atender a la parturienta, Marcelina vuelve a dar voz a su madrina: “Ya está, ahora me has salvado, Marcelacha. Entonces, ahora que me salvaste no me dejes” (MN 69 -70).

Esta iniciación es práctica y simbólica. Práctica porque Núñez aprende de las indicaciones de su madrina, y simbólica porque el primer niño que ayuda a traer al mundo llega un veinticinco de diciembre, la misma fecha en que se celebra el nacimiento de Jesucristo en la religión católica: “Desde entonces este mi primer bebe [atendido] tiene 54 años ya. Nació el día de Jesús, el 25 de diciembre y se llamó Jesuco” (MN 73-75).

El conocimiento de Núñez sobre el parto es práctico, lo aprende por las indicaciones que le va dando la madrina. Pero este conocimiento práctico se relaciona con un don y una revelación. La elección de Marcelina, sucede, según ella misma, antes del parto de la madrina, cuando el estatus de Núñez ya es el de mujer casada y madre.

Ya estaba casada, mi bebe di a luz tres semanas antes. Yo era pues la única nuera de una familia acomodada. Cuando me cayó el rayo no había nadie. Mi esposo estaba en su trabajo y yo cocinaba al atardecer. En la chacra la cocina está fuera de la casa de ichu. La cocina estaba afuera, lejos de la casa. Antes las casas tenían techo de ichu, ahora ya tienen

Eternit, ahora pues hay calaminas. Nosotros vivíamos sólo en casa de ichu (MN 92-98).

Hasta antes del impacto del rayo, Marcelina se ha desempeñado como *warmi masiy*, es decir, como cualquier mujer de su comunidad cumpliendo sus roles sociales: se ha casado y es madre, vive en casa de sus suegros y atiende a su suegra que estaba enferma. Pero los sucesos de ese momento mítico en que es elegida por Dios, cambian su ser, Marcelina deja de ser *warmi masiy* porque lo sagrado se ha manifestado en ella, se ha *hierofanizado* en el sentido que propone Eliade (1967).

Las circunstancias en que Núñez es impactada por el rayo se dieron una tarde de lluvia y granizo, ella estaba sola y nadie la ve:

En aquel tiempo, mi suegra se enfermó y no podía caminar; cuando le iba a alcanzar su comida estuve saliendo hacia la puerta de la cocina, entonces ¡praaam! me cayó el rayo en la cabeza y me desmayé. Estaba lloviendo, caía lluvia con granizo. Mi suegra, cuidaba a mi bebe y ella no podía caminar, era inválida y se arrastraba. No me vio, no me vio (MN 100-104).

Después de este impacto, Marcelina se desmaya, y cuando vuelve en sí, es como si regresara de un sueño: “No sé cómo habré estado. Te voy a contar. De lo que estaba como dormida, desperté. Tenía una sensación muy extraña en el cuerpo. Al despertar me movía apenas, por ratos no podía moverme. Me levantaba y me caía, me levantaba y me caía” (MN 110-112). Esta circunstancia estaría asociada a la muerte simbólica que experimentan las personas elegidas para la labor de chamanes o curanderos. Es durante este proceso de desmayo o sueño que reciben el *saber*. Eliade, en su investigación sobre el chamanismo (1960), informa que la revelación por sueños y el designación a través del rayo son patrones universales, historias similares a la de Marcelina se cuentan también en Siberia y otras regiones del mundo.

En el caso peruano, Maria Ofelia Burgos (1995), en su investigación sobre el parto en los andes, refiere información de crónicas que relacionan el rol de *Illapa* como divinidad que engendra o escoge:

Los cronistas y sacerdotes (Arriaga 1968, Cobo 1964, Guamán Poma 1956, Murúa 1946) constataron que las mujeres podían ser elegidas para cargos de la vida religiosa nativa a través de la capacidad del Rayo de fecundarlas o de tener una relación especial con ellas. Decían que *Illapa* (el rayo) les hablaba en sueños o copulaba con ellas cuando pastoreaban en la puna (Burgos 1995: 56).

De otro lado, Ina Rösing en su libro *El rayo. Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes bolivianos* presenta algunas entrevistas a *kallawayas*, nombre con el que se conoce a los curanderos bolivianos de la zona quechua. Ellos mencionan al rayo como divinidad que escoge y marca a sus elegidos para realizar labores de curación. Uno de estos curanderos, Hilario Zapata, afirma sobre el sueño: “Así como entre ustedes (el saber) entra a la cabeza leyendo, así yo lo he encontrado (el saber) en sueños...” (Rösing 1996:160).

Núñez cuenta que un lado de su rostro le quedó durante meses apestado a bronce a raíz del impacto del rayo. De manera similar, Hilario Zapata refiere que el rayo le dejó un “olor repugnante” (*chaypi fierro fierro asnasqani, jinaspa...*). Pero además de esto, Núñez sufrió continuos dolores de cabeza asociados a la lluvia; por esta razón, su madre le aconseja a manera de tratamiento que tome el agua de lluvia y que se lave el rostro con la misma agua. Complementando ésta, la madre de Marcelina le realiza el ritual del *qayapu*, para curar el mal del susto, es decir, el shock producido por el impacto del rayo. De igual modo, en los rituales de iniciación de los *kallawayas*, una de las primeras acciones es el baño en un lago (Rösing: 175).

En el mundo andino *Illapa* cumple dos funciones relevantes: la de anunciar enfermedad o calamidad a quien lo recibe, y la de elegir o marcar un curandero o sujeto especial y divino (Rösing). Marcelina es ‘tocada’ por el rayo para cumplir una labor especial: “Me envió el rayo el mismo que crea el rayo. ¿Para qué es el relámpago? Dicen que es para que mate a la gente. El rayo ‘balea’ a todos los animales del corral, todos mueren. Ese es mi conocimiento” (MN 122 - 124). Empero, en su caso, no la mata, por eso su madre es quien hace la primera conjetura sobre este suceso: “Entonces mi madre cuando vino me dijo así: ‘¡Ay!, a mi pobre hija, Nuestro Padre mismo le había marcado. Qué irá a ser mi hija, algo sabrá, qué cosas irá a saber esta mi hija’. Entonces yo era inútil, nada me pasaba. Por eso yo me preguntaba ‘¿qué es lo que aprenderé?, ¿tal vez el oficio de brujería o qué será?’ Así dije con mi propia boca” (MN 134-137). Como consecuencia de esta elección, Marcelina queda marcada en la cabeza, específicamente en la coronilla, donde tiene una cicatriz y una hendidura. Asimismo, el rayo o *Illapa* está asociado a su vez con el santo católico Santiago, que hacía retumbar los cielos con su látigo, sonido que los pobladores prehispánicos identificaron con el ruido de las explosiones de los arcabuces. Tal vez por eso, para Marcelina el rayo ‘balea’.

Como una lectura de esta elección podemos decir que es la divinidad **rayo** (*Illapa*) que cae sobre Marcelina. Ella asegura que el rayo se lo envía Dios, el dios cristiano (*Papanchik*), niega la intervención de los *Apus*, pero no su existencia. María Rostworowski propone en el capítulo primero de *Estructuras andinas del poder* (2000) una diarquía en el ámbito andino de la religión, tal ejercicio de poder estaría relacionado a la dualidad de divinidades masculinas opuestas y complementarias. Recurriendo a una vasta revisión bibliográfica de léxicos, diccionarios y crónicas, analiza las parejas

divinas por región, teniendo en cuenta sus nombres y características. Nos interesa resaltar en este punto del análisis a las parejas divinas en la sierra sur; “región” donde se podría ubicar a Ayacucho (sierra centro sur, para ser más precisos): *Illapa*, divinidad celeste ligada al fuego del *hanan* (arriba) elige a Marcelina y le produce malestar (dolor e intenso olor a bronce), que será contrarrestado con otro elemento *hanan*, pero ligado al agua: la lluvia y también al granizo. Tendríamos así una dualidad de elementos de arriba (*hanan*), opuestos y complementarios que actúan en la elección y curación de Marcelina.

Así también es preciso recordar que el *saber andino* concibe todo como relacionado. El mundo es vivido como un tejido relacional en que la trama espacio-temporal tiene como urdimbre la dimensión vinculante con lo sagrado. Esta lógica andina es la relacionalidad con el todo se desagrega en principios como: correspondencia (distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de manera armoniosa), complementariedad (de los opuestos, se integran en armonía), reciprocidad (a cada acto le corresponde un acto recíproco, en las relaciones humanas, y humano-divinas). Asimismo, todo en el cosmos está sexuado y las relaciones se producen entre opuestos complementarios. De modo que *Illapa*, proveedor masculino de las lluvias se relaciona de manera complementaria con *Pachamama* para hacer posible la fertilidad en la tierra (*kay pacha*). No obstante, la elección de Marcelina no es gratuita, se le otorga un don, ser *partera*, y a cambio, la divinidad tomará la vida de su esposo.

El testimonio de Núñez presenta un relato interesante sobre la visita del dios caminante. Nuevamente el tiempo es un tiempo mítico, es decir un tiempo de eterno

presente, imposible de determinarse en un momento histórico exacto. Marcelina está en su casa en la chacra cuando se le aparece un hombre vestido como un campesino comuero. Marcelina lo recibe con amabilidad, le invita a sentarse y cuando éste le pide que le venda papas, ella las ofrece sin inconvenientes. Esta persona le cuenta del egoísmo de sus vecinos que no le invitaron comida y le advierte que por esta razón perderán su cosecha de papas con las fuertes lluvias que afectarán por varios días a su poblado. Este hombre, dice Marcelina “era nuestro mismo Padre que caminaba y me dijo esas cosas” (MN 362-363). Este campesino también le anuncia la muerte de su esposo. Lamentándose, Marcelina cuenta que poco tiempo después de este episodio sus hijos y su esposo murieron a causa de aspirar las emanaciones de antimonio de un entierro oculto de plata (*paka*). Esta emanación sobrenatural sería tan poderosa que produjo la castración a su esposo e hijos. Cuenta Marcelina que cuando los entierra, a todos les faltaba uno de los testículos.

Como señala Eliade (1967), el hombre religioso se esfuerza por vivir en la sacralidad y repetir los gestos de sus dioses: “En la medida que imita a sus dioses, el hombre religioso vive en el *Tiempo del origen*, el Tiempo mítico. Se ‘sale’ de la duración profana para enlazar con un Tiempo ‘inmóvil’, con la ‘Eternidad’” (*Ibid.* 106). De este modo, consideramos que Marcelina Núñez actualiza el mito del dios andino caminante para ligarse a este Tiempo mítico, para marcar su relación divina y así vivir más cerca de lo sagrado. Este dios caminante aparece desde el documento de Huarochirí como Cuniraya Viracocha quien oculta su poder generador y constructor (enseña a construir andenes) bajo una apariencia de hombre extremadamente pobre: “Este Cuniraya viracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia

de un hombre muy pobre; su yacolla [manta] y su cusma [túnica] hechas jirones. Algunos, que no lo conocían, murmuraban al verlo: ‘miserable piojoso’, decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos” (*Dioses y hombres*⁵² 1975: 26). También se menciona el caso de Huatiacuri, hijo del dios Pariacaca que “vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada; y por eso le dieron el nombre de Huatiacuri” (*Ibid.* 35), dios que también esconde un gran poder tras su pobre apariencia.

Estos primeros relatos del testimonio de Marcelina tienen como eje común el espacio rural (campo) que se muestra como el lugar de elocuencias y del tiempo mítico, donde aparece la divinidad andina en forma de rayo y marca a Núñez; es también el lugar donde Marcelina atiende por primera vez un parto, y donde comenzará a ejercer como partera. Así también, el campo es el espacio, donde Dios (*Papanchik*) visita a Marcelina, le habla en quechua y le da anuncios sobre su vida y toma la vida de su esposo y sus hijos.

Si nos remontamos al tiempo histórico (tiempo pasado), observaremos que en el testimonio de Marcelina hay una elipsis que no profundizamos, nos referimos a su proceso de migración a Lima que ocurre durante la guerra interna, probablemente durante la década de los ochenta del siglo pasado. Brevemente, Núñez cuenta de *chay peligro pacha* o la *época peligrosa*, como tradujimos. Su motivo de migración fue salvar a su nieto varón, un adolescente de catorce años que era hostigado por los subversivos (*puriq qanrakuna*).

⁵² Para esta investigación se utiliza el manuscrito de Huarochirí con la traducción de José María Arguedas.

La vida de Marcelina en Lima genera un paréntesis en su labor de partera. Por sus referencias, entendemos que trabaja como empleada doméstica, pues en el sueño con las “monjitas”, una de ellas le dice: “¿por qué cargas esta criatura, es tu nieto?, ¿es tu hijo? Vuelve a tu pueblo para pasar tu vida” (MN 167-169).

El sueño revelador de Marcelina marca la ruptura del tiempo homogéneo y profano, para dar paso al Tiempo mítico. Núñez sufría aún de intensos dolores de cabeza relacionados con la lluvia y en un sueño se le aparecen dos mujeres vestidas de blanco que ella asume como “monjitas” o “madrecitas”:

Entonces, en mi sueño unas señoritas me reconocieron. Eran igualitas a las madres. Antes las monjas de Santa Teresa tenían lindos vestidos. Las madres me visitaron cuando ya estuve en mi casa de Lima en la época del peligro, luego de huir viví en casa ajena en Lima. Entonces, la señora golpeó así mi puerta. Yo cargaba a la hija de la dueña de casa y así cocinaba. Pensado que era visita salí (MN 156-160).

Una de ellas era la Virgen María, afirma Marcelina; una de ellas era ayacuchana y le habla a Marcelina, mientras la otra no habla quechua. Ellas vienen a curar definitivamente los dolores de Núñez; le colocan pañuelos en la cabeza y le aconsejan que se haga el *qayapu*. La función de estas monjitas es reveladora, pues le dicen a Marcelina que ha sido elegida para ser partera, la marcan en las manos con una “M” y le dan los preceptos de comportamiento:

‘A esta tu manito nosotras le vamos a ayudar, nosotras te estamos dando esta mano, con esta manito trabajarás. Ahora estás pobre, actualmente no tienes plata. Vamos a marcar tu mano, entonces, hasta los ricos te van a ‘molestar’, a ti te buscarán más que al doctor mañana más tarde’. En Lima soñé esas dos madrecitas, pues. ‘Tus manos están marcadas’, acá hay una “M”. Dicen que es la “M” de la partera. Ella me dijo, acá están dos líneas que se bifurcan, por eso me dijo ‘incluso cuando muera tu esposo, tu vida será larga, tienes largo camino, pero serás personada respetada, serás amada’. Me exigió con ejemplos: ‘Nunca seas engreída, nunca, a las personas como tú, muy fuerte les ‘jales’. Eso dijo. Por acá arriba hay otra llamada partera. Ella por cada acomodo cobra cinco soles,

yo no cobro así. Tres soles nomás, mucho no. Me enseñaron a ser así esas madrecitas (MN 175-185).

Mencionábamos líneas arriba, que algunas crónicas de la Colonia nos hablan acerca de la función de los sueños para revelar los nuevos conocimientos al sujeto religioso. Así, en un trabajo más contemporáneo y específico (1996), Faviola Chávez Hualpa, analiza sus datos etnográfico sobre parteras en Ayabaca, sierra norte de Piura, y encuentra que de cinco informantes, cuatro de ellas refieren haber tenido sueños similares a los de Núñez, en los que además intervienen la “virgen de Dolores”, “la Virgen” y “María de las Mercedes” entregando símbolos (escapulario), revelando saberes, así como señalando las virtudes de las escogidas (“tener buen genio”).

En la tercera parte del citado libro de Rösing, la investigadora presenta una entrevista a las curanderas Carmen Mendo y su hija Victoria, en la que señalan: “Cuando el rayo golpea a una persona, eso es también un llamado para actuar con las manos. (Victoria, la hija adulta, agrega:) El (el rayo) le dio a mi mamá *el poder de la mano*; por el rayo también ella ha tenido mellizos. (Carmen:) Sí, el rayo es el que parte a un niño en dos en el vientre.” (Rösing 1996: 165). [Énfasis nuestro]. De modo que la marca que le infiere la Virgen a Marcelina es una ratificación del primer símbolo de elección del rayo.

Otro aspecto importante sobre las referencias de Núñez son los preceptos que le dan las monjitas. De manera general, el chamán o curandero se destaca de las demás personas de su comunidad por su “carisma” (Burgos: 270), mientras que en el caso particular de las parteras, Chávez Hualpa (Polia Meconi: 1996), señala características que distinguen a las parteras: “el buen genio”, ser “caritativa y comprensiva”, tener

“buen corazón”. Estas son particularidades similares a los preceptos que recibe Núñez: “no ser engreída”, “no cobrar de más”.

Para reafirmar que se trata de un sueño con la Virgen, Núñez agrega que las monjitas le ofrecen un “cariño” o regalo que Núñez debe ir a recoger a la iglesia. Cuando Marcelina llega a la iglesia, se encuentra con las imágenes de la virgen María y la Dolorosa, entonces es Núñez quien entrega sus manos y solicita el apoyo de la Virgen: “Madre mía, éste será tu cariño, éste será tu recuerdo. A estas mi manito ayudarás’. Luego de haber rezado y agradecido regresé muy extrañada. En mi sueño me habían revelado tal como es [muy real]. ‘En dos semanas ya tendrás trabajo hija, no te preocupes, no te asustes’ (MN 222-225).

La ciudad de Lima es el espacio en que la labor de *partera* de Marcelina queda en paréntesis, pero en cambio, su labor curanderil reflota, como se lo prometieron las monjas en su sueño. En Lima es donde Núñez comienza a curar con éxito el *mancharisqa* o mal del susto, pues es nombrada “curiosa” por una mujer desconocida que le lleva a su pequeña hija para que Marcelina le realice el ritual del *qayapu*:

En Lima empecé a *qayapar*. Yo vendía fruta, compraba manzana, mango para vender. Podía vender la mitad, la otra mitad ya no podía negociar. Cuando estuve sentada ahí, una señora con su bebe se me acercó. Me dijo: ‘señora, hazle *qayapu* a mi hijita, tú eres curiosa’, diciendo. Así, una señora desconocida me trajo a su bebe. Nuestro Padre le habría mandado diciendo “que no sufra mi pobre hija”, así me habían buscado. Comencé a *qayapar* en medio de tanta gente que me miraba. Para el día siguiente ese bebe ya estaba muy bien. De lo que estaba con el cuello caído, al día siguiente le hice otra vez y ya estaba sanita. Por esa razón me hice conocida en Lima (MN 308-315).

Lima como ciudad es el espacio de las diferencias: del silencio (la monjita que no habla quechua), del castellano, de la letra y de la religión católica. Sin embargo, las

“monjitas” recomiendan a Marcelina que regrese a su pueblo y que se haga nuevamente el ritual del *qayapu*. En este nuevo espacio observamos cómo Núñez sabe ubicarse en las situaciones de poder, si bien no ejerce como partera, ejerce como curandera (con el ritual del *qayapu*). Incluso en el espacio urbano, es el saber andino y tradicional el que determina su éxito.

3.2.1.3 La partera y la vida

El hombre andino concibe el cosmos como viviente y desde su perspectiva no hay lugar para el dualismo espíritu-materia o la contraposición entre el mundo y un dios trascendente (De Paz 2002). Lo sagrado es absoluto, integra el universo relacional. En esta articulación entran en juego los tres mundos *hanan pacha*, *uku pacha* y *kay pacha*. Siendo este último el que juega el rol comunicante, de puente, de transición, mediación y control del equilibrio al cual contribuye el hombre con su acción de crianza, ritual y celebratoria.

La labor principal de Marcelina Núñez es la de ser partera, que está vinculada con el advenimiento de la vida (*kawsay*). Traer vida al mundo desde la perspectiva andina debe entenderse como la acción de traerla bien y propiciar que esta vida sea buena. Consideramos por ello que la labor de la partera está vinculada con el *allin kawsay*. Según Javier Lajo (2008), el *allin kawsay* o ‘buen vivir’, depende a su vez del equilibrio del cosmos en *hanan pacha*, *uku pacha* y *kay pacha*, que tienen como símbolos, según el investigador, animales sagrados y principios éticos: *allin munay*, que puede traducirse como ‘sentirse bien’ o ‘querer bien’, se relaciona con el *Amaru* (serpiente) y el *uku pacha*; *allin yachay*, ‘razonar bien’, ‘pensar bien’, se relaciona con

el *waman* (halcón) y el *hanan pacha*; mientras que el *allin ruway*, ‘hacer bien’, se relaciona con el *puma* y el *kay pacha*. Mantener estos principios éticos asegura el *sumaq kawsay*, el ‘buen vivir’ que se da en el *kay pacha*, lugar que ejerce la función de “*chakana* cósmica” (Estermann 1998), haciendo posible la relacionalidad de todo.

Ser partera implica una gran responsabilidad, pues es la partera quien vela por la mujer en un momento cumbre en el que bordea la muerte para dar vida, por ello, sus conocimientos son varios, como señala Burgos (269):

...un conocimiento de las funciones corporales femeninas, según el modelo andino del cuerpo, para poder determinar el sexo de la criatura y hacer que la mujer observe las normas y tabús de su género como mujer y durante el embarazo para evitar complicaciones posteriores, reconocer la posición de la wawa en el vientre de la madre y administrar los masajes pertinentes en el momento oportuno, de acondicionar la habitación y el lugar del parto, administrar las hierbas adecuadas o las técnicas necesarias para facilitar el parto y cuidar que la mujer cumpla con las normas del puerperio para evitar las enfermedades que la acechan en el momento crítico del parto.

Además de la atención y cuidado de la gestante y el bebé, la labor de la partera en el mundo andino está vinculada con la *Pachamama*, pues es la Madre Tierra, quien gesta y cuida a sus hijos. *Pachamama* es fecundada por una divinidad celeste, *Illapa*, que elige o designa a las personas con capacidades especiales para la curación o atención de partos.

En el testimonio de Núñez, el *allin yachay* o “pensar bien” está relacionado con el saber otorgado, es decir, *Illapa*, el rayo, otorga un conocimiento, que luego será confirmado por una divinidad femenina y cristiana, la virgen María. Marcelina expresa

esto en frases como: ‘para esto me habrían marcado esta mi cabecita’ o ‘este es mi conocimiento’.

En el sueño revelador, la Virgen le hacen explícitos los fundamentos éticos de la labor de partera: no ser engreída, no cobrar de más, atender con paciencia. Como decíamos líneas arriba, estas son las particularidades por las que la divinidad escoge a una partera. Este “carisma”, está relacionado con el *allin munay* o “querer bien”. Pues sin estas cualidades de entrega para el paciente, no se es una buena partera.

El *allin ruway* o “buen hacer”, implica los conocimientos puestos en práctica en la vida cotidiana. Núñez aprende las técnicas de atención de partos a lo largo de su vida, pero hay un momento clave, el relato de iniciación de Marcelina como partera, es decir, la atención a la madrina, pues es esta mujer, mayor que Núñez, quien le indica cómo actuar ante su dificultad de dar a luz:

Entonces me decía “agárrame, agárrame, empuja, así, así de mi cintura”. Yo le abracé así para que dé a luz. Entonces, le agarré y comencé a llamar a la otra ahijada como yo: “alcánzame su *chumpi*, alcánzame”. Le amarré con lo que me dijo que le amarrara. Mi madrina se puso por sí misma un trapo. Le amarré con *chumpi* para que ella no me golpee en el estómago. Después, se paró y me dijo que le hiciera así, así. Me enseñaba, yo no sabía. Para ayudarle me dijo: “Hazme soplar una botella”, diciendo. Es para [tener] mucha fuerza, tienen que pujar para que le ayude. Y luego soplando ¡*qay!*, ya está. (MN 48-56)

Los otros conocimientos sobre la atención de partos que menciona Núñez en su testimonio se relacionan con el reconocimiento de los bebés, el acomodo del bebé y los cuidados de la parturienta. A continuación, referiremos brevemente estos puntos.

a. Reconocimiento de los bebés

Núñez explica las diferencias del desarrollo de los fetos de hombres y mujeres. En su lógica los varoncitos se mueven a partir de los tres meses porque “tienen huesos

más grandes” y tienen más fuerza, en cambio las mujeres empiezan a moverse a partir de los cinco meses. Para ella, el niño “camina” en el líquido amniótico: “El bebe trabaja adentro, claro la criatura se mueve hacia arriba y hacia abajo por eso es que se enreda con el cordón” (MN 478-479).

Asimismo, para Marcelina, el varón es inteligente porque viene protegiéndose. Cuenta haber observado fetos de abortos y dice: “Así nomás nace el bebito varón con una mano coge su cabeza y con la otra se protege su pajarito. Así es. Siempre así nacen. El varón no es tonto, siempre cuida su cerebro con una mano, con otra protege su pajarito” (MN 398-400).

En el testimonio de Marcelina también subyacen antiguos mitos, como el del cordón umbilical (*wallqa-wallqa*) que viene cruzando el cuerpo del bebe. Según el pensamiento andino tradicional, esto ocurre cuando la madre hila o teje durante el embarazo. Sin embargo, Marcelina también comenta que a pesar de que ahora las mujeres jóvenes ya no saben hilar ni tejer, el niño puede nacer con el cordón umbilical enroscado.

b. El acomodo del bebe

Se realiza días antes del alumbramiento. Algunos testimonios de mujeres señalan como preferencia quince días antes del parto. En Ayacucho esta técnica es conocida como el *suysuy*, palabra que significa cernir. Esta técnica es conocida en otras regiones con las derivaciones siguientes: *suysuykuy*, *suysusqa*, manteo o cernido. Consiste en colocar una manta detrás de la cintura de la gestante y jalarla de los extremos. En esta práctica suelen participar hasta cuatro personas.

También se hace el *suysuy* durante la labor de parto, siempre que la partera haya detectado que el feto no se encuentra en la posición adecuada. Marcelina comenta que el *suysuy*, es favorable para desenrollar el cordón umbilical que a veces se enrosca al cuerpo del bebe y puede traerle problemas en el alumbramiento: “Si tú sabes [atender el parto] entonces ya la barriga se va a hacer redonda, luego así le mueves cogiéndole con la manta debajo de las nalgas, le sacudo, así, así se le sacude. Entonces se desata el cordón. Si no se le sacude nacen con el cordón cruzado. Cuando se enrolla el cordón [el bebe] tiene las manos hacia abajo y el cordón llega hasta las piernas, así es” (MN 479-483). Del mismo modo, un bebe acomodado facilita el parto y se da de manera natural (‘parto abierto’).

c. Cuidado de la parturienta

La partera además de acomodar el bebe para el alumbramiento, debe asegurarse de que la parturienta se mantenga en un adecuado estado durante la labor y después de ella. De este modo, Marcelina comenta algunas técnicas usadas cuando a la madre le afecta el aire o le da la recaída:

Cuando les da el aire [a las parturientas] les baja la presión y el parto es muy peligroso. Cuando les baja la presión baja el líquido frío, entonces debes darle jugo de naranja con cerveza negra, con eso el cuerpo comienza a calentar. Cuando se trata de presión alta no hay problema, todo baja en la sangre. La recaída les da cuando las señoras se levantan. Cuando caminan les da la recaída. Entonces había sido bueno el mismo cordón del bebe. Por eso nosotros ponemos, guardamos en una botellita un pedazo del cordón umbilical. Si ya se siente mal y tiene como escalofríos con cuerpo adormecido, cuando siente adormecidos brazos y piernas, entonces cogemos aguardiente quemado y jugo de naranja, entonces le pasas de las piernas hacia los pies. Antes, en mi época, no había ni postas, dónde diablos habría, por allá no había. Entonces, con

eso nomás le bañamos. Por dentro, con hinojo hervido le hicimos saumerio y listo. Así es como sabemos (MN 421-432).

En la zona aymara altiplánica de nuestro país, Greta Jiménez Sardón (2003) recopiló testimonio de mujeres en la vida cotidiana. *Rituales de vida en la cosmovisión andina* muestra un conjunto de testimonios femeninos en castellano andino. Nos interesa rescatar uno de ellos en particular, el titulado: “La placenta que cría a la Pachamama”, testimonio de una mujer de treinta y ocho que cuenta sus conocimientos y experiencias de parto. La informante distingue dos tipos para el nacimiento de varones y mujeres. Los primeros nacen con la luna nueva, mientras que las niñas nacerían con la luna llena, luna caliente, característica que se le atribuye a la *Pachamama*. Esta misma testimoniante también refiere que las mujeres embarazadas (*usuri*) dejan de hilar en el último mes de gestación para evitar que el niño nazca con el cordón alrededor de su cuello.

La designación y la labor de la partera evidencian el *sumaq kawsay*, “buen vivir”, pues al asistir en el advenimiento de la vida, la partera se esfuerza por ayudar a integrar a un nuevo ser al mundo y velar por la vida de la mujer en trance. Sus conocimientos, acciones y ética (*allin yachay*, *allin ruway* y *allin munay*) determinan el feliz desenlace del parto.

Este capítulo ha procurado mostrar que la autorepresentación de Marcelina Núñez se basa en una interesante dialéctica del ser/parecer, sostenida de manera general en la idea del conocimiento, desde dos racionalidades distintas: la occidental y la andina. Núñez brinda una imagen de sí misma que se adecúa a las circunstancias; cuando se muestra carente, en realidad busca valorar sus conocimientos andinos y

tradicionales como más efectivos que los de sus pares profesionales, asimilados a la cultura oficial – occidental. El análisis sobre el testimonio busca mostrar que si bien Núñez se define como cristiana creyente, su testimonio y los recursos que en él usa, la vinculan con la tradición y la memoria mítica andina.

CONCLUSIONES

1. Al ser el testimonio un texto que se gesta en la oralidad, proviene de un evento o *performance* en la que se ha negociado el discurso. Los actores no participan desinteresadamente en el evento, por eso, la descripción del contexto permite acercarnos a este y procura hacer visibles a los actores, sus intenciones y formas culturales inmersos en el evento oral. *Chaypaq cierto unanchawasqa kay umachayta...* es básicamente el resultado de dos intenciones: la de Marcelina Núñez que como partera se sabe un sujeto poderoso, y la intención de la investigadora, que asume un compromiso ético con la cultura andina y pone de manifiesto su intención de rescatar y valorar saberes tradicionales a través de este tipo de discurso.
2. El estilo narrativo de Marcelina Núñez se puede rastrear aún en la versión castellana de su testimonio. Ella recurre a dos categorías principalmente: *willakuy* y *yachay* – *yachachiy* (contar y saber-enseñar). La primera evidencia la gran capacidad narrativa de la partera, mientras que la segunda

postula el saber andino – tradicional como eficaz e incluso superior al saber occidental – oficial.

3. El testimonio de Marcelina Núñez muestra a un sujeto que en su autorepresentación se acomoda en dos posiciones antagónicas, como detentor de poder y como carente del mismo. Cuando Marcelina Núñez asume una postura detentora de poder subvierte las relaciones hegemónicas de saber/poder, pues postula sus conocimientos tradicionales como eficaces y superiores con respecto a los saberes académicos y oficiales.
4. El recurso de una autorepresentación similar a la del dios caminante en el testimonio de Marcelina Núñez es una actualización de la memoria mítica andina, pues la partera adquiere las características del *wakcha* o más específicamente del dios mendigo caminante que oculta su poder. El rayo (*Illapa*) y la Virgen María, actores que intervienen en la designación de Núñez como partera, corresponden a divinidades andinas transculturadas recurrentes en la elección de chamanes y parteras, y orillan las riberas andina y occidental.
5. El saber andino – tradicional de Núñez proviene de dos ámbitos: de la designación por las divinidades que la “marcan” y le “revelan” su destino (designación que guarda relación con la memoria mítica), y de su amplia experiencia en la atención de partos, iniciada con la atención del parto de su madrina (la primera mujer que le enseña técnicas tradicionales), y reforzada

por el reconocimiento de la institución de salud oficial-occidental a través de la escritura (el “papel”) en forma de certificado.

6. La labor de la partera se relaciona con los conocimientos chamanísticos rituales, y sobre todo, está íntimamente vinculada al *sumaq kawsay*, el buen vivir, pues es la partera, la principal agente que cuida del correcto advenimiento de un nuevo ser al mundo y vela por la salud de la madre.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVA MENDO, Jacobo
2003 “El testimonio oral en los andes centrales. Travesías y rumor”, en *Tradición oral culturas peruanas-una invitación al debate*. Gonzalo Espino Relucé (Comp.). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM: pp. 66-90.
- ANDREU, Alicia.
2000 *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales. Una problemática posmoderna*. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores y CELACP.
- BERVERLEY, Jhon.
2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana y Vervuet.
- BEVERLY, Jhon y Hugo ACHUGAR.
2002 *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Revista Abrapalabra, Universidad Rafael Landívar.
- BURGOS, María Ofelia.
1995 *El ritual del parto en los andes. Aspectos socio-culturales de la concepción, embarazo, parto, puerperio, recién nacido y parteras tradicionales en la zona sur-andina del Perú*. Tesis para optar el grado de doctor en Ciencias Sociales. Holanda, Universidad Católica de Nijmegen.
- CENTRO GUAMÁN POMA DE AYALA
2010 *Anta warmikuna kawsayninkumanta willakunku*. Cusco. Centro Guamán Poma de Ayala y Centro Andino de Educación y Promoción José María Arguedas.
- DENEGRI, Francesca
2000 *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara*. Lima: IEP, Flora Tristán, El Santo Oficio.
- DE PAZ, Zenón.
2002 “Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional”, 11 de enero de 2011, 09:54 h,

<http://nomadas.ourproject.org/wp-content/uploads/2010/08/20521087-Horizontes-de-Sentido-Zenon-Depaz.pdf>

ELIADE, Mircea

1960 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*: México, Fondo de Cultura Económica.

1994 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo

2003 *Tradición oral, culturas peruanas. Una invitación al debate*. Comp. Gonzalo Espino. Lima, Fondo Editorial de la UNMSM.

2007 *Etnopoética quechua. Textos y tradición quechua*. Tesis para optar el grado de doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

20 de febrero de 2011, 11:15 h.

http://www.cybertesis.edu.pe/sisbib/2007/espino_rr/html/index-frames.html

2010 *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina ediciones.

ESTERMANN, Joseff

1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

GODENZZI, Juan Carlos (Comp.)

1999 *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

GRILLO, María Teresa

2006 *Discursos de la nación escindida. Una aproximación al testimonio en el Perú (Gregorio Condori Mamani. Autobiografía y Huilca: habla un campesino peruano)*. Tesis para optar el grado de Magister. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HUAYTÁN, Eduardo

2009a *El testimonio sur-andino : reformulación de la representación de la narrativa indigenista*. Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Literatura. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2009b “Mi verdad en la cárcel”: el testimonio de Magaly Medina, 10 de diciembre de 2010, 16: 47 h.

<http://tintaexpresa.site90.net/2009/07/%E2%80%9Cmi-verdad-en-la-carcel%E2%80%9D-el-testimonio-de-magaly-medina/>

ICOCHEA MARTEL, Georgina
2006 *Medicina tradicional y enfermería intercultural en Ayacucho*: Huancayo. Naokim Editores.

JIMÉNEZ SARDÓN, Greta
2003 *Rituales de vida en la cosmovisión andina*. Lima: Plural editores.

LAJO, Javier.
2008 “Buscando el Sumac Kausay. El waman, el puma y el amaru”,
13 de marzo de 2011, 19:45 h,
<http://pumaindomable.blogspot.com/2008/08/buscando-el-sumac-kausay.html>

LANDEO MUÑOZ, Pablo Andrés
2010 *Categorías andinas para una aproximación al willakuy. Umallanchiki kaqkuna. (Seres imaginarios del mundo andino)*. Tesis para optar el grado de Magister en Literatura. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LARRÚ, Manuel
2009 “Oralidad y representación: la otra voz en la narrativa de Ciro Alegría”,
en *Letras*, Vol. 80, N° 115, pp. 47 – 62.

LIENHARD, Martín
1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Editorial horizonte.

MIGNOLO, Walter D.
2010 “Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación decolonial”. En: *Yuyaykusun. Revista del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma*. N° 3, Noviembre.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo.
1990 *Por una educación bilingüe en el Perú. Reflexiones sobre cultura y socialismo*. Lima: Mosca Azul editores.

ONG, Walter
1993 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: FCE.

PERROUD, Clemente Pedro y CHOUVENC, Juan María

- 1969 *Diccionario Castellano Kechwa – Kechwa Castellano. Dialecto de Ayacucho*. Lima: Seminario San Alfonso: Padres Redentoristas.
- POLIA MECONI, Mario.
1996 *Despierta, remedio, cuenta...: Adivinos y médicos del Ande*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS SOLANO, Erick
2009 *Corporificación y testimonio de la CVR en los Andes Centrales: el caso Huasahuasi*. Lima: Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ROMERO, Raúl R.
2004 *Identidades Múltiples: Memoria, modernidad y cultura popular en el Valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- RÖSING, Ina
1996 *El rayo. Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los andes bolivianos*. Ulm. Universiät Ulm, Abteilung Antrhopologie. Traducción al castellano por: Helga Wiethüchter, María S. Cipolletti y José Antonio Rocha.
- ROSTWOROWSKY, María
2000 *Estructuras andinas del poder*. Lima: IEP.
- SIGLO VEINTIUNO EDITORES, S.A.
1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas: México, Siglo Veintiuno editores.
- SILVERBLATT, Irene
1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas»
- SPIVAK, Gayatri
1999 “¿Puede el subalterno hablar?”. En: *Orbis Tertius* 32: 187-235.
- VALDERRAMA, Ricardo [y] Carmen, ESCALANTE
1997 “Ser mujer: warmi kay. La mujer en la cultura andina” en *Mas allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*. Denise Arnold (Comp), La Paz: CIASE/ILCA: 153-170.
1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».

- VAN DIJK, Teun.
1999 "Análisis Crítico del Discurso".
15 de setiembre de 2011, 11.30 hrs.
<http://www.discursos.org/oldarticles/E1%20an%20E11isis%20cr%EDtico%20del%20discurso.pdf>
- VICH, Víctor
2001 *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú.* Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- VICH, Víctor [y] Virginia, ZAVALA
2004 *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas.* Lima: Grupo Editorial Norma.
- VIERA MENDOZA, Sara
2009 *Imaginario andino y representación femenina en el testimonio Hijas de Kavillaca.* Lima: Tesis para optar el título profesional de Licenciada en Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ZUMTHOR, Paul
1991 *Introducción a la poesía oral.* Madrid: Taurus.

ANEXOS



Urbanización Las Américas, camino a casa de Marcelina Núñez



Puerta de la casa de Marcelina Núñez



Marcelina Núñez en el ritual del *qayapu*



Marcelina Núñez leyendo la clara de huevo



Marcelina mostrando la hendidura que le dejó el rayo



Altar en el cuarto de Marcelina



Cartel al lado del altar



Marcelina Núñez y Tania Pariona