



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

Córdova Huamán, W. (2013). *El Tinkaywankay, discurso poético quechua en las comunidades campesinas del distrito de Circa (Abancay-Perú)* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título:

El Tinkaywankay, discurso poético quechua en las comunidades campesinas del distrito de Circa (Abancay-Perú)

Autor:

Washington Córdova Huamán

Año:

2013

**Lugar de
publicación:**

Lima, Perú

**Tipo de
tesis:**

Maestría

**Palabras
claves:**

Comunidades campesinas, tinkaywankay, sara tarpuy, poesía andina.

**Referencia
en
APA 7ma. ed.**

Córdova Huamán, W. (2013). *El Tinkaywankay, discurso poético quechua en las comunidades campesinas del distrito de Circa (Abancay-Perú)* [Tesis para optar el Grado Académico de Magister en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

Resumen

La tesis se propone demostrar la interrelación entre el tinkaywankay, que es un discurso poético que se da en espacios andinos, y al sara tarpuy, una jornada agrícola. Para este propósito, en el primer capítulo expone el marco teórico, aproximaciones al entorno socioeconómico de las comunidades de Circa y la etnografía relacionada al sara tarpuy. En el segundo capítulo, se encuentra el análisis de ciertos elementos de la cosmovisión andina y se detalla a profundidad todo lo que implica el tinkaywankay y su relación con la jornada agrícola. Luego, en el tercer capítulo presenta un estudio de las deidades andinas presentes en el tinkaywankay, aspecto importante para las comunidades andinas. Finalmente, en el último apartado realiza un análisis del discurso poético en la actualidad y su progresiva disminución en la vida cotidiana de los habitantes de las comunidades de Circa.

Palabras Clave: Comunidades campesinas, tinkaywankay, sara tarpuy, poesía andina.



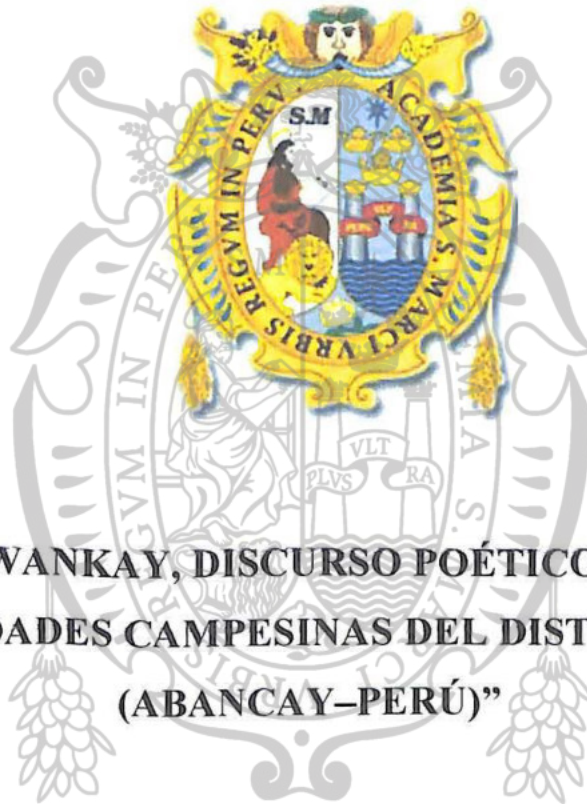


**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)**

ESCUELA DE POSTGRADO

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Unidad de Post Grado



**“EL TINKAYWANKAY, DISCURSO POÉTICO QUECHUA EN
LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DEL DISTRITO DE CIRCA
(ABANCAY-PERÚ)”**

Tesis para obtener el grado académico de:

**MAGÍSTER EN LITERATURA PERUANA Y
LATINOAMERICANA**

Presentada por:

WASHINGTON CÓRDOVA HUAMÁN

LIMA-PERÚ

2013



Para Doris, Milton, Erika y Roxana.



Agradecimientos

Agradezco al Dr. Gonzalo Espino Relucé, por haber orientado y posibilitado la concreción de esta investigación durante la asesoría de mi tesis.

Indudablemente mi gratitud a los hombres y mujeres de las comunidades campesinas Awanquy, Circa, Saqsamarca, Muñamuña, Kisari, Parqo, Waranwayniyuq, Qisqipata, Wamanmarka, Ocobamba, Yaka, Mullini, Apñiwaylla, Tamburqui, Patapata, Waykaqa, Awkimarka, Ayawilika, Wañamarka, Paqaybamba, Pararani, Ithawi, Wirawachu, K'allpa, Soqos, Taqaqa, Chukchubamba, Wanreqa, Unkabamba, Nicolani, pueblos legendarios, herederos de la cultura andina, donde aún se realiza el ritual agrícola *tinkaywankay*.

Introducción	06
Capítulo 1	
EL <i>TINKAYWANKAY</i>	15
1.1. RITUALIDAD <i>TINKAYWANKAY</i>	15
1.2. ASPECTOS GENERALES DEL DISTRITO DE CIRCA	18
1.3. <i>TINKAYWANKAY</i> : VOZ POÉTICA Y PERFORMANCE	23
1.4. DIVERSAS FORMAS DEL RITUAL <i>TINKAYWANKAY</i>	31
1.5. EL <i>TINKAYWANKAY</i> COMO PRÁCTICA SOCIAL.....	36
1.6. PROCEDIMIENTO DEL RITUAL <i>TINKAYWANKAY</i>	38
1.6.1. Paso I: Invitación para el <i>minkay</i>	39
1.6.2. Paso II: Elaboración de la <i>chicha</i>	42
1.6.3. Paso III: Jornada agrícola <i>minkay</i>	44
1.6.3.1. Actividades previas	44
1.6.3.2. Preparación del terreno	46
1.6.3.3. Primer <i>mukhu tinkay</i>	47
1.6.3.3.1. Designación de comisiones del <i>mukhu tinkay</i>	48
1.6.3.3.2. Instalación de la mesa	49
1.6.3.3.3. Invocación del <i>tinkachiq</i>	49
1.6.3.3.4. Verificación de las semillas de maíz	50
1.6.3.3.5. Verificación de otras semillas	50
1.6.3.3.6. Acción del <i>mukhu tinkay</i>	51
1.7. <i>SARA TARPUY</i>	53
1.8. <i>QAWRIMA O SAMAY</i>	54
1.9. MEMORIA COLECTIVA Y EL <i>TINKAYWANKAY</i>	60
1.10. SENTIDO MÍTICO DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	69
Capítulo 2	
POÉTICA <i>TINKAYWANKAY</i>	72
2.1. DISCURSO POÉTICO <i>TINKAYWANKAY</i>	72
2.2. PRINCIPIOS ANDINOS.....	73



2.2.1. Reciprocidad	74
2.2.2. Dualidad	76
2.2.3. Complementariedad	79
2.3. CARACTERÍSTICAS DE LA POÉTICA <i>TINKAYWANKAY</i>	81
2.3.1. Portadora de imágenes simbólicas	81
2.3.2. Participativa y diversificada	83
2.3.3. Secuencialidad	84
2.3.4. Naturaleza anónima	85
2.3.5. Humanización de las deidades	85
2.4. METÁFORAS Y SÍMBOLOS EN EL DISCURSO <i>TINKAYWANKAY</i>	87
2.4.1. Metáforas quechuas	88
2.4.1.1. Metáforas quechuas populares	89
2.4.2. Símbolos quechuas	98
2.4.2.1. <i>Pachamama</i>	101
2.4.2.2. <i>Rit'i urqu</i>	103
2.4.2.3 <i>Sara</i>	104
2.4.2.4. <i>Circa Ilaqtakunapi apukuna</i>	105
2.4.2.5. <i>K'uychi</i>	106
2.4.2.6. <i>Yaku/umu</i>	107
2.4.2.7. <i>Achanqayra</i>	109
2.4.2.8. <i>Kuka</i>	110
2.4.2.9. <i>Tarwi</i>	112
2.4.2.10. <i>Araqa</i>	113
2.4.2.11. <i>Pukyu</i>	114
2.4.2.12. <i>Aqa</i>	115
2.4.2.13. <i>Qucha</i>	116
2.5. SECUENCIA POÉTICA DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	117
2.5.1. <i>Qallariy</i>	118
2.5.2. <i>Chawpi tinkay</i>	119
2.5.3. <i>Tukupay</i>	120
2.6. SUJETO POÉTICO <i>TINKAYWANKAY</i>	126
2.6.1. Sufijo <i>nchis/nchik</i> (<i>ñuqanchis/nosotros</i> inclusivo)	127
2.6.2. Sufijo <i>yku/niku</i> (<i>nuqayku/nosotros</i> exclusivo)	127
2.6.3. <i>Ñuqa-qan</i> (<i>yo-tú</i>)	128



2.7. TIEMPO ESPACIO EN EL <i>TINKAYWANKAY</i>	130
2.7.1. <i>Pacha</i> espacio.....	131
2.7.2. <i>Pacha</i> tiempo	133
Capítulo 3	
DEIDADES ANDINAS	136
3.1. <i>APUKUNA</i> (DIOSES MONTAÑA).....	137
3.2. DEIDAD PRINCIPAL.....	142
3.3. DEIDADES ASTRALES	146
3.4. DEIDADES HÍDRICAS	151
3.5. OTROS ELEMENTOS DE RITUALIZACIÓN.....	156
3.6. DEIDADES Y <i>TINKAYWANKAY</i>	174
Capítulo 4	
PRESENCIA Y CONTINUIDAD DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	177
4.1. FUNCIÓN SOCIAL DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	177
4.2. FUNCIÓN LÚDICA DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	182
4.3. FUNCIÓN DIDÁCTICA DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	186
4.4. ACTUALIDAD DEL QUECHUA Y EL <i>TINKAYWANKAY</i>	190
4.5. CONTINUIDAD DEL <i>TINKAYWANKAY</i>	193
Capítulo 5	
CONCLUSIONES.....	199
BIBLIOGRAFÍA	202
ANEXO DE TEXTOS RECOPIADOS	206



24 de setiembre del 2010, los comuneros del *ayllu* Muñamuña (Circa), realizamos la jornada agrícola *sara tarpuy* (siembra del maíz), en la chacra de doña Aparicia Huamán Serrano. Las mujeres agrupadas en un número de cinco o seis entonaban el *wankay*:

W (01)

Wawayay wawayay

wawayay wawayay

wawayay wawayaaay

wawayay wawayaaay

ama mamallay ñakawankichu

por favor no me niegues

ruphay allpaman wikchuwan nispa,

al surco ardiente me arroja diciendo,

ama mamallay ñakawankichu

por favor no me niegues

qullqi wachuman yaykuyuspayki,

cuando entres al surco de plata,

wawayay wawayay

wawayay wawayay

wawayay, wawayaaay,

wawayay, wawayaaay,

Wawwwwwwwwwwwwwwwww

Wawwwwwwwwwwwwwwwww



Qarikuna kutichinku

Los varones responden:

¡Chikhuuuuuuuuuuuuuuuuu!

¡Chikhuuuuuuuuuuuuuuuuu!

¡Chay wiksaykipi kaq

¡Ese que está en tu vientre

icha ñuqapa icha manapaaaaas!

*será mío o de otroooooo!*¹

Terminada la siembra del maíz, iniciamos el ritual de la *qawrima* o ritual del *samay*. Los *tinkachiq* que dirigían el acto ceremonial extendían las *llikllas* (mantas) en el suelo, sobre los cuales colocaban semillas sobrantes y herramientas de trabajo (*taqllas*, yugos, rejas, *pikanas*, etc.), a cuyo alrededor nos sentamos todos los presentes formando una media luna en dirección al poniente. Iniciaba este ritual el *tinkachiq*:

TW (01)

*¡Apu Qachawanna!, hatun Wiraqucha
anchatan yupaychakuykiku
kallpachawasqaykikumanta,
kunanqa sara mamaykun
sumay sumaqta parwarinqa,
chay nispan taytallay,
kay aqata ukyaykuy, yawarniykin riki.*

*¡Apu Qachawanna!, gran Señor
te agradecemos profundamente
por lo que nos has dado fuerza,
ahora sí nuestro maizal
florecerá muy hermoso;
por eso padre mío,
sírrete esta chichita, que es tu sangre.*²

Siempre en pareja salían al escenario todos los presentes para realizar el saludo, agradeciendo y peticionando a las deidades locales. Uno de los participantes aplicó equívocamente el procedimiento del *tinkay*, por lo que inmediatamente fue amarrado a

¹ Este *wankay* fue grabado a grupo de mujeres durante el *sara tarpuy*, comunidad Muñamuña.

² Voz de Celestino Córdova, comunidad Muñamuña.



la *taqla* (arado andino), para que observe y se corrija, mientras todos intervenían conforme al procedimiento establecido. Terminada la ceremonia, todos nos fuimos a nuestras casas, unos entonando algunas canciones: “*Mulli, mulli, miski ruru sumaq sacha...*” (Molle, molle árbol de dulce fruto...). Otros iban tarareando algunas canciones referidas a las flores, al maíz; mientras algunos recordábamos nuestra intervención en el *qawrima*:

TW (02)

<i>¡Apu Waswantani!, kamaqllay</i>	<i>¡Apu Waswantani!, creador nuestro</i>
<i>wiñay kawsayniyuq taytay,</i>	padre mío de eterna existencia,
<i>kay sara chaqra tarpusqaykuyá</i>	el maizal que hemos sembrado
<i>allintapuni rururichun;</i>	produzca mucho
<i>chay nispan taytallay,</i>	por esa razón padre mío
<i>nuqaykuwan kay aqata ukyariy.</i>	comparte esta chicha con nosotros ³

Con estas breves palabras he deseado proponer una imagen del *tinkaywankay*; pues, se trata de investigar el *tinkaywankay* en su multiplicidad de imágenes y símbolos, la diversidad de expresiones gestuales y corporales, la infinidad de colores y sonidos de la naturaleza, aquel discurso poético quechua producido en espacios andinos. Gonzalo Espino Relucé, propone la necesidad de “indagar qué ocurre con la producción textual en el espacio andino y cuáles son esos textos que están modulando lo que aquí llamaré *aldea letrada quechua*” (2007: 19).

El objetivo de esta investigación es estudiar una de las formas culturales del mundo andino, la vigencia y actualidad del *tinkaywankay*, un discurso poético quechua

³ Voz de Paulino Huamán, comunidad Muñamuña.



presente en todas las jornadas agrícolas del *sara tarpuy*, una voz poética propia del *runasimi rimaq*, de cuyo pensamiento fluye una estructura arraigada en el universo cultural andino de las comunidades de Circa, un acervo identitario que posibilita el discurrir de la memoria colectiva de los *runakuna* y *ayllus* quechuahablantes, un sistema discursivo de gran significado y vitalidad para el hombre andino que trabaja la tierra. como afirmaba Guamán Poma de Ayala “De cómo usaban cada parcialidad y ayllus sus danzas y taquies y hayllis, y canciones, harauis, y regocijos, cachiua, sin idolatrías, sin hacer mocha a las huacas ni ceremonias, comían y bebían y se holgaban sin tentación de los demonios, ni se mataban ni se emborrachaban” (1993: t.I, 54). Los *runas* de estos *ayllus* de Apurímac que labran la tierra agradecemos a todos los factores que hacen posible la producción del maíz; el trabajo para nosotros es un espacio de reencuentro y de compartir con los demás, como se puede apreciar en el testimonio de un *llaqta runa* (poblador) de la comunidad de Circa:

CHR (01)

<i>Nuqayku runakunaqa</i>	Nosotros los <i>runas</i>
<i>takiykuspa, tusuykuspa</i>	cantando y bailando
<i>chaqraykutaqa llankakuyku,</i>	trabajamos nuestra chacra
<i>Pachamamaykuta yupaychaspa.</i>	agradeciendo a nuestra <i>Pachamama</i> . ⁴

La hipótesis de trabajo está referido a la correlación entre el discurso poético *tinkaywankay* y la jornada agrícola *sara tarpuy*, donde el *tinkaywankay* como una de las formas del discurso poético quechua constituye una realización colectiva, asociada a la ritualidad del *sara tarpuy*; es decir, no hay discurso *tinkaywankay* sin *sara tarpuy*. Es en esta correlación necesaria que se desarrollan estrategias poéticas andinas, generándose

⁴ Testimonio de Paulino Huamán, comunidad Yaka.



desde la palabra, una variedad de expresiones que permiten captar los niveles de significación de las prácticas sociales vinculadas a la cotidianidad de la vida en estas comunidades rurales. Esta correlación de ida y vuelta constituye el argumento fundamental de esta investigación, cuyo soporte gnoseológico se funda en la estructura lógica del pensamiento andino.

El presente trabajo de investigación se construye a partir de los discursos emitidos por los quechuahablantes, durante las jornadas agrícolas del *sara tarpuy*, y cuyo registro en audio se ha venido realizando en el transcurso de diversas sesiones. Los discursos poéticos en quechua producidos en Circa, esta vez recopilados durante el acto ritual del *tinkay*, son variados, que casi nunca fueron estudiados en los trabajos de tradición oral andina. Este proceso de recopilar y testimoniar en vivo la voz y palabra quechua de los mismos *runasimi rimaqkuna* fue un trabajo esforzado de mucha dedicación. Los discursos que incluimos en esta tesis, de manera operativa lo hemos codificado de la siguiente manera:

- **TW** = *Sara tinkay* (discurso poético de la siembra del maíz).
- **W** = *Wankay* (canto agrícola de la siembra del maíz).
- **R** = *Rimaykuna* (decires).
- **T** = *Taki* (canción andina).
- **WLL** = *Willakuykuna* (relatos).
- **CHR** = *Chiqay rimariykuna* (testimonio).
- **M** = *Minkarikuy* (invitación a la jornada de trabajo).

He tenido la oportunidad de vivir, reír, cantar, llorar y trabajar junto a tantos *runas* de estos pueblos ancestrales, en cuyas consciencias se anida y forja el mundo mítico de



los Andes. He tenido la suerte de participar en tantas sesiones colectivas, escenificando esta ritualidad agrícola de la siembra del maíz, he presenciado cómo los hombres y mujeres de estos *ayllus* realizaban este acto ceremonial denominado *sara tinkay*⁵.

Es que para nosotros los runas y ayllus del distrito de Circa, todo lo que existe en nuestro entorno tiene vida y se encuentra en perfecta armonía; así, la *Pachamama* es un ser vivo, nuestra madre que nos da existencia; las plantas, los animales, las lagunas, el agua, los ríos, las chacras, las cordilleras, el Sol, las estrellas, la Luna, los manantiales, el arco iris, las piedras, los mismos runas y deidades andinas, establecen entre sí, una relación de coexistencia necesaria; por lo que es necesario agradecer y reciprocitar a los *Apus* (dioses montaña) a través precisamente del *runasimi*.

En esa lógica y estructura del pensamiento andino de los runas, la naturaleza y las deidades son consideradas como seres generadoras de vida y que por ese mismo hecho, a través de rituales agrícolas del *tinkaywankay* manifiestan su gesto de correspondencia, como afirma María Rostworowski en su ensayo intitulado *Estructuras andinas del poder*: “[No] en vano llaman en quechua Pachamama a la Tierra, Mamacocha al mar, Mama Quilla a la Luna y además todas las plantas útiles al hombre se veneraban bajo los nombres de mama: Mama sara (maíz), Mama axo (papa), mama oca, mama coca, etc.” (1988: 72-73); y es por eso que sólo desde la perspectiva del hombre andino se puede interpretar y comprender el sentido y necesidad de reciprocitar y agradecer a todo los factores que hacen posible la existencia del hombre.

Nuestro abordaje está vinculado a la propuesta de los estudios culturales del mundo andino, en el marco metodológico del análisis discursivo de la poética quechua y en la

⁵ El *sara tinkay* es el ritual agrícola escenificado durante la jornada agrícola del *sara tarpuy*, y comprende dos momentos: el *mukhu tinkay* (realizado antes de poner las semillas en los surcos) y la *qawrima* o *samay* realizado luego de haber concluido la *minka* (trabajo colectivo).



perspectiva de evidenciar, interpretar y comprender los mecanismos operativos de esta práctica social, en especial de un tipo de discurso poético producido durante las jornadas de la siembra del maíz.

En el primer capítulo, luego de caracterizar brevemente el aspecto socioeconómico de las comunidades del distrito de Circa, analizo algunos referentes teóricos conceptuales vinculados al *tinkaywankay*, precisando además que este discurso poético quechua pone en evidencia la performance de las variables propias de la oralidad. Luego paso a describir detalladamente, una suerte de etnografía necesaria del *sara tarpuy*, a partir de la experiencia vivida y compartida con los *runakuna* de estos ayllus andinos.

En el segundo capítulo analizo, en primera instancia, la forma cómo se encuentra insertado los principios rectores de la cosmovisión andina (reciprocidad, dualidad, complementariedad). Luego caracterizo la poética *tinkaywankay*, detallando ampliamente la significación metafórica y simbólica de esta expresión poética quechua; y como complemento a ello, me detengo en el sujeto de enunciación de este discurso poético quechua, que son los mismos runas, comuneros, actores en las jornadas agrícolas del *sara tarpuy*. Finalmente, preciso cómo la categoría tiempo-espacio no deja de modular esta expresión poética.

En el tercer capítulo estudio e interpreto la presencia de las deidades andinas en el *tinkaywankay*, considerando que la visión religiosa de los *runakuna* de estas comunidades se erige sobre la base de la relación recíproca necesaria entre el hombre y los *Apukuna* o deidades andinas, las mismas que determinan la naturaleza raigal del discurso poético *tinkaywankay*.



En el cuarto capítulo analizo la situación actual de esta expresión cultural *tinkaywankay*, en relación al uso de la lengua quechua, sus funciones e implicancias en la coexistencia social de los *runas*. Asimismo, preciso la marcada tendencia decreciente en el uso de la lengua quechua, que definitivamente influye en la presencia y continuidad de este discurso poético y en la cotidianeidad del *runa* quechuahablante de las comunidades de Circa.

El *tinkaywankay* es un tipo de discurso poético espontánea y estéticamente emitido por el *runa*⁶ en los espacios andinos, emerge desde la consciencia lingüística del ser andino, hasta materializarse en sonido a través del habla, para luego convertirse en expresiones de mucha significación; esa palabra quechua vinculante entre los hechos y el pensamiento, entre las ideas y las acciones. El *tinkaywankay* es ejecutado en las jornadas agrícolas de la siembra del maíz, y es la verbalización metafórica de la naturaleza y la cotidianeidad de todas las comunidades circunscritas en la jurisdicción del distrito de Circa. Por ello, portadora y preservadora de valores, creadora de formas verbales, y generadora de discursos, para mantener la cohesión social de la compleja y rica tradición oral andina. Como discurso poético, el *tinkaywankay* apela a estrategias de construcción metafórica, lo que sugiere diversas formas verbales, pensadas, imaginadas e implementadas en este ritual.

Existen pocos estudios sobre las poéticas del *tinkaywankay*: “Sin temor a errar podemos afirmar que no existen estudios que traten del mundo conceptual quechua, de las complejas relaciones entre el significado, el sentido con la realidad que ameritan ser estudiados y el pensamiento, de la interpretación semiológica de los enunciados del quechua” (Hurtado de Mendoza. 2010: 15). Menos en la poesía quechua de los

⁶ Con la palabra *Runa*, identifico al hombre andino en general, de manera especial, al poblador quechuahablante de las comunidades del distrito de Circa.



Ilaqtarunas. Las recopilaciones de algunos *harawis* agrícolas de la siembra del maíz, realizados por José María Arguedas en *Cantos y cuentos quechuas*, y los referidos por los hermanos Rodrigo, Luis, y Edwin Montoya Rojas en *Urqukunapa Yawarnin*⁷, que por su importancia son los referentes para nuestra investigación. De hecho, trabajos realizados en Cajamarca (Ibañes. 1986. Biblioteca Campesina 1988) y Puno (Huayhua 2003) son referentes importantes.

Los discursos recopilados presentan una estructura basada en nuestra cultura andina, concentrando una infinita y diversa significación simbólica y metafórica. Las innumerables expresiones vertidas por los mismos runas afloran desde la profundidad de su ser andino durante la realización de este ritual:

TW (03)

<i>Sara mamatan tarpunchis,</i>	Sembramos el maíz sagrado
<i>kawsay quwananchispaq,</i>	para que nos de vida,
<i>Pachamamaq sunqu rurunmanta</i>	del vientre de la <i>Pachamama</i>
<i>sara paqarimunqa.</i>	nacerá el maíz.
<i>¡Apu Suparawra!, taytallay,</i>	¡Apu Suparawra!, padre mío,
<i>kay aqata ukyariy</i>	bebe esta chicha
<i>yawarniykin riki,</i>	que es tu propia sangre,
<i>kay miski aqawan</i>	con esta dulce chicha
<i>phiñakuykiy kitha thasnuriy,</i>	sosiega tu cólera
<i>achikariy sulla, apukunaq wiqin.</i>	rocío matinal, lágrima de los dioses ⁸

⁷ En el libro citado (Tomo I, p. 85) se puede encontrar un solo texto *wankay* que lleva como título “*Sara Wanka / Canto en la siembra del maíz*”, el mismo que fue recopilado (según el autor) en audio y que corresponde al departamento de Apurímac.

⁸ Las intervenciones durante el acto del ritual *sara tinkay*, precisamente son realizadas de la manera más espontánea posible, de modo de expresar lo que realmente sienten y piensan. Este es un audio grabado en la voz de Francisco Utani, un *yuyay* (abuelo) en la comunidad Yaka.



EL *TINKAYWANKAY*

En este capítulo caracterizaré el discurso poético quechua *tinkaywankay*, una de las expresiones de la tradición oral andina, en el que los procesos del escuchar-hablar como dos componentes necesarios y indisolubles del hecho comunicativo, definen la performance y naturaleza de este tipo de expresión cultural, ejecutado de manera espontánea por los runas quechuahablantes durante las jornadas agrícolas de la siembra del maíz, considerando que el ritual agrícola *tinkaywankay* como práctica social se construye a partir de los principios de reciprocidad, dualidad, complementariedad, y teniendo en cuenta que este acervo cultural es viabilizado a través de la lengua milenaria, el *runasimi*, y perennizado en la memoria colectiva de los pueblos andinos.

1.1. RITUALIDAD *TINKAYWANKAY*

El *tinkaywankay* es una práctica cultural de los *runas* quechuahablantes en las comunidades ubicadas en el distrito de Circa, cuya realización se concretiza en las jornadas agrícolas de la siembra del maíz. El *tinkaywankay* es un discurso quechua



andino, cuya ejecución se opera durante la actividad agrícola *sara tarpuy*, la siembra del maíz. En ella se expresa simultáneamente el *tinkay* y el *wankay*, dos formas poéticas de los *ñawpa llaqtakuna* o civilizaciones ancestrales, de los *ñawpa runakuna* o antepasados, de nuestros *machus* o abuelos, de la lengua milenaria o *runasimi*⁹. Julio E. Noriega afirma que “La historia de la escritura en quechua todavía no se ha escrito. Lo escrito es apenas una falsa y desfigurada historia quechua” (1995: 04). Esa voz de los *runas* y su lengua *runasimi*, que ha traspasado los límites del tiempo y el espacio. El repertorio cultural *tinkaywankay* en su enorme significación y vitalidad lo hallamos en los recónditos pueblos del Ande, pese al peso subyugante de la “modernidad” que ha llegado al territorio de los *runas*. Esa voz viva que aflora de las estructuras profundas del hombre andino.

El *tinkay* es el acto ceremonial colectivo a través del cual los participantes de la siembra agradecen y piden a los *Apukuna* o deidades locales, la protección de los sembríos. *Tinkay* y *tarpuy* constituyen dos realizaciones vinculantes; por lo que donde hay *sara tarpuy* siempre existe *sara tinkay*, esta es la lógica del hombre andino.

Tinkay es la expresión cultural de los *runas* quechuahablantes en las comunidades del distrito de Circa. *Tinkay* constituye uno de los componentes en las diferentes actividades agrícolas; de allí que, existe el *wasi tinkay*, *waka tinkay*, *papa tinkay*, *mukhu tinkay*, etc.

En los actos del *tinkay* todos participan hablando y escuchando, inventando y reinventando. Cuando alguien realiza el *sara tinkay*, todos prestan mucha atención, para luego hacerlo cada vez mejor; se produce entonces, una especie de *atipanakuy*, una

⁹Cuando me refiero a la lengua originaria relacionada con esta investigación, utilizaré la palabra *runasimi* (quechua). Las expresiones poéticas manifestadas durante el *tinkaywankay* son realizadas en *runasimi*. El espíritu del *runa* fluye mejor a través del *runasimi*, una lengua con una fuerte carga afectiva y telúrica, que refleja lo más profundo del ser andino.



suerte de competencia en el *tinkay*, incrementándose la capacidad creativa del *runa*; y por tanto, la calidad del discurso.

El *wankay*, es otro discurso poético asociado a la actividad agrícola del *sara tarpuy*. El *wankay* es ejecutado sólo por un grupo de cinco o seis mujeres; siendo característica de este género, la tonalidad aguda de las voces, cuya temática esta referida al proceso del sembrío del maíz. El *wankay* cumple una función motivadora en los trabajos de la siembra del maíz, y se ejecuta en cualquier circunstancia y escenario de esta jornada comunal; sin embargo, el momento más importante en el cual un grupo de mujeres ejecuta el *wankay* es precisamente cuando se está sembrando la semilla.

El *tinkay* y *wankay* constituyen de esta forma, una sola unidad dentro del proceso del ritual *sara tarpuy*, esta es la razón por la cual en todo el desarrollo de esta investigación se utiliza como una sola categoría, *tinkaywankay*. La riqueza de esta expresión cultural está determinada precisamente por el registro de estas versiones del discurso poético en las jornadas agrícolas de la siembra del maíz.

El *tinkaywankay*, entendido como un hecho social aparece en el quehacer agrícola de la siembra del maíz. Sin esa voz que emerge de las entrañas del *runa*, la palabra no encuentra su sentido, el lenguaje no discurre con fluidez, el discurso agrícola se torna vacío, rancio y amorfo. Esa voz poética del quechuahablante es portadora de su cultura andina, es la palabra del *runa*: “El término *runa* no solamente tiene una acepción étnica (‘raza india’), sino, cultural; el *runa* es el hombre arraigado e identificado con el mundo andino” (Estermann. 1998: 57). La realización del *tinkaywankay*, precisamente por la belleza de sus expresiones se convierte en un elemento motivador para el éxito de las actividades agrícolas de la siembra del maíz. El *tinkaywankay* se transforma en una circunstancia de aprendizaje, conservación y transmisión de la sabiduría comunal; tan



profundo es este discurso poético quechua que se convierte en un factor vinculante entre el hombre, naturaleza, deidades y el *ayllu*.

El *tinkaywankay* es un tipo de discurso quechua en permanente actualización, reinvención, recreación en las comunidades campesinas del distrito de Circa durante la actividad agrícola de la siembra del maíz. El *tinkaywankay* está arraigado en el cosmos, en la *Pachamama* y la naturaleza; metafóricamente diríase, como si las palabras emanaran de la profundidad de las lagunas, del vientre de la *Pachamama*, del corazón de las cumbres, del lenguaje de los animales, del colorido de las plantas y flores, y de todo cuanto existe en el entorno del hombre. Es la misma naturaleza que habla a través de la voz humana, de allí que, en la oralidad andina todo se humaniza y configura en una perfecta armonía y reciprocidad entre el *rima* y la naturaleza:

R (01)

Apukunan phiñakunman mana tinkayta ruwaqtinchisqa, hinaspapas, tarpusqanchismi mana allintachu rurunman.

Los cerros se enojarían si no hacemos el *tinkay*, además, todo lo que hemos sembrado no daría buenos frutos.¹⁰

1.2. ASPECTOS GENERALES DEL DISTRITO DE CIRCA

Circa es uno de los nueve distritos de la provincia de Abancay (departamento de Apurímac), en el sur del Perú. Tiene una extensión superficial de 641,68 km² que equivale a 64.200 Has. Según el Censo Nacional del 2007, la población estimada es de 2.498 habitantes, distribuidas en 50.08% mujeres y 49.92% varones. Sus coordenadas geográficas son 13°53'00" Latitud Sur y 72°52'30" Latitud Oeste, y su ámbito territorial

¹⁰ Voz de Paulino Huamán, comunidad Circa.

comprende una altitud promedio de 3,121 msnm., presentando además una geomorfología y microclimas diversos.



Las siguientes son las comunidades del distrito: Kisari, Kallpa, Muñamuña, Yaca, Pararani, Parco, Patapata, Soccos, Tamburqui, Wirawacho, Antabamba, Vilcabamba, Waranwayniyuq, Ocobamba, Nicolani, Wanreqa, Uncabamba, Wamanmarka, Saqsamarka, Awanquy, Mullini, Apíñiwaylla, Chukchubamba, además de algunas localidades: Soqospanpa, Ayawillka, Wañamarka, Paqaybamba, Sapsi, Qipuchaka, Qisqipata, Siq'on, Hatunrumiyuq, Paqaybamba, Añaqway, Awkimarka, Mutk'a, Panpamayu, Ankaqway. En estas comunidades y localidades andinas el *tinkaywankay* es una práctica agrícola cotidiana.

Considerando que el *tinkaywankay* está vinculado a la lengua quechua, es necesario tener en cuenta la siguiente referencia estadística:

Hablantes de la lengua quechua, según género y edad (distrito Circa).

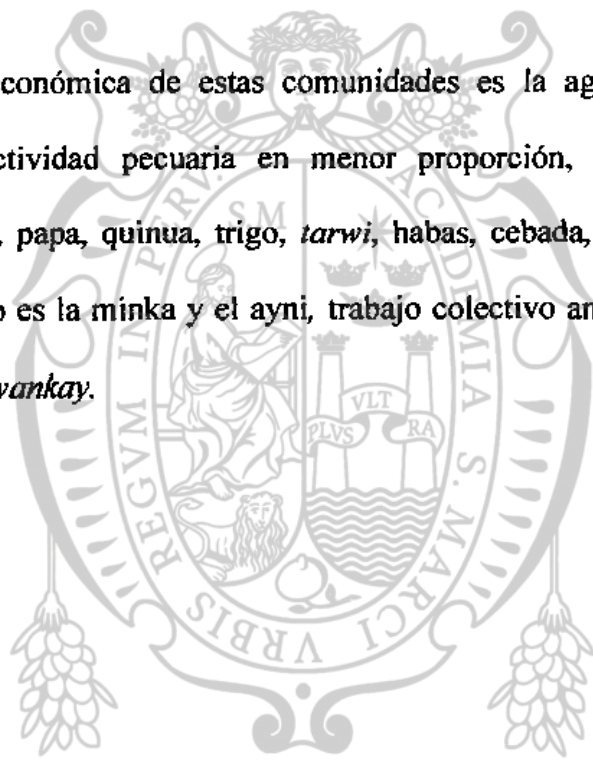
Segmento poblacional	Total	Grupos de edad							
		3 a 4	5a 14	15 a 24	25a 34	35 a 44	45 a 54	55 a 64	65 a más
Varones	922	16	188	119	114	102	105	126	152
Mujeres	947	21	160	118	107	121	123	119	178
Total	1,869	37	348	237	221	223	228	245	330

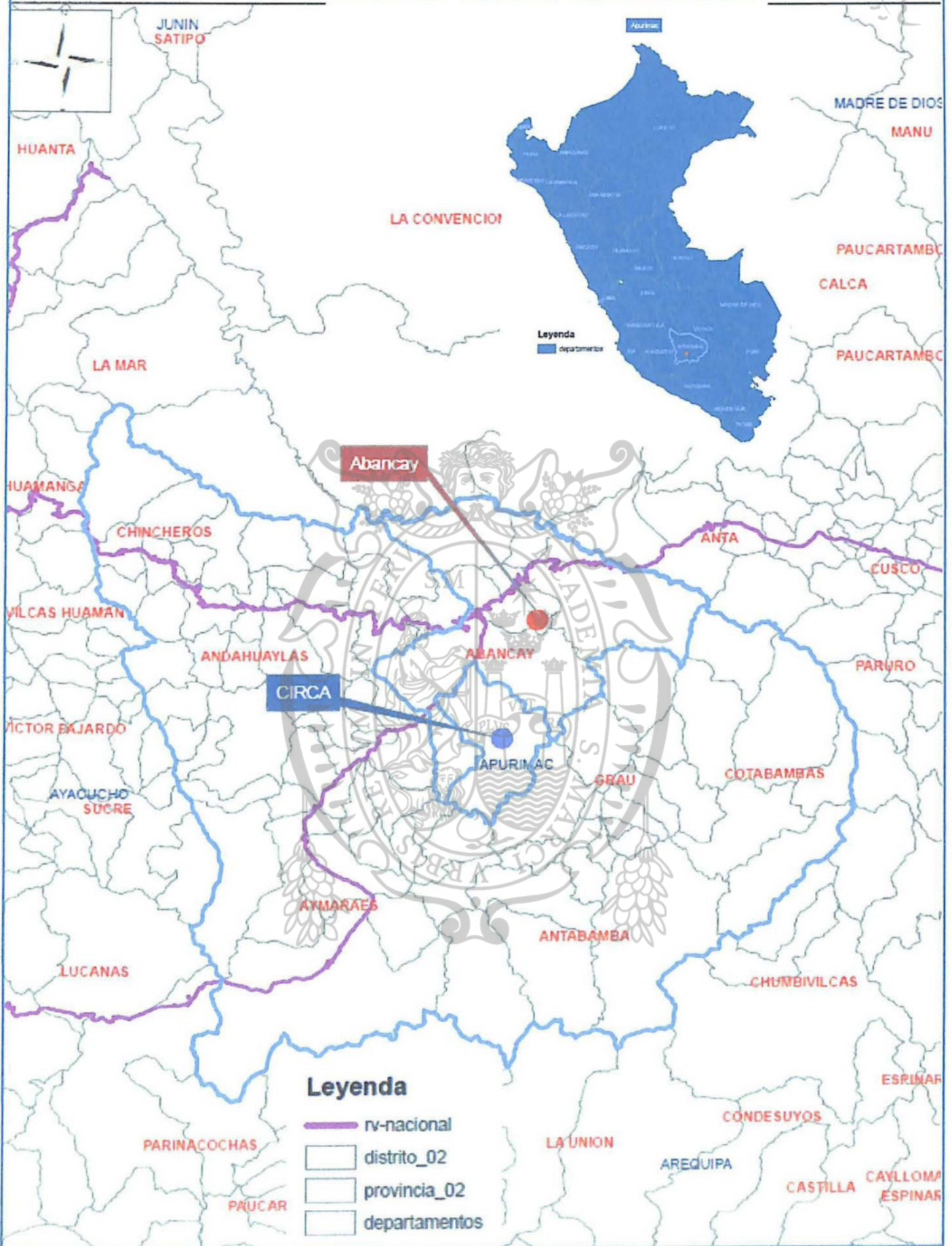
Fuente (Censo Nacional 2007 XI de Población y VI de Vivienda)



En este cuadro se aprecia una serie de indicadores a través de los cuales se puede determinar la situación de la lengua quechua en estas comunidades. Los grupos etáreos de 05 a 14 y 65 a más años, seguido de los otros segmentos que reflejan un número considerable de usuarios de esta lengua. Ligeramente hay más quechuahablantes mujeres (947) que varones (922). El grupo etáreo mayor a 65 años (mujeres) es la que concentra la mayor cantidad de hablantes (178). Los grupos etáreos comprendidos entre 05 y 34 años representan una leve cantidad mayor de hombres usuarios de este código. La sumatoria total refleja la vigencia y actualidad de esta lengua a través de la cual se viabiliza el *tinkaywankay*.

La base económica de estas comunidades es la agricultura de subsistencia, además de la actividad pecuaria en menor proporción, siendo los cultivos más importantes maíz, papa, quinua, trigo, *tarwi*, habas, cebada, entre otros productos. El sistema de trabajo es la minka y el ayni, trabajo colectivo ancestral, durante el cual se ritualiza el *tinkaywankay*.





Fuente: Sistema de Información Geográfica SIG- (Depto. Apurimac-Prov. Abancay-Distrito Circa).



Fuente: Sistema de Información Geográfica SIG- Ayllus de las comunidades del distrito Circa.



En todas las actividades agrícolas los campesinos realizan rituales de la siembra, cultivo, cosecha de maíz, papa, etc., escenificando actos ceremoniales de pagos o tributos a las deidades locales, utilizando en dichas ceremonias coca, chicha, incienso, cigarro, maíz, aguardiente, danzando y tocando instrumentos autóctonos (*tinya-quena*).

1.3. *TINKAYWANKAY*: VOZ POÉTICA Y PERFORMANCE

Hablar y escuchar son dos elementos concomitantes y confluyentes que definen el discurso quechua *tinkaywankay* ejecutado de manera espontánea en las jornadas agrícolas de la siembra del maíz. Pero esa voz poética no sólo es la realización lingüística determinada por el sistema de fonación, sino que recibe el influjo del entorno natural. El sonido de la lluvia que cae, el silbido del viento, el rumor del río, el canto de las aves, el eco en las quebradas, el mismo silencio, la posición de la Luna, etc. etc., condicionan e influyen en esta práctica discursiva.

Los procesos secuenciales de la tradición oral (producción, transmisión, recepción, conservación y repetición) son las variables que se dan en el *tinkaywankay*; por lo que se colige, que esta expresión quechua no puede estar al margen del procesamiento de los cinco factores que lo determinan, los mismos que una tras otra se activan en la construcción del discurso, de allí se afirma, que la realización de la oralidad está determinada por un conjunto de actos y operaciones esquemáticamente preestablecidas. Estamos precisando la naturaleza y performance de la tradición oral, sobre el cual Paul Zumthor afirma, “la performance constituye el momento crucial en una serie de operaciones lógicamente distintas” (1991: 33). Asimismo, la diversidad temática, el tono y timbre de voz, la amplitud metafórica de las expresiones, la



espontaneidad en la generación del discurso, la capacidad creativa, la revitalización de la lengua, entre otros, son las cualidades de esta expresión quechua *tinkaywankay*.

Muchas veces, desde la ciudad letrada o desde la perspectiva de la literatura canónica “oficial”, es difícil comprender este discurso quechua *-tinkaywankay-* que se construye bajo los parámetros de la cultura andina. La expresión espontánea del *runa*, la palabra viva del *runasimi rimaq*, surge desde su naturaleza de ser hombre andino. Allí radica el nexo entre la voz quechua y la ritualidad *tinkaywankay*. El sujeto de enunciación de esta expresión genera nuevos recursos que dan profundidad a su oralidad. De allí, que en cada una de las etapas del discurso quechua *tinkaywankay* (inicio, desarrollo y final), se va creando y recreando, inventando y reinventando, formulando y reformulando símbolos, imágenes, sonidos, movimientos y gestos. El *tinkaywankay* es precisamente una expresión poética de alto nivel significativo, metafórico, mítico e histórico. Annelies Merckx y José E. Juncos en *Canciones indígenas en los Andes ecuatorianos- El ayllu y el ciclo agrícola*, en la primera parte de este importante trabajo de recopilación de canciones indígenas en los andes ecuatorianos afirman que “La poesía vinculada a la vida expresión de los sentimientos, tiene un nexo innegable con el rito. Hay con ello, una estrecha relación entre el mito y el rito” (Juncos 1996: 25).

En efecto, la voz poética quechua concretizada en el *tinkaywankay*, proviene de la cultura andina expresada a través de sonidos e imágenes visuales. Los sonidos del viento y la lluvia, el mismo ruido cuando se ara la tierra, el olor a tierra mojada cuando se abren los surcos, el color hermoso de las flores silvestres que impregnan su aroma cuando se realiza el acto del *tinkay*, el rumor de las aguas en las acequias que transcurren por el borde las chacras, el trinar de las aves; en fin, todos los componentes



y situaciones concurrentes de la naturaleza matizan el carácter estético de la expresión poética *tinkaywankay*, haciéndola más significativa, mítica e histórica, como el siguiente texto poético de José María Arguedas, *Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman / A Nuestro Padre Creador Túpac Amaru*:

Taytay, mayukukunata uyariykuy, sutilla; yunkapipas manchay sachakunata, la mar qochapa supay, yuraq takinta, waqayninta uyariykuy, papay, Amaruy. ¡Kachkaniraqmi! Chay rumi, sacha, unu, mayu kuyusqanmantan, mayu muyurisqanmantan, astawan hatunta, astawan yawar kallpata hapispayku. ¡Hatarisianikun, qanrayku, apu sutyki, apu wañuyniykirayku!

Padre nuestro, escucha atentamente la voz de nuestros ríos, escucha a los temibles árboles de la gran selva, el canto endemoniado, blanquísimo del mar; escúchalos, padre mío, Serpiente Dios. ¡Estamos vivos, todavía somos! Del movimiento de los ríos y las piedras, de la danza de los árboles y montañas, de su movimiento, bebemos sangre poderosa, cada vez más fuerte. Nos estamos levantando, por tu causas, recordando tu nombre y tu muerte! (Arguedas 2004 [1962])¹¹.

Hermoso *haylli* que vivifica la naturaleza, enaltece el espíritu, humaniza a los apus y deifica a los seres que rodean al hombre andino. Esta es una de las expresiones auténticas de la cultura quechua. Siempre la voz del “indio”, la palabra del *runasimi rimaq* surge de lo más profundo de su ser.

De esta manera, la voz quechua en una mixtura extraordinaria confluye con el proceso expresivo del *runa*, esa voz telúrica de gran vitalidad puesta de manifiesto en el *tinkaywankay*. El sonido de la naturaleza se actualiza y vivifica intensamente con la voz humana dando como resultado la expresión quechua *tinkaywankay*, rica en imágenes acústicas, visuales, míticas y cósmicas y que le dan un sentido original a este discurso oral andino.

¹¹ El texto citado se encuentra en la edición del Congreso de la República, sobre las obras de Arguedas, bajo el título de *José María Arguedas. ¡Kachhkaniraqmi! / ¡Sigo siendo!*, escrito en el año 2004, por Carmen María Pinilla.



La poética quechua del *tinkaywankay* viabiliza un conjunto de factores que hacen posible la performance de esta expresión cultural; me estoy refiriendo al binomio *sara tarpuy-tinkay*, *tinkay-tinkachiq*, transmisión-recepción, conservación-repetición, hablante-oyente, tiempo-espacio, creación-recreación poética, deidades-runas, mujeres-hombres, *runa-maíz*, *runasimi-tinkaywankay*; los mismos que alcanzan una performance durante el proceso de construcción del discurso poético del *runasimi rimaq*. La misma realización del ritual *tinkaywankay* genera las condiciones para que los procesos operativos de la performance antes indicados se complementen necesariamente, estableciéndose una interrelación de ida y vuelta entre todas las variables del discurso oral andino.

El *tinkaywankay* siendo una de las formas de la tradición oral siempre fue, es y será una práctica social en las comunidades campesinas del distrito de Circa, como bien afirman Víctor Vich y Virginia Zavala: “Las performances orales constituyen prácticas fundamentales en el fijamiento de una memoria colectiva que siempre está inscrita en contextos situacionales y diferenciados. Como fenómeno dinámico y cambiante, la performance oral permite la transmisión del pasado y vivifica e integra el sentido de comunidad.” (2004: 18). Es pues el discurso poético *tinkaywankay* una práctica social colectiva, realizada en contextos sociales específicos, en las cuales se vinculan todos los elementos de la cadena comunicativa, para afirmar, fijar y consolidar identidades culturales y procesos de la memoria colectiva.

Tinkachiq y *tinkaqkuna* son los actores principales de este ritual. Los que conducen y supervisan tal ceremonia se denominan *tinkachiq*, mientras que los *tinkaqkuna*, son todos los asistentes al trabajo agrícola, quienes participan de este acto

cultural denominado *sara tinkay*, invocando a las montañas representativas del pueblo de Circa. Veamos el siguiente texto:



TW (04)

<i>¡Apu Saqwara!, wiñay kawsaq taytallay</i>	<i>¡Apu Saqwara!, padre eterno</i>
<i>hatun sutyikita yuyarispa</i>	recordando tu gran nombre
<i>yawarniykita ukyaykusaqku;</i>	beberemos tu sangre
<i>ancha wayllusqay wawqipanaykuna</i>	apreciados hermanos y hermanas
<i>apunchiskunaman haywarikusun,</i>	brindaremos a nuestros dioses
<i>paykunan, kay sara tarpusqanchista</i>	ellos, con sus ojos grandes vigilarán
<i>hatun ñawinkuwan qawapuwasun</i>	este maizal que hemos sembrado,
<i>sunqunkumanta unuta hurquspa</i>	con el agua de sus corazones
<i>kay chaqranchista qarparipuwusun.</i>	regarán nuestra chacra. ¹²

El texto es posible porque el *runa* se dirige al *apu*. En este movimiento lo acompañan los *tinkaq*, es la voz que dialoga con el *apu*. En esta circunstancia, el *runasimi* desempeña una función vinculante, una especie de mediador entre apus y runas; siendo la lengua quechua un elemento imprescindible en la realización del discurso poético *tinkaywankay*.

El *wankay* es entonado por un grupo de mujeres, quienes se convocan indistintamente y realizan el canto, mientras los *qarikuna* o varones, contestan con un estribillo de tres versos. Dichas *warmis* o mujeres, se tapan la boca con sus *llikllas* y sus dos manos, formando una especie de caja de resonancia e inician el canto:

¹² Voz de Francisco Utani, comunidad Yaka.



[Warmikuna wankanku]:

Wawayay wawayay
 wawayay wawayay
 uwina sara paraqay sara
 ama mamallay ñakawankichu
 ruphaq wachuwan wikchuwan nispa
 ama mamallay ñakawankichu
 quri wachuman yaykuyuspayki
 ama mamallay llakiwankichu.
 Uwina sara, paraqay sara
 ama ashkata waytankichu
 ashkata waytaqtiyki
 llamichu apusunkiman
 ¡Wawayay wawayay
 wawayay wawayaaay! ¡Wawww!

[Mujeres cantan]:

Wawayay wawayay
 wawayay wawayay
 maíz amarillo, maíz blanco
 por favor no me niegues
 me arroja a´surco de fuego diciendo
 por favor no me niegues
 de lo que entras al surco de oro
 no me tengas pena madre mía.
 Maíz amarillo, maíz blanco
 madre mía no florezcas tanto
 si floreces mucho
 los llameros te han de llevar
 ¡Wawayay wawayay
 wawayay wawayaaay! ¡Wawww!

[Qarikuna kutichinku]:

¡Chikhuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuu!
 ¡Chay wiksaykipi kaq
 icha ñuqapa icha manapaaaaas!

[hombres responden]:

¡Chikhuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuu!
 ¡Ese que está en tu vientre
 será de mi o de otroooooo!¹³

¹³ Voz de un grupo de mujeres durante el *sara tarpuy*, localidad Ankaqway.



El *wankay*, se entona en el preciso instante en que se coloca las semillas en los surcos. En la tradición oral de las comunidades de Circa se dice que en el instante en que se entona el *wankay* la *Pachamama* escucha tales cánticos y entra en contacto con las mujeres portavoces de los *runakuna*; es decir la *Pachamama* escucha las plegarias de las mujeres. El *wankay* generalmente es ejecutado por mujeres que reúnen ciertas condiciones (buena voz y experiencia) en la ejecución de este tipo de canto. Las voces son bien agudas y entonadas al unísono. El *Wankay* es ejecutado sólo por mujeres, en el instante preciso de *mukhu tarpu* o siembra; ellas son las *wankaqkuna*, un grupo de cuatro, cinco o seis mujeres se ubican en los bordes de las chacras, quienes entonan el *wankay*¹⁴ mientras se va sembrando las semillas. Los hombres desde los surcos donde se va poniendo las semillas contestan, produciéndose cierto matiz de jocosidad. Son voces que se imponen e intercambian. Veamos otro *wankay*:

W (03)

Las mujeres inician el *wankay*:

<i>Wawayayayay wawayayayay</i>	<i>Wawayayayay wawayayayay</i>
<i>wawayayayay wawayayayay</i>	<i>wawayayayay wawayayayay</i>
<i>asuykamuychis mamaykuna,</i>	acérquense madres
<i>pachamamata llanllarichisun</i>	alegraremos a la <i>Pachamama</i>
<i>saranchis munayta parwarinanpaq</i>	que nuestro maizal florezca hermoso
<i>wawwwwwwwwwwwwwwwwwww.</i>	<i>wawwwwwwwwwwwwwwwwwww.</i>

Y los varones que están abriendo los surcos con las *yuntakuna* (toros), responden:

¹⁴ En otras zonas del sur andino (Ayacucho, Huancavelica, Cusco) también se ejecuta el *wankay*, como se puede apreciar en *Urqukunapa yawarnin* (La Sangre de los cerros), conjunto de canciones recopiladas de los hermanos Rodrigo, Luis y Edwin Montoya.



1.4. DIVERSAS FORMAS DEL RITUAL *TINKAYWANKAY*

El ritual del *tinkaywankay* es una práctica social cotidiana en las comunidades del distrito de Circa; siendo el *sara tinkay*, el más importante de los rituales agrícolas. En todas las formas de la ritualidad agrícola emerge una voz poética quechua, orientada a reverenciar y reconocer a la *Pachamama* como generadora de vida; Rodrigo Montoya en *Urqkunapa yawarnin*, afirma que “la tierra es dentro de la cultura quechua, una madre generosa, buena, que ofrece el pan y la vida. Merece por eso, respeto, consideración y permanente gratitud” (1987: v. I, 44). No se le pide o extrae de ella sino lo estrictamente necesario. El respeto por la naturaleza, expresado en distintas formas de reciprocidad, muestra una actitud del *runa* en conservar y mantener el medio ambiente.

En la visión del mundo andino, la naturaleza y el hombre se vinculan a través del *runasimi* (lengua de los humanos); pero es un *runasimi* con caracteres poéticos, más aún si se realizan los actos rituales de la siembra del maíz. Esto que venimos denominando poética quechua, es la expresión espontánea de cada uno de los participantes en el *tinkaywankay*.

De allí que una de las características del *tinkaywankay* es la voz poética con base en el *runasimi*, cuya riqueza expresiva llena de hipérboles, metáforas, epítetos y todo cuanto recurso/figura literaria conocemos no deja de tener connotaciones y significaciones míticas e históricas; es decir, todas las elaboraciones discursivas son expresiones espontáneas y estéticamente producidas, donde la voz humana surge de la vida misma, desde lo profundo del ser andino, situación que puede observarse en toda la región andina.



En las comunidades del distrito de Circa existen diversas prácticas de *tinkay* (*sara tinkay, papa tinkay, waka tinkay, wasi tinkay*, etc), cada cual con sus especificidades aplicativas, que permiten fortalecer los principios y valores del mundo andino (solidaridad, reciprocidad).

Los estudios antropológicos realizados por Arguedas refieren a una serie de canciones de carácter festivo tradicional ejecutadas en el valle de Jauja (trillas, nocturnas y herranzas), cuyas palabras reflejan un considerable nivel de quechuización, como lo afirma el autor citado "... Los versos están compuestos con términos castellanos pero en construcción quechua", en José María Arguedas, *Obra antropológica Tomo 03* (2012. Pág. 162).

Patroncito, patroncito/Quipoy bolsa pastorcito/Huacallaipa
 isusllanja/Suchuyllanquipakmi valin. Huacallaipa huajllalja/Oro
 botellaiquimi/Huacallaipa ñahuinllanjaSoles/ soles jillaillaiquim...

Patroncito, patroncito/ con la bolsa pretada./el cuero de la frente de tu vaca/para
 mí zapato no más vale. El cacho de tu vaca,/es botella de oro,/el ojo de tu vaca,/
 son soles de plata.... (2012: 225).

Esta marca morfológica de las canciones de herranza precisada por Arguedas, no se produce en el caso del discurso poético *tinkaywankay* construidos durante a las jornadas agrícolas del *sara tarpuy*, las cuales conservan y reflejan un alto nivel del acervo vocabular quechua.

En el mismo estudio, Arguedas afirma que "Las habas, la cebada y el trigo fueron incorporados rápidamente a la cultura india; su difusión fue inmediata. La siembra y cosecha de estos productos se realiza ceremonialmente, aún con más solemnidad que la del maíz", afirmación que en cierto modo no concuerda

necesariamente con la naturaleza poética del *tinkaywankay*, motivo de la presente investigación.

La actividad agrícola del *sara tarpuy*, en la cual se realiza el *sara tinkay* en el periodo comprendido entre los meses de agosto a octubre, es una práctica social de vital importancia para estos pueblos andinos, teniendo en cuenta que todos los participantes de este trabajo comunal además de apoyarse mutuamente, comparten sentimientos y legados culturales de los antepasados en un ambiente de alegría y solidaridad.

El ritual de *sara tarpuy* se realiza con matices peculiares en cada una de las comunidades campesinas del distrito de Circa. Para fundamentar esta afirmación presentamos el siguiente registro recopilado por J.M.B. FARFÁN, en *Colección de Textos Quechuas del Perú* (1952: 69), refiriéndose al sembrío del maíz:

A las doce descansamos tenndiendo toda nuestra semilla, celebrando con trago. Colocamos en medio de la semilla. La coca también (colocamos), la mejor hoja. Asimismo hacemos beber chicha a la semilla. Una hora descansamos. Todos los levantamos para sembrar. El que ara reparte las flores. Primero separa las flores para las yuntas. Aquí todos dan (las flores) a todos los que siembran. Luego ponemos (las flores) a nuestros sombreros. El arado mcomienza a hacer los surcos; detrás ponen las semillas. Otros hombres siembran con los pies. Ya cansados descansamos. En el último descanso ya no hacemos beber a la semilla. Sólo los que siembran beben (y) mascan (coca). Sólo al rato descansamos. Luego seguimos sembrando hasta terminar todo.

Como se puede apreciar en el texto anterior, el ritual está allí, presente en la misma jornada de la siembra del maíz o *sara tarpuy* "*Asimismo hacemos beber también chicha a la semilla*, acción que evidentemente implica la realización del *tinkay*.

El ritual de *papa tinkay* fundamentalmente se realiza durante la cosecha de este tubérculo, el cual comprende los meses de junio y julio. La ceremonia consiste básicamente en realizar el agradecimiento a los *apus* locales por haber permitido la



buena cosecha. Corrales Lozano Higidia, ha realizado una recopilación del ritual *papa tinkay* en *El ritual de la cosecha de papa en la comunidad de Conde, Canas* [Cusco], texto que a continuación cito:

Apu Yanaurqu, apu Vaivilla, apu Kuntursinqa, apu Laramani, apu Qhaqya. Kunanqa kaykama hamuchun, kay mukhuyniyku, wawamasiykunapaq [wawamasiykunawan] mikhuykunaykupaq. Llaqtamasiykunan vindinaykupaq, hinallataq saqiykuykiku santa tierra qanman

Dios Yanaurqu, dios Vaivilla, dios kuntursinqa, dios Laramani, dios Qhaqya. Ahora, que vengan nuestros alimentos hasta aquí, para mis hermanos pequeños como yo, y para vender a mis hermanos de la ciudad, y te encomendamos también a ti santa tierra (2006: 20).

El *waka tinkay* es otra práctica cultural de las comunidades de Circa, la misma que se realiza en el mes de marzo. Los animales mayores (caballos, ovinos, vacunos,...) son marcados/señalados imprimiéndoles en sus extremidades con fierro quemante las iniciales de los nombres y apellidos de los propietarios; mientras que las ovejas y becerros son señalizados con cintas multicolores en las orejas y colas.

El ritual de *wasi tinkay* se realiza durante los *wasi ruway* (o construcción de casas), generalmente en los tiempos estacionales de secano (mayo, junio y julio). Se ejecuta este *tinkay*, haciendo el pago a los *apus* tutelares de la cada una de las zonas. Resalta en esta ceremonia el discurso poético del *wasi wankay*. Aquí una muestra recopilada:

W (4)

Las mujeres inician el *wankay*:

Wawayayayay wawayayayay

wawayayayay wawayayayay,

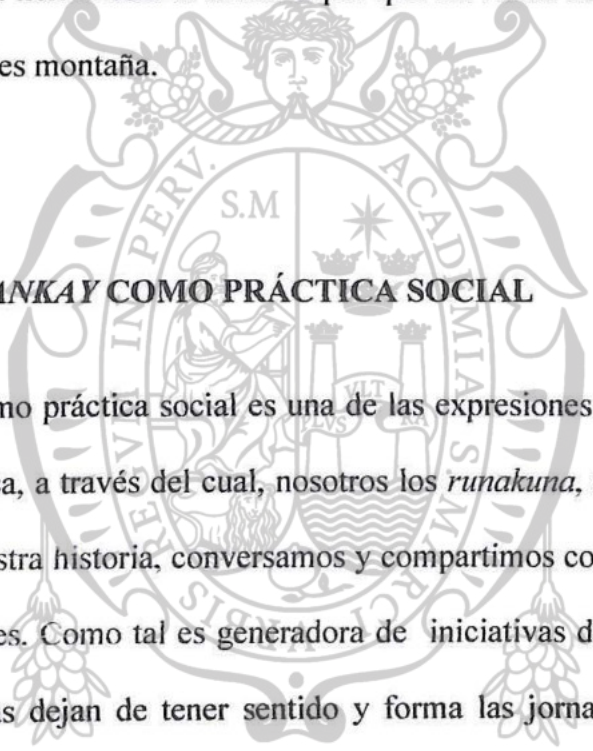
Wawayayayay wawayayayay

wawayayayay wawayayayay,



(mujer) *pukyu* (manantial) y *Pachamama* tienen una relación analógica con referencia al proceso de fertilidad de la tierra.

Otra de las características de la voz poética quechua en el ritual *tinkaywankay* es su vínculo con la realidad y el mito, los mismos que están presente en la cosmovisión de todos los pueblos andino amazónicos. Siempre en estos actos ceremoniales del *tinkay* surge una voz poética que hace referencia a los apus, estos son los dioses montaña. En el imaginario de los runas está presente la noción de que en las cordilleras y nevados habitan los *ñawpa runakuna* o antepasados, aquellos hombres que les enseñaron a sembrar y cultivar la tierra. Esta es la razón por qué los *runas* de estos pueblos de Circa invocan a las deidades montaña.



1.5. EL TINKAYWANKAY COMO PRÁCTICA SOCIAL

El *tinkaywankay* como práctica social es una de las expresiones culturales y cotidianas de los *ayllus* de Circa, a través del cual, nosotros los *runakuna*, nos reencontramos con nuestro origen y nuestra historia, conversamos y compartimos con nuestros antepasados y deidades ancestrales. Como tal es generadora de iniciativas de invención y creación poética, que sin ellas dejan de tener sentido y forma las jornadas agrícolas del *sara tarpuy*.

Como practica social representan el alma andina, expresión que refleja la esencia del ser, aquella voz ancestral que vincula al hombre y su entorno natural (cordilleras, piedras, ríos, flores silvestres, manantiales, peñas, relámpagos, Sol, Luna, plantas, comunidad y la vida misma).



La forma de vida de los *runas* de los pueblos del distrito de Circa es indígena; me refiero a su espíritu solidario y colectivo, a su alma de *ayllu*, a lo que llamaríamos su razón de vida y su práctica social; contenido y forma de vida que permiten la vigencia de este sistema milenario, en consonancia con la diversidad cultural; siendo el *tinkaywankay* una práctica que deriva de esta forma de práctica social colectiva, cuya ritualidad agrícola en las comunidades del distrito de Circa, son ejecutadas en el contexto de la cosmovisión andina y con el protagonismo actuante de los *llaqta runakuna*¹⁹.

En ese sentido, el *tinkaywankay* como un discurso poético quechua se refiere al hombre, la naturaleza y las deidades andinas que constituye una forma de redefinición de todas aquellas prácticas sociales que se preservan en el territorio discursivo de estas comunidades. Ninguna expresión poética durante las prácticas del *tinkaywankay* realizado en las comunidades del distrito de Circa se construye homogénea y unívocamente, por ello son de igual manera prácticas diversificadas y adecuadas a la realidad cultural de cada comunidad. Cada comunidad desarrolla sus prácticas sociales *tinkaywankay* en su espacio y tiempo determinados y son prácticas dinámicas que preservan la voz poética quechua.

TW (05)

*¡Nuqaykun Pachamallay!, nuqayku
kay llaqtakunapi lliw runa,
runkhiyasqa makiykuta mastarispá
ankallikuspa mañakuykiku
sara mama tarpusqaykuta*

*¡Nosotros Pachamama!, nosotros
todos los hombres de estos pueblos
extendiendo nuestras manos encallecidas
te pedimos de corazón
que hagas florecer*

¹⁹ El término *llaqta runa* (poblador andino), refiere a todas las generaciones de *ayllus* del pasado, presente y futuro que forman una sola unidad.



<i>sumagta parwarichinaykipaq;</i>	nuestro maizal;
<i>hinallataqmi mamachay</i>	asimismo, madrecita mía
<i>kay aqacha apamusqaykuta</i>	queremos tomar contigo
<i>qanwan ukyariyta munayku.</i>	la chichita que hemos traído. ²⁰

Si el discurso poético quechua se dirige a la madre tierra, la voz es de tono telúrico y refleja el espíritu del poblador andino, en circunstancias que realiza el acto del *tinkay*. Es la palabra del hombre andino, ese sentimiento profundo, colectivo y solidario se traduce a través del pronombre nosotros exclusivo (-yku), y que a su vez entra en oposición con la segunda persona (sufijo -yki) “*ankallikuspa mañankuykiku*”. El diálogo entre los *runas* y *Pachamama* es tan próxima y sincera, al punto que se afirma y consolida la relación madre hijo, correspondencia filial simbólica que caracteriza el pensamiento andino.

1.6. PROCEDIMIENTO DEL RITUAL *TINKAYWANKAY*

La siembra del maíz es una de las actividades principales en el calendario agrícola de las comunidades del distrito de Circa; se hace en *minka*, trabajo realizado de manera colectiva, donde participan mujeres, varones y niños-as. La *minka* es el trabajo colectivo de todos para uno. Para los *runas* de estas comunidades, el *tinkaywankay* es el medio vinculante entre el maíz y *Pachamama*; de allí que surgen hermosas expresiones populares, como aprecia en una entrevista realizada:

²⁰ Voz de Doris Soto, comunidad Chukchubamba.



R (02)

Saraqa Pachamamaq sunqunmanta paqarimun. Aqaga apukunaq yawarninmi.

El maíz nace del corazón de la tierra. La chicha es la sangre de los cerros²¹.

En toda la zona andina, la mujer cumple una función dentro del proceso productivo y adquiere relevancia en el *tinkaywankay*; la plegaria de la mujer es significativa en la ritualidad de la siembra del maíz, precisamente por ser ella generadora de vida y representante de la madre tierra. Vamos a precisar a continuación cada uno de los pasos del ritual *tinkaywankay*:

1.6.1. Paso I. Invitación para el *minkay*

1°. El comunero que va a sembrar maíz hace el *minkakusqa* para el trabajo colectivo. realiza una invitación personal, a todos los comuneros del pueblo para que asistan a la jornada de trabajo programado. Esta invitación para compartir el *sara tarpuy* lo realiza generalmente con una semana de anticipación, casa por casa y de persona a persona, alcanzándole una copita de aguardiente de caña, como signo de compromiso para la asistencia al trabajo programado:

M (01)

¡Sumaq sunqu papallay!

paqarinmi chaqrasaq

icha riwaqpas;

kay traguchata apamurqayki,

¡Padrecito amable!

mañana haré *minka* en mi chacra

haber si vas;

te traje este traguito,

²¹ Recopilado en la comunidad Yaka.



ukyaykapuway wawqichay

sírvete hermanito

ch'aki kunkayki

haber si puede sosegar

icha thasnurinmanpas.

tu seca garganta²²

El invitado recibe la copita de aguardiente y hace una *tinka* muy breve a los *Apus* tutelares que le rodean. Antes de tomar la chicha siempre realiza el gesto de reverencia a los dioses montañas de la localidad, esparciendo gotitas del líquido con el dedo índice. Antes de ingerir esta bebida siempre se hace este gesto que se denomina *ch'allay*. El *ch'allay* se ejecuta con la mirada a dioses montaña. Los discursos de este acto varían de persona a persona:

TW (06)

¡Apu Saqwara!, taytallay,

¡Apu Saqwara!, padre mio

qanwanyá kay traquchata ukyarisag;

contigo brindaré este traguito

qanpas Pachamamallay,

tú también *Pachamama*

as traguchatayá malliriy,

prueba un poco de traguito,

qankunan riki taytamamay kankichis.

Uds. pues, son nuestros padres.²³

2º. Habiendo terminado el *tinkay*, el invitado pasa a decir:

M (02)

¡Ch'aaa!, yusulpayki taytallay

¡Ch'aaa! gracias padre mío

allinpunin kasqa

había estado bien fuerte

sunquytaraqmi nina rawraqhina

como fuego ardiente

²² Recopilado en la comunidad de Muñamuña.

²³ Voz de Vicente Córdova, comunidad Yaka.



Con el *minkakuy* se inicia las actividades agrícolas y que consiste en comprometer a los *runakuna* para participar en la *minka* de la siembra del maíz; pues, no habrá presencia de runas si no se ha realizado dicha convocatoria.

3°. Es entonces que el *chaqrakuq* o dueño de la *chacra*, el que invita a la jornada de trabajo y realiza la invocación a través del siguiente discurso:

M (03)

<i>Taytay, wawqillay,</i>	Padre mío, hermano mío
<i>Tuqarwayniyuq patapi</i>	en la andenería de <i>Tuqarwayniyuq</i>
<i>saramamata tarpumusaq,</i>	sembraré maíz,
<i>icha riwaqpas wawqichallay</i>	haber si puedes ir pues hermanito,
<i>warmiykiwanyá rinki taytay</i>	con tu esposa vas pues;
<i>chaypiñan apunchiskunapa</i>	allí ya haremos alegrar
<i>sunqunta llanllarichisun.</i>	el corazón de nuestros dioses. ²⁵

Las muestras de agradecimiento a cargo del *chaqrayuq* también es parte de la rutina en este tipo de actos *minkakuy*.

4°. Cada uno de los *runas* invitados responde de acuerdo a su propio acervo vocabular, creando y recreando discursos.

²⁴ Voz de Abel Mendoza, comunidad Yaka.

²⁵ Voz de Rosario Córdova, comunidad Yaka



M (04)

*Yusulpayki wawqichay,
ari risaqmi minkawasqaykiman
chaypiñan lliw llaqtaruna
allinta tinkarisun,
warmikunapas wankaykunqaku
warmachakunapas takiykunqaku
sara mamanchis kusirikunanpaq.*

Gracias hermanito,
sí concurriré a la jornada
allí ya todo el pueblo
haremos buena *tinka*,
las mujeres *wankarán*,
los niños también cantarán
para alegría de nuestra madre maíz.²⁶

En los textos M (2, 3, 4), el diálogo es claro y sencillo; pero de profunda sentido de solaridad y reciprocidad, precisamente porque una de las características del discurso andino, en general, es la simplicidad y el profundo sentido semántico de las expresiones.

1.6.2. Paso II. Elaboración de la chicha

La chicha se elabora del *wiñapu*, que es el maíz germinado. Esta bebida adquiere una significación sagrada en la cultura andina. Waldemar Espinoza afirma que:

Se consumía chicha en cantidades gigantescas tanto en ceremonias, ritos y fiestas como aynis, minkas, y mitas. Prácticamente era una bebida icónica para calmar la sed. Pero eso sí, no era estrictamente una bebida alcohólica. La bebían en queros (vasos grandes de madera y metal) y en potos (calabazas vacías) después de los alimentos. La falta de la chicha, sostenían, les producía debilidad, ausencia de entusiasmo y hasta enfermedades” (1997: 151).

²⁶ Voz de Paulino Huamán, comunidad Yaka.



En la tradición cultural de los pueblos de Circa, la chicha es un elemento necesario en la ritualidad agrícola andina. No podrá haber acto ceremonial de *sara tinkay* sin la chicha. Este brebaje está bien fijado en el acervo cultural de los *runas* y *ayllus*, como el mejor de los alimentos que fortalece la vitalidad del hombre. Tomar chicha beneficia a la salud y significa establecer la comunicación con los apus y la naturaleza.

Mencionamos las siguientes jornadas agropecuarias en las cuales siempre está presente la chicha: *Wasi ruway* (construcción de casas); *waka markay* (marcado de ganado vacuno, ovino, caballar); *sara tarpuy* (siembra del maíz), *sara hallmay* (cultivo de maíz); y demás quehaceres propios del hombre andino.

Debido a que esta bebida es un elemento principal para el proceso ritual agrícola del *tinkaywankay* es necesario precisar el procedimiento para su elaboración:

- 1° Se selecciona los maíces de grano pequeño.
- 2° Estos granos de maíz se empaquetan en yerbas de *chillka*, *chamana* o lambras, haciéndolo aplastar con piedras; y durante una semana se deja en este estado, hasta que el maíz envuelto se encuentre en un punto de germinación.
- 3° Después de una semana este maíz germinado y convertida ahora en *wiñapu* se muele sobre el *maran* (batán), que es una piedra de superficie plana, con el *tuñaw* que es la piedra semiplana, de contornos no definidos y forma ovalada, transformándose en una especie de masa.
- 4° Esta masa se hierve en peroles de cobre durante una hora aproximadamente.
- 5° Se cierne en un recipiente de boca ancha y se deja que enfríe.



6° Finalmente se llena en recipientes de arcilla llamadas *uypus* (cántaros), tinajas o bodegones de arcilla, listos para fermentar el *upi*, que es el hervido reciente de *wiñapu*.

7° Después de tres días, la chicha se encuentra en un punto de fermentación como para ser bebido en la jornada de trabajo.

8° Generalmente son las mujeres quienes preparan esta bebida. Ronda en el hablar popular el siguiente dicho: si la chicha es preparada por las mujeres casaderas que aún no tienen hijos, esa chicha será aún mejor.

9° Una vez que la chicha se encuentra en su punto de fermentación, la mujer que hizo la chicha hace el *tinkay* antes de probar este brebaje. He aquí el siguiente texto alusivo:

TW (07)

<i>¡Pachamamallay!, allin sunqu mamay</i>	<i>¡Pachamama!, de buen corazón</i>
<i>kay aqachata ukyaykay,</i>	bebe esta chichita,
<i>qantapas chakisunkis riki,</i>	tú también seguro tienes sed,
<i>paqarin mincha punchawmi</i>	pasado mañana
<i>makiykupi sunquykuta hapispa</i>	agarrando nuestro corazón en la mano
<i>sarata tarpurisaqku.</i>	sembraremos el maíz. ²⁷

1.6.3. Paso III. Jornada agrícola *minkay*

1.6.3.1. Actividades previas

El *chaqrakuq*, el *runa* que ha invitado a la *minka*, llena esta bebida en recipientes hechos de cueros de vaca a los que llaman *uypus* u odres; otros llenan la chicha en

²⁷ Voz de Augusta Saavedra, comunidad Muñamuña



galoneras de plásticos y los cargan en caballos o burros para hacer llegar al mismo lugar donde se realizará la jornada de la siembra del maíz.

El día programado para el sembrío del maíz llegan los comuneros convocados, unos trayendo toros para abrir los surcos, otros llevando herramientas. En las comunidades circula este dicho:

R (03)

Manan illaq makiqa risuwaychu; manan uyanchista apaspaqa risuwaychu, imallatapas llankapakunapaqa apanan.

No debemos ir con las manos vacías a laborar en la *minka*; no debemos ir llevando nuestra cara, algo debemos llevar alguna herramienta para trabajar²⁸.

Esto reafirma el concepto de solidaridad andina; es decir, las mujeres del pueblo también participan del trabajo, primero cocinando y luego poniendo la semilla en los surcos. Las mujeres se dirigen a la casa del *chaqrayuq* (dueños de la chacra) y organizan la preparación de la *mikhuna* (comida), alimento para los trabajadores y asistentes a la jornada del *sara tarpuy*.

Las mujeres durante la preparación del almuerzo también realizan el *tinkay* antes de iniciar a cocinar. La esposa del *chaqrayuq*, como dueña del *chaqrakusqa*, designa a otra mujer de su confianza indicándole iniciar el acto del *tinkay*, y entonces se produce por ejemplo el siguiente texto:

M (05)

Ancha munasqay mamaykuna

Estimadas madres

²⁸ Recopilado en la comunidad de Muñamuña.



<i>tinkaykarikusun yá</i>	haremos el <i>tinkay</i>
<i>mikunanchis allin llusqinapaq;</i>	para que nuestra comida esté rica;
<i>hina kaqtinmi,</i>	siendo así,
<i>llankaqkunaq sunqunpas</i>	el corazón de los trabajadores
<i>kusiykuymanta llanllaringa,</i>	se regocijará de alegría,
<i>allinta kallpachayuykuspakun</i>	y con todas sus fuerzas
<i>wachukumatapas kichaykunqaku</i>	abrirán los surcos
<i>sara mamanchis tarpurinapaq.</i>	para sembrar nuestro maíz. ²⁹

1.6.3.2. Preparación del terreno

Las juntas surcan el terreno. Generalmente esta acción se realiza con los novillos (toretos que incian a arar). El *chagrayuq* antes de iniciar este trabajo realiza el *haywakusqa o tinkay*. Es el momento en el que el dueño de la chacra realiza un breve acto de pago a la *Pachamama*, como solicitando el permiso para iniciar los trabajos. Los reúne a todos e inicia el *tinkay* sirviendo chicha en vasos de madera, al mismo tiempo invitándoles hojas de coca tendidas sobre una *suysuna o lliklla*.

TW (08)

<i>Munasqay wawqipanaykuna,</i>	Estimados hermanos y hermanas
<i>allin sunqu runakuna</i>	personas de buen corazón,
<i>Apunchiskunaman haywarikusun,</i>	a nuestros <i>Apus</i> reverenciaremos
<i>paykunawan rimarisun.</i>	conversaremos con ellos.
<i>¡Apu Saqwara!, ¡Apu maramara!,</i>	<i>¡Apu Saqwara!, ¡Apu Maramara!</i>
<i>¡Apu Qachawana!, ¡Apu Suparawra!</i>	<i>¡Apu Qachawana!, ¡Apu Suparawra!</i>

²⁹ Voz de Paulino Huamán, comunidad Muñamuña.



miski yawarniykichista

vuestra dulce sangre

lliw llaqta runakuna ukyarisaqku

todos los hombre beberemos

qankunahina

para que como ustedes

wiñay kawsayniyuq kanaykupaq,

seamos eternos,

kukachatapas hachurisaqku

masticaremos coquita

mana yarqasqa purinaykupaq;

para no caminar de hambre;

Riti urqu taytachakuna

dioses montaña

kallpaykichista quykuwayku

danos vuestra fuerza

kay allpa llankarinaykupaq.

para trabajar esta tierra.³⁰

Este es uno de los discursos poéticos que espontáneamente manifiesta el *chaqrakusqa* en el *sara tarpuy*. Luego los *qarikuna* (varones) inician la preparación, roturado o barbecho del terreno, que consiste en arar con los toros trazando surcos en dirección oblicua. Hacen generalmente dos pasadas de ida y vuelta. En esta preparación de terreno utilizan generalmente novillos o toretes aprendices, que van siendo instruidos en los afanes de labranza. En esta jornada matinal realizada hasta el medio día aproximadamente, también participan los jóvenes, quienes van practicando el manejo adecuado de la *taqla* (arado).

1.6.3.3. Primer *mukhu tinkay*

Este acto del ritual que denominamos *mukhu tinkay*, está referido exclusivamente a la variedad de semillas que han de sembrarse (maíz, *tarwi*, *kinwa*, *qañiwa*, etc.). Se realiza considerando el siguiente procedimiento:

³⁰ Voz de Raymundo Córdova, comunidad Muñamuña.



1.6.3.3.1. Designación de comisiones del *mukhu tinkay*

Tal designación de responsabilidades sólo es vigente para este ritual. Cada año todos los cargos operativos del *tinkay* (*mukhukamayuyq*, *aqakamayuyq*, *rejakamayuyq*, etc) se renuevan por elección directa, como regularmente ocurre en toda la zona andina. Se eligen estas comisiones:

- a) *Mukhukamayuyq*.- Es la pareja varón y mujer, a cuyo cargo está el cuidado de las semillas. El *chaqrayuyq* generalmente designa a las parejas de buen comportamiento en la comunidad.
- b) *Aqakamayuyq*.- Están a cargo del servido de la chicha durante el ritual y el trabajo. También lo integran un varón y mujer, cuya tarea es específica. Ellos son los que le proveen de hojitas de flores o hierbitas silvestres para que con estas se realice el *c'hallay* (esparcido de la chicha).
- c) *Rijakamayuyq*.- La persona que está a cargo de las herramientas de sembrío (*taqlla*, *yugu*, *waqtana*, *pikana*). Nombra generalmente a los que son buenos aradores, quienes son diestros en el manejo del arado y los toros.
- d) *Waytakamayuyq*.- Las hijas del dueño de chacra o algún familiar cercano, el día anterior a la *minka* traen de las alturas, de la puna, flores silvestres para realizar el *mukhu tinkay*. Las flores silvestres más preferidas son: *ama waqaychu* (no llores), *qaqa wayu* (colgado en la peña), *sara phata* (maíz reventado), *trigo phata* (trigo reventado), *waqanki* (llorarás), *vicuña chupa* (cola de vicuña), *amanqay* (azucena), *achanqayra* y (begonias), *qantu tika* (flor de cantuta). Parte de estas flores las colocan en los sombreros de todos los asistentes al concluir la faena, el mismo que es un referente de haber participado en el *sara tarpuy*.



1.6.3.3.2 Instalación de la mesa

Todos los asistentes se sientan alrededor de las semillas y herramientas puestas sobre *llikllas* multicolores e inician el primer *sara tinkay*. El *tinkachiq* a manera de motivación hace la convocatoria para el *tinkay*:

M (06)

Wawqipanaykuna, asuykamuychis,
sara mamanchista tinkarisun,
pay kaqtinmi riki
tukuy kawsayniyuq kanchis.

Hermanos y hermanas,
reverenciamos nuestra madre maíz,
porque ella existe
nosotros vivimos.³¹

1.6.3.3.3. Invocación del *tinkachiq*

El *tinkachiq*, encargado de conducir el ritual, invita a cada par de parejas (varón-mujer) para que realicen el *tinkay*. Cada pareja ya sabe los términos y modos de cómo se realiza este acto, generalmente son invocaciones de respeto a la naturaleza (cerros, *Pachamama*, *mukhukuna*, *yuntas* o toros, árboles, nevados, manantiales, Sol, Luna, etc):

M (07)

Ama pantaspalla tinkankichis
ancha munasqay wawqipanaykuna,
sunqu ruruykichismantayá
sumaq rimariynin paqarimuchun;
amapuni pantankichischu
taytachakunan phiñakunman

Sin equivocarse deben hacer la *tinka*
mis queridos amigos
que de vuestros corazones
nazca hermosas palabras;
no se equivoquen
sino hacen bien la *tinka*

³¹ Recopilado en la comunidad Mullini.



1.6.3.3.4. Verificación de las semillas de maíz

El *mukhukamayúq*, el encargado de las semillas, tiende *llikllas* en suelo, sobre las cuales coloca todas las semillas que han de sembrarse en esa chacra: *uwina sara* (maíz amarillo); *ama waqaychu sara* (maíz solidario); *paraqay sara* (maíz blanco de granos grandes); *waqa mulli sara* (maíz como las lágrimas del molle); *uqi sara* (maíz gris); *ch'ullpi sara* (maíz para cancha); *kulli sara* (maíz morado); *puka sintu sara* (maíz blanco callejona); *p'alta sara* (maíz de granos grandes); *paqus sara* (maíz blanco de forma ovalada); *qasa wasa sara* (maíz gris con blanco en la parte posterior); *chumpi sara* (maíz rojo); *misito sara* (maíz atigrado); *hank'a sara* (maíz de cancha); y tantos otros de diverso color y sabor.

1.6.3.3.5. Verificación de otras semillas

Acimismo tienden sobre la *lliklla* las otras semillas que han de sembrarse como *tarwi*, *kinwa*, *kiwicha*, *qañiwa*. Veamos un texto alusivo a las otras semillas:

M (08)

*Kay huk mikhuykunatapas
tinkarikusunyá
wawqichaykuna, panachaykuna,
kay ñawpa mikhuykunapas
aswantaraqmi kallpachawasun.*

Estas semillas
será motivo del *tinkay*
hermanos y hermanas
estos productos ancestrales
nos darán más fuerzas.³³

³² Voz de Simón Ponce, comunidad Yaka.

³³ Voz de Abel Mendoza, comunidad Circa.



1.6.3.3.6. Acción del *mukhu tinkay*

Con flores silvestres, hojas de retama o con cualquier yerba se esparce gotitas de chicha dirigiéndose a los cerros y la *Pachamama*, pidiéndoles muchos y buenos deseos de producción y riqueza para el bienestar de la familia que hace la *minka*:

TW (09)

<i>¡Taytay, Apu Suparawra!,</i>	¡Padre mío, <i>Apu Suparawra!</i>
<i>tukuy sunquykuwanmi mañakuykiku</i>	te pedimos de todo corazón
<i>kay sara chaqra tarpusqayku</i>	que este maizal sembrado
<i>allinta ruruykunanpaq;</i>	produzca bien;
<i>¡Mamay, Pachamama!</i>	¡Madre mía, <i>Pachamama!</i>
<i>sunquyki ukhumanta</i>	de tu mismo corazón
<i>munay sara paqarimuchun;</i>	que brote el maíz;
<i>chayhina kaqtinmi taytallay</i>	si es así padre mío
<i>chayhina kaqtinmi mamallay,</i>	si es así madre mía
<i>kay sara chaqra allin rururynin</i>	la buena producción de este maizal
<i>sunquykuta kusirichinqa,</i>	alegrará nuestro corazón,
<i>hinaspachá llaqta warmakunapas</i>	entonces los niños del pueblo
<i>manaña yarqasqachu purinqaku.</i>	ya no andarán de hambre. ³⁴

De esta manera inicia el ritual del *mukhu tinkay* propiamente dicho, saludando agradeciendo y compartiendo con los dioses locales. Todos los asistentes expresan con espontaneidad su afecto a los elementos de la naturaleza que hacen posible la producción. El discurso poético es producido individualmente por cada par de personas

³⁴ Voz de Vicente Córdova, comunidad Yaka.



alternando varón con mujer. De dos en dos, generalmente esposos, pasan a realizar el *tinkay*. Si alguna persona no ha ido con su esposo o esposa, le hacen emparejar para la realización del ritual:

TW (10)

*¡Apu Aya urqu!, runakunaq taytan
munayniykita mastarimuy
kay chagramanta waranqa quintal
sara huñukunampaq;
wasi markakuna hunt'arichun
mikhuykuna huñukusqanwan.*

*¡Apu Aya urqu!, padre de los hombres,
derrama tu poder
para que de esta chacra
se coseche mil quintales de maíz;
que las despenseras de las casas
estén llenas con la cosecha.³⁵*

Es la fase más importante del *mukhu tinkay*, porque es el momento en que todos intervienen invocando y deseando lo mejor para esa familia que convocó la *minka*. Aquí es donde la voz poética quechua encuentra su plena ejecución y máximo desarrollo participativo. Todos los asistentes a la jornada de trabajo participan de este ritual; de tal manera que surgen una infinidad de expresiones de profunda significación social y mítica. Una vez que terminan de hacer el *tinkay* del maíz, recién inician la siembra de todas las semillas que fueron motivo de la *tinka* (maíz, *tarwi*, haba, quinua, *qañiwa*).

³⁵ Voz de Rosario Córdova, comunidad Yaka.



Todos los concurrentes han sido organizados para participar en esta jornada del *sara tarpuy* o siembra del maíz, de tal manera que todo se realiza planificadamente:

a. Huchk'achikuna~mukhukamayug.- Son las mujeres encargadas de la administración y supervisión del sembrío. Generalmente son designadas las mujeres con amplia experiencia en estas tareas. Esta elección lo define el dueño de la chacra.

b. Tarpuqkuna.- Son las mujeres que han de colocar el maíz en los surcos abiertos por los labradores. Las *tarpuqkuna* son las mujeres casadas, con cierta habilidad y competencia en el sembrío del maíz. Estas mujeres sembradoras deben considerar que las semillas se echan de par en par y a una distancia de medio metro aproximadamente. Los *mukhukamayug* van verificando y asesorando el adecuado sembrío. Cualquier error es absuelto en el acto,

c. Yapuqkuna.- Son los hombres labradores, los que abren los surcos para la siembra; son también personas que tienen mucha experiencia en estos trabajos. Los surcos deben tener aproximadamente una profundidad de 30 centímetros y una distancia 01 metro entre surco y surco. Algunas mujeres y varones desocupadas van echando en los surcos un poco de *wamu* o fertilizante natural (estiércol de animales y aves o compus).

d. Waka pusagkuna.- Usualmente son designados los niños mayores de 10 años y adolescentes, teniendo en cuenta que su trabajo consiste sólo en ir delante de los toros, a una distancia aproximada de dos metros de la yunta. Estos son nominados como guiadores.



e. *Araqa pallaqkuna*.- Así se denominan a las *warmas* (niñas) entre 7 y 12 años aproximadamente, quienes recogen la papa silvestre. La *araqa* es la papa silvestre que se recoge durante la siembra del maíz. Estas *araqas* son de dos colores, (blancos o *waña araqqa* y morados o *yana araqqa*), abunda también los *huych'u araqqa* (papa silvestre del venado), especies que no son comestibles.

f. *Wankaqkuna*.- Las mujeres en forma espontánea se agrupan entre cinco a seis para realizar el *wankay*. Esta estación del *wankay* es ejecutado paralelamente al proceso de la siembra. Mientras que los hombres van abriendo los surcos para que las mujeres coloquen las semillas, las otras mujeres se dirigen al borde de la chacra e inician el *wankay*.

El *wankay*, se ejecuta durante la siembra del maíz. Es una especie de canto colectivo realizado por un grupo de mujeres, que cumple una función motivadora durante el *sara tarpuy*, teniendo en cuenta que los tres últimos versos contienen cierto matiz jocoso.

1.8. **QAWRIMA O SAMAY**

La jornada agrícola de la siembra del maíz concluye con un ritual denominado *hatun tinkay* llamado también *qawrima*. Es el *tinkay* propiamente dicho, el momento más importante del *sara tarpuy*. La *qawrima* es pues la estación final del ritual agrícola durante la siembra del maíz. La *qawrima* se realiza en medio del regocijo generalizado, de alegría y juego, en compensación a la jornada de la siembra realizada. El *tinkachiq*, el *aqakamayuyq*, el *mukhukamayuyq* y los *chaqnaqkuna* son los que conducen y supervisan este acto.



PASOS

1º.- El *mukhukamayuy* y el *tinkachiq* organizan el proceso de *tinkay*: instala la mesa del *tinkay* que consiste en extender las *llikllas* o mantas de las mujeres casadas, sobre las cuales se coloca las semillas sobrantes. Las herramientas (arado, yugo, pikana, reja *maytu*, reja, etc.) son ubicados cerca a la mesa instalada. Todos los participantes se ubican a una distancia aproximada de tres metros, sentados haciendo una media luna con la mirada a la mesa principal y al poniente.

2º.- Cada par de personas (mujer-varón) con la venia del *tinkachiq* pasan a realizar la *tinka*. Inician el acto del ritual los *chaqrakamayuy*, luego pasan ordenada y sucesivamente todos los participantes.

3º.- El discurso de cada participante consiste en expresar buenos deseos para la producción, la procreación de más animales y la conservación del medio ambiente. Todos inician implorando a los *apus* (dioses montañas, cordilleras y nevados):

TW (11)

¡Wiñay kawsaq apukuna!

tiqsi muyu amachaq

qankunayá kay torokunata

qawariykapuwankiku

hamuq watatan

kaqmanta chaqrata yapuykusaqku;

chayraykun llaqta Apuyayakuna

kay aqata chaskiykuwayku.

¡Eternos dioses montaña!

protectores del mundo

a ustedes le encargamos

cuiden nuestros toros

el próximo año

nuevamente araremos;

por eso dioses del pueblo

recíbanos esta chicha.³⁶

³⁶ Voz de José Peralta, comunidad Yaka.

Aquí el segundo discurso:



TW (12)

¡Pachamama, sunqullay!

tukuy sunquwanmi mañakuykiku

kay chaqramanta

iskay pachaq quintal

sara huñukunanpaq

chay nispan Mamallay

kay aqawan chaki sunquykita thasnuriy.

¡Pachamama!, corazón mío!

te pedimos de corazón

para que de esta chacra

se coseche

dos quintales de maíz;

por eso Madre mía

aplaca tu sed con esta chicha.³⁷

En el discurso poético quechua es evidente la presencia de ejes temáticos (el saludo, las invocaciones, los deseos y el hecho de compartir). Ca uno de los que realizan el *tinkay* generan nuevos discursos en función a la siembra del maíz.

TW (13)

Saqwara urqu, taytaychallay,

kay aqachata haywariyki,

¡Ukyaykuy taytallay!, ukyaykuy

yawarniyki saraykuta paqarichimun,

wakaykun makiyki wiñan,

yana torilluykupas

rumiyasqa qasquykipin

kusisqa warmakunahina pitakachanku;

sunquyki ukhumanta

Cerro *Saqwara*, padrecito mío,

te brindamos esta chichita

¡Sirvete padre mío!, sírvete

tu sangre germina nuestro maíz,

nuestro ganado vive en tus manos,

nuestros negros toritos

en tu pecho petrificado

saltonean como niños alegres;

la fría agua que brota

³⁷ Voz de René Huamán, comunidad Yaka.



<i>chiri unu witwimuqmi</i>	de tu corazón
<i>saraykuq chakiyninta thasnuringa</i>	aplacará la sed de nuestro maizal;
<i>chay nisqan taytachallay</i>	por eso padrecito mío
<i>kay kukachata hachuykuy</i>	prueba esta coquita
<i>qantapas yarqasunkin riki.</i>	tú también seguro tienes hambre. ³⁸

4°.- El *tinkachiq* es quien supervisa al detalle la adecuada realización del *tinkay*. Cuando alguien no aplica adecuadamente los procedimientos del ritual, el *tinkachiq*, comunica a los *chaqnaq*, los operadores del “castigo”, para que amarren en las *taqllakuna* o arados a quienes se equivocaron en realizar el *tinkay*, quienes permanecerán hasta que finalice el ritual. El “castigo” aplicado en esta ceremonia no es el sometimiento al martirio físico y psicológico; al contrario, se trata de una forma de juego, una especie de acción teatral escenificado por aquellos que no han aplicado bien los procedimientos del *tinkay*. El “castigo” le da sentido de algarabía al ritual. El *chaqnasqa*, es decir, aquel que fue amarrado por haber hecho mal el *tinkay* hace un acto de reconocimiento por el hecho de no haber realizado bien el *tinkay* y se compromete, en presencia de todos, traer algún producto para la próxima campaña del *sara tarpuy*. Veamos los siguientes ejemplos:

CHR (02)

Mana allin tinkasqaymantan wataman arruba traguta, mukhu saratapas apamusaq

De lo que no hice bien el *tinkay* al año próximo traeré una arroba de trago también semilla de maíz.³⁹

³⁸ Recopilado en la comunidad Unkabamba.

³⁹ Voz de Celestino Córdova, comunidad Yaka.



Los *chaqnasqakuna* son conscientes del error cometido, ellos se reafirman en cumplir los compromisos.

CHR (03)

Ñuqataqmi apamusaq yunta turuta, hinaspapas arruha sara mukhuta apasaq

Yo llevaré un par de toros aradores, además llevaré dos arrobas de semillas de maíz.⁴⁰

Los compromisos asumidos se cumplen. En la cultura andina dar la palabra es adquirir un compromiso social, es una especie de contrato social. Aquel que no cumple su palabra, es inmediatamente sancionado por la comunidad, recibiendo el adjetivo de irresponsable. y en adelante ya nadie confiará en él. Debido a la dureza de esta sanción casi nadie deja de cumplir la palabra empeñada.

5°.- Los que son amarrados - *chaqnasqakuna*, para liberarse de tal situación se ofrecen voluntariamente llevar algo para la jornada agrícola del próximo año, asunto que es oído y tomado en cuenta por todos los asistentes.

6°. Las semillas sobrantes de la siembra son repartidas por los *mukhukamayuyq* a todos los asistentes de la jornada quienes se llevan a sus casas para sembrarlas en sus chacras, aquí es donde se produce una de las oportunidades para el intercambio de semillas, tema que es muy importante en la generación y conservación de la gran variedad de maíces.

R (04)

Manan mukhu puchuqtaqa allpa hawapi saqinachu, wikchusqa warmahinan waqanman; apakuychis, apakuychis kay sara mukhuta.

⁴⁰ Recopilado en la comunidad comunidad Yaka.

No debemos dejar la semilla sobrante, llorarían como niños abandonados; llévase, llévase esta semilla de maíz sobrante.⁴¹



Los *tikakamayuy* reparten las flores sobrantes del ritual a todos los asistentes a la jornada, quienes se colocan en sus sombreros como testimonio de haber participado en la *minka*. Por los caminos se aprecia que todos se van a sus casas, algunos cantando canciones agrícolas.

T (01)

<i>Paraqay saratan tarpumurqani</i>	He sembrado el maíz blanco
<i>icharaq warma yanay</i>	aun me quiere diciendo
<i>munawanman nispa,</i>	he sembrado maíz de cancha,
<i>icharaq sumaq urpiy</i>	haber si mi paloma hermosa
<i>wayllunwanman nispa.</i>	me quiere todavía diciendo. ⁴²

T (02)

<i>Maway papay kashan</i>	Tengo cultivo de papa en secano
<i>miski chuqlluy kashan</i>	tengo ricos choclos
<i>kunan yachanki tuya</i>	ahora verás tuya
<i>chaypin tuqllasqayki</i>	aquí te atraparé
<i>kaypin hapisqayki.</i>	aquí te apresaré. ⁴³

⁴¹ Recopilado en la localidad Ankaqway.

⁴² Recopilado en la comunidad Ankaqway.

⁴³ Voz de Aparicia Huamán, comunidad Yaka.



1.9. MEMORIA COLECTIVA Y EL *TINKAYWANKAY*

La memoria colectiva está anclada en el quehacer de la práctica social de las comunidades andinas. La memoria no es un conjunto de operaciones nemotécnicas, es ante todo el procesamiento de hechos, referentes, construcciones discursivas que constituyen evocaciones significativas de naturaleza social. Cada comunidad forja su memoria e identidad colectiva de manera distinta, con sus propios medios e instrumentos.

R (05)

Circapi lliw llaqtakunan, sara tarpuypi, hallmaypi, papa tarpuypi, waka markaypi, wasi ruwaypipas tinkarikunkupuni, tinkaytaqa ñawpa runakunan yachachiwarqanchis, wasi ruwaypipas tinkarikuykupunin, tinkaytaqa ñawpa runakunan yachachiwarqanchis, chaymi tinkayqa llaqtaykuq sunqunpi wiñaypaq qiparun.

En todas las comunidades de Circa, el *tinkay* durante la siembra y cultivo de maíz y de papa, en la herraanza de ganados y en la construcción de casas siempre realizamos el *tinkay* que nos enseñaron nuestros antepasados, por eso el *tinkay* ha quedado para siempre en el corazón de nuestro pueblo.⁴⁴

En la memoria e identidad colectiva de las comunidades andinas del distrito de Circa están latentes aspectos de la cosmovisión andina. La memoria colectiva como representación social se ha interiorizado en la estructura mental de los *runakunas* de los *ayllus* del distrito de Circa; desde este imaginario aprenden, comparten y procesan hábitos, costumbres, prescripciones, y prohibiciones con los demás integrantes de su entorno.

⁴⁴ Entrevista a Simón Ponce, comunidad Yaka.



*Ñawpa machu taytanchiskuna
tinkayta yachachiwarqanchis,
chaymi ñuwanchikpas
qipa wiñaykunaman
kay tinkayta yachachinanchis,
paykunapas willanqaku
qipa hamuq runakunaman.*

Nuestro abuelos y antepasados
nos enseñaron este ritual,
por eso nosotros también
debemos enseñar este ritual
a las generaciones venideras,
ellos también transmitirán
a las generaciones futuras.⁴⁵

De esta forma, el *tinkaywankay* como herencia social, es compartida, aprendida y transmitida a las nuevas generaciones a través de la ejecución de rituales agrícolas, generándose situaciones cíclicas de aprendizaje y conservación permanentes.

Como afirma Herminia Torrejón de Bellomo, refiriéndose a la memoria colectiva como un factor que enriquece el imaginario popular “El imaginario popular, ese compendio acumulado por un pueblo a través de la memoria por medio de formas expresivas que responden a su visión pluridimensional de la vida, se manifiesta específicamente en los relatos orales” (2001: 32). Es así que el *tinkaywankay*, por pertenecer a la tradición oral se encuentra en permanente transformación, considerando que su ejecución responde a un fluir constante de su forma y contenido.

En el *tinkaywankay* encontramos nuestra memoria colectiva, que para nosotros los *runakuna* quechuas del distrito de Circa, no es un acto mecánico de repetición lineal de situaciones, ocurrencias, hechos y saberes del pasado; sino, un proceso activo y vivencial, en el que se entrecruzan el pasado y el futuro, es un acto social de naturaleza

⁴⁵ Voz de Raymundo Córdova, comunidad Muñamuña.



colectiva, en la cual convergen todos los elementos y componentes de la cultura. La memoria colectiva, en este sentido, constituye la afirmación y continuidad de todos aquellos valores, creencias y prácticas cotidianas andinas que durante la realización de las formas poéticas del *tinkaywankay* se actualiza:

M (10)

<i>Ñawpa runakunahinan</i>	Como nuestros antepasados
<i>kunanqa Pachamanchisman,</i>	ahora brindaremos
<i>apunchiskunamapas haywarikusun.</i>	a nuestros dioses tutelares. ⁴⁶

En este *tinkay* recopilado se aprecia cómo el que realiza este ritual se apela a la memoria colectiva de los nuestros antepasados. Por eso el tono colectivo del hablante. Esto implica precisar que la memoria es un conjunto de saberes y prácticas vivas en las comunidades del distrito de Circa. El siguiente también refiere a la memoria colectiva:

M (11)

<i>Llankana qallarinaqa</i>	Para iniciar cualquier jornada
<i>apunkunchiskunamanmi tinkarina,</i>	debemos brindar a nuestros dioses,
<i>wasinchismanta llugsispapas</i>	cuando salimos de nuestras casas
<i>paykunataqa yuyarinapunin</i>	debemos recordarlos,
<i>mana allinpiña tarikuspapas</i>	ante cualquier adversidad
<i>apunchiskunatan rimapayananchis.</i>	a ellos tenemos que recurrir. ⁴⁷

No se trata de hacer un elogio de la memoria, sino de asumir la memoria colectiva como una práctica social de los ayllus del distrito de Circa, considerando que

⁴⁶ Voz de Sara Cordova, comunidad Uncabamba.

⁴⁷ Voz de Doris Soto, comunidad Uncabamba.



la lengua quechua y las deidades andinas locales son elementos que conectan la memoria colectiva y el acto ritual del *tinkaywankay*; y el hecho es que la memoria como practica social en la comunidades del distrito de Circa siempre es referida en estos actos ceremoniales. En la memoria colectiva de los runas todo está vinculado a su pasado que a su vez es su futuro. Todo acto ritual está anexado a los *ñawpa* runas (antepasados). Gonzalo Espino afirma que: “Una de las líneas de trabajo de la etnopoética es la historia del texto como memoria y como registro. La proposición así dicha es básicamente aséptica, pero su feracidad está precisamente en las posibilidades de ir de un texto a otro texto y trabar las diversas maneras de elaboración de la memoria” (2007: 115). Precisamente la voz poética *tinkaywankay* siempre apela a la memoria colectiva. Veamos otro texto:

TW (14)

<i>¡Pachamama!, mamallay</i>	<i>¡Pachamama!, madre mía</i>
<i>tukuy kawsaq paqarichimuq,</i>	origen de todo cuanto existe,
<i>tukuy sunquywanmi mañakuykiku</i>	te pidimos de todo corazón
<i>sara tarpusqaykuta</i>	nos ayudes a que florezca bien
<i>allinta waytarichinaykipaq,</i>	el maizal que hemos sembrado
<i>yanapaykuwayku mamallay</i>	ayúdanos pues madre mía
<i>sarayku achkata rururinapaq.</i>	para que nuestro maizal produzca bien. ⁴⁸

Como cualquier otro proceso, en las comunidades del distrito de Circa, en cada *ayllu*, en cada comunidad, la voz poética andina quechua se encuentra en constante replanteamiento y revitalización. En estos pueblos la memoria colectiva se construye a partir de la experiencia cotidiana, donde la jornada agrícola es el quehacer rutinario. El

⁴⁸ Recopilado en la comunidad Chukchubamba.



pensamiento andino en estos ayllus está estrechamente ligado a ese conjunto de factores que hacen posible la existencia humana (el entorno geomorfológico, la naturaleza). Todos estos factores o seres que intervienen en el proceso productivo son motivo de agradecimiento y gratitud, concretizados a través del *tinkaywankay*. La memoria colectiva se activa en cuanto se realiza este sustrato cultural poético que venimos denominando *tinkaywankay*. Todas las personas que intervienen en este ritual van evocando hechos, situaciones, escenarios, personajes, en un sentido paralelo de proyectarse al futuro que en realidad es pasado y presente. El siguiente texto recopilado refiere que el *tinkaywankay* constituye un medio de concreción de la memoria colectiva:

M (12)

<i>Shayna tinkarikuspan</i>	Con el acto del <i>tinkay</i>
<i>Pachamamanchista, inti taytanchista,</i>	a nuestra <i>Pachamama</i> y padre sol,
<i>apunchiskunata, quchanchiskunata,</i>	a nuestras montañas y lagunas,
<i>mayunchiskunata, pukyunchiskunatapas</i>	a nuestros ríos y manantiales
<i>yuyarisun, yupaychasun;</i>	les recordamos y rendimos homenaje;
<i>paykuna kaqtinmi</i>	porque ellos existen
<i>nuqanchisqas kawsanchis.</i>	nosotros vivimos.
<i>Urqukunaq sunqunpin</i>	En el corazón de las montañas
<i>ñawpakuna samachkanku;</i>	viven nuestros antepasados;
<i>huk punchawmi hatamunqaku</i>	algún día se levantarán
<i>nuqanchiswan kuchka</i>	para que junto a nosotros
<i>allpa ruruchinapaq.</i>	harán producir la tierra. ⁴⁹

⁴⁹ Recopilado en la comunidad Yaka.



El carácter colectivo de la memoria permite transferir el *tinkaywankay* de generación en generación, donde el pasado y el presente confluyen en un solo acto, en una sola escena, en un solo hilo conductor de recreación, reinvención en la cual se van poniendo de manifiesto todas las iniciativas discursivas, al punto de convertirse en expresiones bellísimas de profundo contenido.

Siendo la memoria colectiva un proceso colectivo, asociado a imágenes y símbolos, produce al interior de la mente humana la reconstrucción de paradigmas de acuerdo con el mensaje que quiera dejarse o insertarse; por lo que, en el instante de abordar acontecimientos del pasado, la memoria colectiva conecta simultáneamente al pasado y el futuro, siendo una forma de pensamiento cíclico y continuo que se construye en todo ritual agrícola *sara tarpuy*. Veamos el siguiente texto:

M (13)

<i>Ñawpa machu runakuman</i>	Los antiguos hombres
<i>rumita allpayachispa</i>	convirtiendo las piedras en tierra
<i>tukuy ima mikhuyta tarpurqaku;</i>	sembraron todo tipo de productos
<i>shaynan nuqanchispas,</i>	nosotros también,
<i>ñawpanchiskunata yuyarispa</i>	recordando a nuestros antepasados
<i>chaqrakunata rururichinanchis,</i>	tenemos hacer producir la tierra
<i>qipa hamuq runakuna</i>	para que las generaciones venideras
<i>amaña ñakarinankupaq.</i>	ya no padezcan de hambre. ⁵⁰

A través de las prácticas culturales del *tinkaywankay* la memoria colectiva se reinventa. se revitaliza y se recupera, retrotrayendo un pasado que para el mundo andino

⁵⁰ Recopilado en la comunidad Yaka.



es presente y futuro. En la actualización del pasado se relea la nueva situación, donde la misma modernización descarga su influencia. La memoria no sólo es evocación de hechos, sino también persistencia, resistencia y transformación de ese mismo tiempo que la describe:

M (14)

<i>Kawsayninchistan allinman tikrana,</i>	Tenemos que cambiar nuestra situación
<i>manaña khayna ñakarinapaq,</i>	para ya no sufrir así,
<i>manaña muchuypi kawsanapaq;</i>	para ya no vivir en pobreza;
<i>llapallanchis huk kallpalla</i>	todos con un solo esfuerzo
<i>allpataqa allinta rururichisun,</i>	tenemos que hacer producir la tierra,
<i>warmanchiskuna amaña</i>	para que nuestros niños
<i>yarqaypi kanankupaq.</i>	no estén de hambre. ⁵¹

La memoria colectiva, por tanto, es un diálogo dialéctico entre pasado y presente no un receptáculo estable de recuerdos, que permite volver sobre las huellas dejadas por los que pasaron, a partir de ellas, resignificar pasado y proyectar cíclicamente el futuro. La revitalización de las prácticas culturales milenarias de la poética quechua *tinkaywankay* en las comunidades del distrito de Circa, constituye una estrategia para reinstaurar el peso simbólico del pasado y configurar la nueva identidad indígena contemporánea.

En estos eventos ceremoniales del *tinkaywankay* los *ayllus* refieren sucesos del pasado, resaltando los hechos atribuidos a sus antepasados, reconstituyen la tradición oral sobre estas deidades tutelares a partir de los rituales agrícolas. De esta manera se

⁵¹ Recopilado en la comunidad Yaka.

colige que las deidades andinas continúan influyendo en la vida cotidiana de estos pobladores fortaleciendo el desarrollo de su propia dinámica social:



M (15)

<i>Circa llaqtakunapi</i>	<i>Apus</i> eternos
<i>wiñay kawsaq apukuna</i>	de los pueblos de Circa,
<i>sunquykichik ukhupi</i>	ahora mismo los hombres antiguos
<i>ñawpa runakuna kunanpuni</i>	que descansan en vuestros corazones
<i>huñunakuchkanku,</i>	se están reuniendo
<i>kay pachapi lliw</i>	para tomar decisiones y extinguir
<i>mana allin kawsayta</i>	por siempre y para siempre
<i>wiñaypaq chinkachinankupaq;</i>	todo mal existente;
<i>paykunawanmi thutatapas</i>	ellos convertirán
<i>punchawman tukunqa.</i>	la noche en día. ⁵²

Se puede postular que los rituales agrícolas del *sara tarpuy* una práctica cotidiana que actualiza la memoria de las comunidades del distrito de Circa, por lo que podemos decir que se convierten en un factor de cohesión y resistencia ante tales impactos. El paso del tiempo y los propósitos del mundo occidental no han podido extinguir aquella manifestación enraizada en el pensamiento andino. Los rituales agrícolas de la siembra del maíz están inmersos en la misma personalidad del *runa*.

La cultura andina sobrevive merced al desarrollo constante de la voz y el sonido *runasimi*, que desembocan en la tradición oral propiamente dicha. El discurso poético quechua durante la ritualidad de la siembra del maíz siempre fue un componente

⁵² Voz de Crisóstomo Peralta, comunidad Yaka.



esencial, característico de los pueblos andinos; siendo por lo tanto, un mecanismo para la preservación de la identidad cultural quechua.

Estas identidades y memorias que posibilitan el procesamiento del discurso poético *tinkaywankay*, forman parte del corpus y soporte de la cultura andina:

R (06)

Shayna tinkarikuspan kawsakuna, kay chaqraquypi tinkaspan ñawpa runakunata yiyarinchik, apunchiskunatapas kusirichinchik.

Así haciendo tinkay debemos vivir, con el tinkay que estamos realizando en esta estamos recordando a nuestros antepasados, también estamos alegrando a nuestros apus.⁵³

El *tinkaywankay* es de naturaleza colectiva, adquiere una dimensión y sentido colectivo durante la realización de esta ceremonia ancestral. Siendo la actividad agrícola de carácter participativo, cada uno de los actos ceremoniales adquieren significación sí y sólo sí se ejecutan colectivamente. Su realización se da con la concurrencia masiva de los *runas* que en conjunto trabajan la tierra y ejecutan el acto ceremonial. Este ritual colectivo está asociado a la misma forma organizacional de los ayllus, cuyos integrantes siempre realizaron en conjunto jornadas de *ayni* y faenas comunales. Cada uno de los participantes pone en juego toda su capacidad creadora. Cada uno de ellos sabe que al momento de realizar estas ceremonias se encuentran en una especie de *tinkuy/tapunakuy/atipanakuy* (competencia). Todos se esfuerzan para que sus expresiones sean las más coherentes y hermosas posibles. Cada uno de los procedimientos del *tinkaywankay* adquiere una significación participativa, afirmándose

⁵³ Ibidem⁵²



así, el sentido colectivo de esta ceremonia, siendo esta una de las características principales de este ritual.

1.10. SENTIDO MÍTICO DEL *TINKAYWANKAY*

El *tinkaywankay* como una de las formas de la voz poética quechua no tendría razón de ser si no se procesa en el contexto del universo andino, este entorno, donde el discurso poético *tinkaywankay* adquiere una dimensión mítica, donde los mecanismos de la cultura andina confluyen en todos los actos de la ritualidad agrícola. De allí que esta práctica discursiva es un acto vinculante entre realidad (*sara tarpuy*) y mito (deidades andinas).

La ritualidad agrícola *tinkaywankay*, como expresión cultural mítico realista, contempla un conjunto de procedimientos y nociones propias de la andinidad, a través de los cuales las montañas, la *Pachamama*, el Sol, la Luna, las estrellas, el rayo, la lluvia y demás componentes de la naturaleza son personificados, humanizados e incluidos en el discurso y la práctica cotidiana, consolidándose el vínculo coexistencial del binomio hombre-deidades andinas; tal relación está determinada tanto por la conducta social y moral de los individuos como por la atención que se presta a la naturaleza, a través de invocaciones, ritos y fiestas. La función principal del *tinkaywankay*, es por lo tanto, agradecer a los factores que posibilitan la existencia del hombre, retribuir dichos favores recibidos (principio de reciprocidad).

Por otro lado, el sentido mítico del *tinkaywankay* constantemente connota al referente *Pacha*, esta entidad tridimensional que direcciona todo lo existente y en la cual se registran todos los hechos reales y míticos, “*Pacha* es la base común de los distintos



estratos de la realidad, que para el *runa* son básicamente tres: *Hanaq pacha*, *kay pacha* y *uray pacha*. Sin ‘estratos’ totalmente distintos, aspectos o ‘espacios’ de una misma realidad (*pacha*)²² (Estermann. 1998: 145). *Pacha* es considerado como un ser real y mítico a la vez, diverso y en constante actualización. Todo lo existente (naturaleza, *runa* y *ayllu*) se concibe como un ser vivo dado en el *Pacha* (universo) como un organismo vivo en perfecta armonía interna. Concepción holística e integradora donde lo que todo lo existente se encuentra inexorablemente vinculado. En el universo andino (*Pacha*) todos los seres tenemos nuestro lugar, todos estamos formados por elementos químicos del mismo conjunto y sujetos a las mismas leyes naturales que regulan la fecundidad, todos nacemos en el *Pacha* y retornamos a ella. Todos dependemos de todos; así, la energía mítica de una planta que ha sido fruto del trabajo comunitario y de influencia de la lluvia, el Sol, la tierra y otras entidades llega hasta nuestro ser cuando nos alimentamos de dicha planta.

Este es el sentido mítico manifiesto en el *tinkaywankay*, donde el discurso quechua apela, evoca, refiere y connota permanentemente aquello que une al *runa* y las deidades andinas:

TW (15)

¡Llanpu sugnu Pachamama!,

quri raphra Inti tayta

yana ñawi, Killamama

yuraq sunkha riti urqu,

qankuna kaqtiykichismi

sarapas rurun,

illapapas qapariyninwan

¡Pachamama de noble corazón!,

Inti tayta de alas doradas,

madre Luna, de ojitos negros,

cordillera de barba blanca,

porque ustedes existen

el maíz da sus frutos,

el rayo revienta con su grito



chinniqa ninrinta phanchirichin,

los oídos del silencio

thutapas punchawman tukun.

y la noche se convierte en día.⁵⁴

Resumiendo este Capítulo preciso que, el *tinkaywankay* constituye una expresión cultural vigente en las comunidades de Circa, y establece una performance concomitante de ida y vuelta en la jornada agrícola del *sara tarpuy*; representa la voz poética del hombre andino, cuya práctica social ejercida cotidianamente operativiza la oralidad hablar-escuchar a través de procedimientos inherentes a este substrato cultural. Sin duda la parte más relevante del *tinkaywankay* se registra durante la estación denominada *qawrima*, una instancia en la cual los *runas* recrean, reinventan y reelaboran discursos poéticos quechuas, produciéndose así, la revitalización de la memoria colectiva andina, reconfigurándose el sentido de la dimensión mítica de esta expresión cultural en el contexto tridimensional del *Pacha* o universo andino.



⁵⁴ Voz de Augusta Saavedra, comunidad Muñamuña.




POÉTICA *TINKAYWANKAY*

En este capítulo estableceré los rasgos poéticos del *tinkaywankay*, precisando sus especificaciones constructivas de forma y contenido, elaborado desde la palabra quechua del *runa*, y en la perspectiva del demostrar la vigencia de este sustrato cultural, precisando además, que la lengua *runasimi* constituye el único modo y medio lingüístico preciso y pertinente para esta construcción discursiva. El *tinkaywankay* como expresión poética tiene sentido sí y sólo sí se verbaliza en quechua.

2.1. DISCURSO POÉTICO *TINKAYWANKAY*

En las comunidades del distrito de Circa continúa la práctica oral del *tinkaywankay*. Este discurso poético que los *runas* quechuahablantes realizan consuetudinariamente durante las jornadas de la siembra del maíz, lo incriminamos como poética quechua y lo reconocemos como “una metáfora que produce la cultura quechua”. Hurtado de Mendoza afirma: “La cultura quechua de hoy, sigue produciendo desde su situación de interferencias seculares” (2009: 109). Los estudios culturales de la ciudad letrada aún no



han incluido en su agenda a las manifestaciones del *tinkaywankay*; se trata en su forma y contenido de una producción literaria, de un tipo de discurso quechua que tiene una profunda significación mítica e histórica. El *tinkaywankay* será una de las expresiones de la tradición oral andina, un tipo de poesía popular, anónima y colectiva, realizado durante los rituales agrícolas de la siembra del maíz, y producida por los propios quechuhabantes en los caseríos y comunidades indígenas del distrito de Circa.

El *tinkaywankay* como una de las formas de la poética quechua convierte en un mecanismo que afirma la interrelación entre el hombre, la naturaleza y los dioses. No existe actividad agrícola sin ritual, donde las deidades se humanizan y donde los *runas* y todo cuanto entorno natural le rodean tiene vitalidad y que por ese mismo hecho comparten sentimientos, fatalidades, designios, alegrías, tristezas, triunfos y esperanzas.

2.2. PRINCIPIOS ANDINOS

Desde las primeras civilizaciones y por miles de años, la cultura andina ha estado y está vinculada a los principios de reciprocidad, dualidad y complementariedad, categorías fundamentales que permiten comprender la lógica del episteme andino. Estos principios constituyen elementos catalizadores de los procesos naturales, sociales y económicos, equilibran la naturaleza existencial de todos los seres; es más, están insertados en la misma personalidad del *runa* quechua. Tres son los principales principios que rigen el pensamiento y la lógica andina: reciprocidad, dualidad y complementariedad, (Rostwroswski 1998, Esternmann, Joseph. 1998, y Montoya 1988), los mismos que están inmersos en la ritualidad agrícola *tinkaywankay*.




2.2.1. Reciprocidad

Yanapanakuy o reciprocidad, es uno de los elementos estructurales del pensamiento andino de los runas en las comunidades del distrito de Circa, y es entendida como una forma de coexistencia armoniosa entre *runakuna*, naturaleza y deidades locales, y constituye un factor de cohesión y equilibrio social, determinante en los sistema de producción, y proveniente de nuestras culturas milenarias, como afirma María Rostowroswski: “La reciprocidad era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios de diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de los bienes. Existió en todo el ámbito andino y actuó como eslabón entre los diversos modelos de organizaciones económicas” (1998: 68).

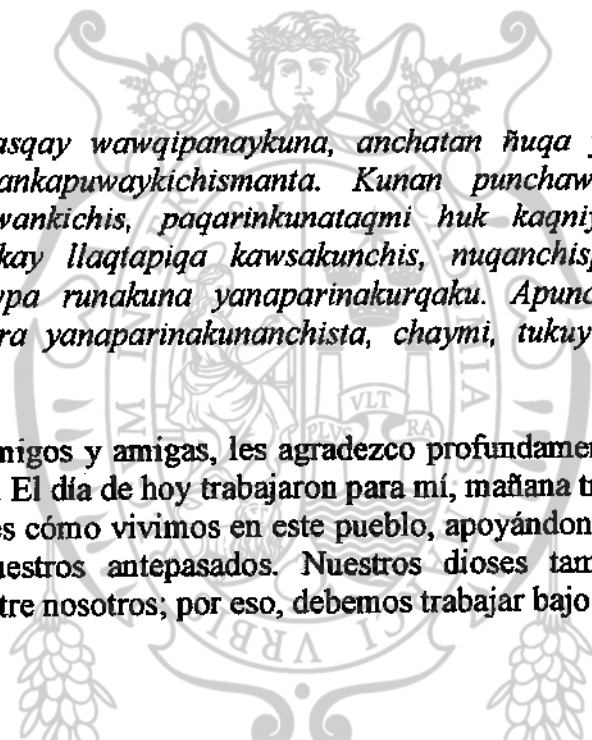
Los *runakuna* quechuahablantes comprenden que la naturaleza les otorga una serie de beneficios que hacen posible su existencia, y por lo tanto, deben corresponderle a través de los actos de reverencia y agradecimiento. La reciprocidad más que un discurso o categoría abstracta es la materialización de los sistemas de correspondencia y solidaridad entre runas, deidades y naturaleza puestas de manifiesto en los sistemas de trabajo colectivo. El *ayni* y la *minka* como estrategias de trabajo agrícola constituyen expresiones de reciprocidad que permiten optimizar resultados. El trabajo colectivo basado en la expresión: *Huk llapanchispaq, llapanchis hukpaq* (Uno para todos y todos para uno), *Kunan nuqapaq, paqarintaq qanpaq*. (Hoy por mí y mañana por ti); el acto de reciprocitar bajo esta premisa, son la base del modelo de producción agrícola subyacente en las comunidades del distrito de Circa.

Reciprocitar en el mundo andino también es intercambiar conocimientos, compartir experiencias y productos. Los *hanan ayllu* que viven en las partes altas llevan lana, carne de oveja y de llama, cántaros de arcilla a los *uray ayllukuna* a las



comunidades asentadas en los valles, a cambio reciben paltas, frutas, maíz, menestras, sal. Los *waqcha runakuna* (inválidos, huérfanos y viudas) son ayudados por los que tienen más posibilidades, considerando que la solidaridad como un acto de reciprocidad implica el hecho de compartir con todos los *runakuna*. En resumen, la reciprocidad es uno de los principios básicos puesta de manifiesto en la poética *tinkaywankay*, fortalece la estructura comunal, consolida el éxito de las jornadas agrícolas y afirma las relaciones sociales en el mundo andino. Analicemos este principio partir del siguiente texto:

M (16)



Ancha munasqay wawqipanaykuna, anchatan ñuqa yupaychakuykichis, kay chaqrapi llankaykapuwankichismanta. Kunan punchawmi qankuna ñuqapaq llankaykapuwankichis, paqarinkunataqmi huk kaqniykichispaq llankarisun, hinan riki kay llaqtapiqa kawsakunchis, nuqanchispura yanaparinakuspa, hinatan ñawpa runakuna yanaparinakurqaku. Apunchiskunapas munankun, ñuqanchispura yanaparinakunanchista, chaymi, tukuy imatapas huk makilla ruwasun.

Estimados amigos y amigas, les agradezco profundamente, por haber trabajado en mi chacra. El día de hoy trabajaron para mí, mañana trabajaremos para uno de ustedes, así es cómo vivimos en este pueblo, apoyándonos entre nosotros, así se ayudaban nuestros antepasados. Nuestros dioses también desean, que nos ayudemos entre nosotros; por eso, debemos trabajar bajo un solo esfuerzo¹.

La expresión "*Kunan punchawmi qankuna ñuqapaq llankaykapuwankichis, paqarinkunataqmi huk kaqniykichispaq llankarisun*", refleja la forma clásica de la reciprocidad andina. La unidad y el esfuerzo de todos para uno es un factor de cohesión social determinante en los procesos productivos; es decir, la reciprocidad se concreta a través de los sistemas colectivos de trabajo (*minka* y *ayni*), los mismos que efectivamente están vigentes como prácticas sociales en las comunidades motivo de

¹Discurso de agradecimiento expresado por el *chaqrayuq*, el dueño de la chacra, recopilado en la comunidad Muñamuña.



nuestro estudio. Se reciproca cuando se reconoce que la ayuda mutua y la solidaridad son la base para la reafirmación de la identidad y la organización comunal “*Hinan riki kay llaqtapiqa kawsakunchis, nuqanchispura yanaparinakuspa*”. En la tradición cultural de los pueblos de Circa para todos los *ayllus* y *runas* la reciprocidad es un factor que afirma la coexistencia y confraternidad. Cuando se reconoce y evoca las enseñanzas de nuestros antepasados “*Hinatan ñawpa runakuna yanapanakurqaku*”, se evidencia otra forma de reciprocitar. Esos *ñawpa runakuna* viven en las profundidades de las montañas. Los *ñawpa runas*, los antepasados nos legaron sabiduría, y este hecho es correspondido a través de los actos de ritualidad *tinkaywankay* en la cual surge un tipo de discurso poético que habla de los *runas*, la naturaleza y los dioses.

Los beneficios que los *runakuna* reciben se ponen de manifiesto en términos de agradecimiento mediante los rituales agrícolas de la siembra del maíz. La gratitud a los dioses andinos por haber posibilitado la siembra del maíz es otra forma de reciprocitar “*Apunchiskunapas munankun, ñuqanchispura yanaparinakunanchista*”. Deidades y hombres son otro de los pares que se reciprocitan mutuamente, los dioses protegiendo el crecimiento de los sembríos, y los *runas* cuidando la naturaleza. En M (16), parte final, la expresión “*Tukuy imatapas huk makillan ruwarina*”, es reciprocidad, es el todos para uno y el uno para todos; por lo que se insiste en el acto de reciprocitar, en ese hilo conductor de unir esfuerzos y consolidar la unidad del *ayllu* en los trabajos colectivos.

2.2.2. Dualidad

Otro de los principios fundamentales de la cosmovisión andina es la dualidad. Está relacionada con el par, con el otro complementario y dialéctico, a partir del cual se



explica la naturaleza ontológica del ser quechua. La dualidad andina la entendemos como un sistema de complementariedad y oposición inherente a la cultura andina.

Manco Capac y Mama Ocllo en el mito fundacional del mundo andino, el tiempo y el espacio como una unidad indivisible inmerso en todo proceso natural y social, el *hanaq pacha* (espacio sideral o morada de los dioses siderales) y el *ukhu Pacha* (espacio subterráneo o morada de nuestros ancestros); *qari* (varón) y *warmi* (mujer), como base de conservación de la especie humana y del *ayllu*; *kuntur* (cóndor) y *amaru* (serpiente) que representan el espacio y la tierra; *atuq* (zorro) y *wallata* (pato andino), indicadores la astucia y la sabiduría; *uray ayllu* (barrio bajo) y *hanay ayllu* (barrio alto); el uso de *chiri hanpi* (medicina para el frío) y *quñi hanpi* (medicinas para el calor); *ñawpa llaqta* (pueblos antiguos) y *musuq llaqta* (pueblos nuevos); la división en dos mitades *lluqi* (izquierda) y *paña* (derecha), *hanay* (arriba) y *uray* (abajo); *urpi* (paloma) y *paqpaka* (búho) como elementos auspiciadores de felicidad y tragedia. En fin, estamos refiriendo a un conjunto de elementos que definen el carácter de la dualidad en el pensamiento andino.

Las investigaciones realizadas por María Rostworowski confirman la característica dual del pensamiento andino, afirma: “El espejo reproduce la imagen como un duplicado y la palabra *Yanantin* expresa la simetría corporal que se traduce en las piernas, pies, brazos, manos, orejas, oídos, ojos, senos, testículos. Entre ellos son *ichoc-allauca*, la izquierda y derecha; mientras la boca y el ano son lo alto y lo bajo” (1988: 22). No existe pues proceso natural y social al margen de la perspectiva del mundo andino, nada está aislado de la lógica binaria o dual del ser.

Esta visión lógica de la dualidad andina se da como hecho *per se* en la actividad y ritualidad agrícola; así, *riti urqu* (nevado) y *Pachamama* (Madre tierra) representan el



género masculino y femenino respectivametne; la siembra pareada de semillas realizada por las mujeres casaderas, que son indicadores de la fertilidad; *Killa* (Luna) e *Inti* (Sol) como factores de germinación de las semillas y plantas; *nina* (fuego) y *yaku* (agua) como los orígenes de la vida; *unu* (agua) y *allpa* (tierra) que hacen posible la germinación de las plantas; *illapa* (rayo) y *q'aqya* (trueno) como indicadores de lluvia; *yapuq* (el que abre el surco) y *huchkaq* (la que coloca la semilla en los surcos), *warmiqari* (mujer varón) que conducen el ritual del *sara tinkay*, y demás elementos duales presentes en el acto ceremonial del *tinkay*. Veamos de qué manera se registra este principio en el siguiente texto:

TW (16)

<i>¡Inti tayta!, hatun apu</i>	<i>¡Inti Tayta!, gran señor</i>
<i>¡Pachamama!, mamallay</i>	<i>¡Pachamama!, madre mía!</i>
<i>¡Killamama!, llapu sunqu</i>	<i>¡Madre Luna!, de noble corazón</i>
<i>¡Riti urqu!, apukunay wiqin</i>	<i>¡Montaña nevada!, lágrima de los dioses</i>
<i>¡Hatun qucha!, Pachamamaq yawarnin</i>	<i>¡Gran Laguna!, sangre de la Pachamama</i>
<i>nuqaykun kawsayku</i>	<i>nosotros vivimos</i>
<i>qankuna kaqtiykichis;</i>	<i>porque ustedes existen;</i>
<i>chaymi qankunawan kuchka</i>	<i>por eso junto con ustedes</i>
<i>kay aqata malliriyta munayku.</i>	<i>queremos compartir esta chicha.²</i>

Se podrá evidenciar en cada uno de los versos del texto anterior la presencia del principio de dualidad inherente a la cultura andina; esa necesaria oposición existencial entre *Inti tayta* y *Pachamama*; *Inti tayta*, *Killamama*; *Hatun qucha* y *Pachamama*, *Riti urqu* y *Pachamama*. Por otro lado, el discurso anterior también precisa al *nuqayku*,

² Recopilado en la comunidad Ocobamba.



refiriendo a los *runakuna* y *qankuna* para mencionar a los *apus*, donde la dualidad aflora, dando un matiz y riqueza de forma y contenido al discurso poético quechua *tinkaywankay*

En el contexto del universo andino este sentido de dualidad se presenta bajo una estructura pareada o de parejas (*yanantin*). Esta es una de las nociones fundamentales en la lógica del *runa*, razón por la cual, escenifica actos rituales de deificación a partir de esta imagen dual.

2.2.3 Complementariedad

La estructura lógica del mundo andino establece entre sus componentes una relación de complementariedad cíclica; bajo esta premisa, afirmamos que *runas*, *apus Pachamama* y naturaleza coexisten en una correspondencia mutua y necesaria; más aún, tratándose de la ritualidad agrícola *tinkaywankay*, en que recurrentemente los discursos poéticos ponen de manifiesto esta relación inexorable. El principio de complementariedad es la confluencia de los principios de reciprocidad y dualidad. En este sentido, la naturaleza antagónica de los seres genera una nueva situación, la misma que entra en un escenario de oposición armoniosa y coexistencial. Josef Estermann lo explica de este modo:

Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino no son para el *runa* contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad 'superior' e integral. El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas como éticas y sociales. El ideal andino no es el 'extremo', uno de dos 'opuestos', sino la integración armoniosa de los dos (1998: 129).



En seguida veamos algunas formas de complementariedad en la visión del mundo andino quechua. El *Riti urqu* y la *Pachamama* se corresponden mutuamente; así, *Riti urqu* que representa la deidad masculina, fecunda con su pureza *unu* (agua) a la *Pachamama* que representa a la deidad femenina, la misma que germina el nuevo ser *sara* (maíz). *Illariy* (amanecer) es el nacimiento de nuevo día, como resultado de dos eventos opuestos, *thuta* (noche) y *punchaw* (día); pero esta nueva escena *illariy* como correspondencia de las dos categorías opuestas y necesarias que han dado origen a esta instancia. El pasado y futuro como tiempos opuestos generan la noción del presente; así, los hombres y *ayllus* evocan a cada instante a sus *ñawpa runas* (antepasados), al mismo tiempo que se proyectan al futuro a través de sus *musquykuna* (sueños y esperanzas). Durante la jornada agrícola de la siembra del maíz, los *yapuqkuna* (hombres que abren los surcos), y las *huchkaqkuna* (mujeres que ponen la semilla), dan sentido al acto de sembrar el maíz; sin los *huchkaqkuna* y los *yapuqkuna* no puede realizarse el sembrío y por tanto no crecerá el maíz. Analicemos el principio de la complementariedad:

TW (17)

<i>Llanpu sunqu Pachamama</i>	<i>Pachamama</i> de buen corazón
<i>quri raphra Inti tayta</i>	<i>Inti tayta</i> de alas doradas
<i>yana ñawi Killamama</i>	madre Luna de ojos negros
<i>yuraq sunkha riti urqu</i>	cordillera de barba blanca
<i>qankuna kaqtiykichismi</i>	porque ustedes existen
<i>sarapas rurun</i>	la madre maíz produce
<i>thutapas punchawman tukun.</i>	y la noche se convierte en día.

Voz de Augusta Saavedra (ver: TW 15, Cap. I, p. 71)



El texto anterior resalta una serie de categorías entre sí complementarias: *Inti tayta - Killamama, Riti urqu - Pachamama, Pachamama - saramama y thupa - punchaw*. En este caso, el sentido de complementariedad se explica a partir de estos pares categoriales, los mismos que mutuamente se complementan y generan nuevas situaciones existenciales; así, en el imaginario andino, el maíz es el hijo del *Inti tayta* y la *Pachamama*; en esa misma lógica, la *Pachamama* y el agua estando en oposición complementaria generan un nuevo ser, el maíz “*Qankuna kaqtiykichismi Saramamapas rurun*”.

2.3. CARACTERÍSTICAS DE LA POÉTICA *TINKAYWANKAY*

El *tinkaywankay* se construye a partir de la estructura lingüística del *runa* andino y en consonancia con los campos de la memoria colectiva; de tal manera que, no existe actividad agrícola sin los rituales y no existe ritual sin la presencia del discurso poético *tinkaywankay* en la comunidad de Circa, porque en estos cantos los *runakuna* apeian a sus dioses montaña, a los ñawpa *runas* y a la *Pachamama*, para implorar protección para sus sembríos; en ese sentido, a través de esta expresión quechua se elaboran bellas expresiones cuyo universo verbal está impregnado de metáforas y símbolos de significación mítica.

2.3.1. Portadora de imágenes simbólicas

El *tinkaywankay* como discurso poético contiene un conjunto de imágenes simbólicas de significación mítica y social. Las comunidades andinas focalizadas para los fines de este estudio viven dentro de este universo que aparece para el extraño como



mágico realista, anexado a un constante flujo cíclico del mundo y la historia. La *Pachamama* (Madre tierra), *Apu* (dios montaña), *Inti* (Sol), *Killa* (Luna), *sara* (maíz), *qucha* (laguna), *mayu* (río), *riti urqu* (nevado), *pukyu* (manantial), *kuychi* (arco iris), *nina* (fuego), *kuka* (coca), *aga* (chicha), *warmi* (mujer), *paqpaka* (búho), *urpi* (paloma), *kuntur* (cóndor), *amaru* (serpiente), son entre otros, los elementos simbólicos a través de los cuales la lengua quechua hace fluir un discurso poético, en la línea de reafirmar la identidad cultural y lingüística de los *runas*. Analicemos el siguiente texto:

TW (18)

<i>¡Willka sara, mamallay!,</i>	¡Maíz sagrado, madre mía!
<i>mamaykun riki kanki;</i>	eres pues nuestra madre
<i>allintayá ruruykunki,</i>	produce pues en cantidad
<i>manaña muchuypi kawsanaykupaq,</i>	para que no vivamos en miseria
<i>manaña wawayku</i>	para que nuestros hijos
<i>yarqa yarqasqa purinankupaq.</i>	no padezcan de hambre. ³

Para los *runas* quechuas del distrito de Circa, el maíz es el factor determinante en sus vidas; es el alimento principal que los *ñawpa runas* los enseñaron a cultivar y preservar; por esa razón, le manifiestan su profundo agradecimiento en señal de reciprocidad a través del ritual *tinkaywankay*, elevándolo incluso a la categoría de sagrado “*Willka sara, mamallay, mamaykun riki kanki*”. En la voz poética es descrita como “*willka*” y “madre”; es decir, como entidad sagrada y como protectora. El maíz es parte del *ayllu*, es su *wawqipana* (hermano hermana). El maíz hace posible la existencia del *runa*: invocación que pide para no pasar de hambre “*Allintayá ruruykunki, amaña*

³ Voz de Aparicia Huamán, comunidad Awanquy.



muchuypi kawsanaykupaq". El maíz es el alimento principal de los runas, cuyo beneficio inmediato es la de aplacar el hambre "*Manaña wawayku yarqasqa purinankupaq*". El maíz es uno de los símbolos fundamentales encarnado en la misma personalidad del *runa* quechuahablante, porque representa la naturaleza existencial del hombre andino; el maíz es el hilo conductor entre el mito y realidad, es el ser vinculante entre la *Pachamama* y *runa*; de allí que en la tradición se refiere que el maíz fue un obsequio de los dioses para que los runas se alimenten.

2.3.2. Participativa y diversificada

La diversidad del discurso quechua *tinkaywankay* es cuantificable; así tenemos, que si en un acto ritual de la siembra participan 15 mujeres y 15 varones, tenemos 30 discursos poéticos quechuas recreados-reinventados. Si en una comunidad, durante el mes de setiembre se ejecutan 10 actos rituales *tinkaywankay*, tendríamos 150 discursos quechuas recreados. Si trabajamos con sólo cuatro comunidades tendríamos en total 600 discursos poéticos recreados o reinventados. Por eso sostenemos que esta expresión poética es diversificada y se desarrolla dentro de un espacio amplio de participación colectiva donde el hombre andino expresa lo más profundo de su existencia y lo hace desde su propia perspectiva como *runa* quechuahablante.

El discurso poético *tinkaywankay* durante la siembra del maíz se opera en diversos espacios y de acuerdo a los contextos situacionales específicos de cada una de los *ayllus* del distrito de Circa. Precisamente esta continua participación implica la recreación y reinvención diversificada que abona a la vigencia de esta práctica cultural y a la continuación de la identidad andina quechua de los pueblos del distrito de Circa.



2.3.3. Secuencialidad

La realización de este discurso poético durante el ritual *tinkaywankay* es secuencial y progresivo, siendo tres los momentos que dan forma a este tipo de expresión cultural: *qallariy* (inicio), *chawpi tinkay* (desarrollo) y *tukupay* (final), en cuya ejecución se implementan de manera creativa y diversificada la iniciativa discursiva de los *runas* quechuahablantes. Aquí un ejemplo:

Qallariy:

¡Inti Tayta!, hatun apu,

¡Padre Sol!, gran señor,

TW (58)

Chawpi tinkay:

Amaya sara tarpusqayku

que el maíz sembrado

chakiymanta wañuchunchu

no padezca de sed.

(TW 61)

Tukupay

Chay nisqan taytachallay

por eso padrecito mío

kay kukachata hachuykay

prueba esta coquita

qantapas yarqasunkin riki.

tú también seguro tienes hambre.

TW (13)

Esta secuencialidad puesta de manifiesto en los *tinkaywankay* es inherente a la lógica del mundo andino, característica que le da sentido al comportamiento del *runa*.



2.3.4. Naturaleza anónima

Como todo proceso de tradición oral, el discurso poético quechua *tinkaywankay* es producido colectivamente. Ese sentido colectivo es la esencia del *ayllu*, no existe comunidad sin esta noción fundamental. El sentido anónimo de esta creación poética permite poner en juego todas las posibilidades de reinención y recreación a partir precisamente, de la lengua quechua. Los sufijos *nchis/nchik* (nosotros inclusivo) e *-yku / -niku* (nosotros exclusivo) son los indicadores frecuentes de la naturaleza colectiva y anónima del discurso poético *tinkaywankay*:

<i>Kirisqa makiykuta mastarispa</i>	Extendiendo nuestras manos heridas
<i>tukuy sunquykuwan mañakiykiku.</i>	te pedimos de corazón.

TW (26)

Los sufijos *-yku* y *-nchis*, son los marcadores del carácter anónimo y colectivo del *tinkaywankay*. Como se puede ver en el texto anterior, los participantes del acto cerimonial refieren a todos los *runas* de la comunidad. La voz poética habla desde el nosotros inclusivo e incluyente, en la que se superpone lo colectivo sobre el individualismo. Este es pues uno de los puntos esenciales para comprender la naturaleza del hombre andino.

2.3.5. Humanización de las deidades.

Para el hombre andino todo lo que existe posee sentimientos, actitudes y aptitudes; de esta manera los dioses protegen y castigan a los hombres. Bajo esta premisa, los *runas*



del distrito de Circa consideran a las deidades como integrantes de sus vivencias. Los dioses protegen. Los dioses desde siempre viven en la comunidad. La humanización de las deidades consiste en considerar a los dioses locales como seres que comparten con los *runas*, alegrías y tristezas, éxitos y fracasos, esperanzas y sueños. Dentro de este enfoque andino, todo factor de producción agrícola es humanizado en los rituales *tinkaywankay*:

<i>¡Pachamama!, mamallay</i>	<i>¡Pachamama!, madre mía</i>
<i>wiksaykimanta paqarimuq saran</i>	el maíz que nace de tu vientre
<i>allinta kawsayniykuta kallpachawanku,</i>	da fuerzas a nuestra existencia,

TW (55)

Los dioses son tratados como humanos y se les nombra en los rituales del *tinkaywankay* principalmente como padres y madres (*Inti Tayta, Apu Taytayku, Killamamanchis*, etc), benefactores y protectores de los *runas* y sembríos. Los dioses andinos a los cuales refieren los *runas* son como ellos mismos, con sentimientos y afectos, con tristezas y alegrías, rencores y amarguras, incluso con cualidades físicas. Los dioses andinos descargan su rencor a través de aluviones u otros fenómenos naturales contra los *runakuna* cuando estos deterioran las lagunas o los nevados. El *tinkaywankay* es una oportunidad de reconciliación y reencuentro entre dioses y *runas*; por eso dialogan y les hablan como a sus padres o hermanos. Veamos el texto:

TW (19)

<i>¡Apu Saqwara!,</i>	<i>¡Apu Saqwara!,</i>
<i>kallpachaykuwayku taytay</i>	danos fuerza padre



allinta llankarinaykupaq; para que podamos trabajar bien;
chay nisqan, taytallay, por eso, padre mío,
kay aqata qanman haywariykiku, te brindamos este brebaje,
chakisqa tunqurniyki para que tu seca garganta
Pachamamaq miskiyninta mallirinanpaq, pruebe la dulzura de la *Pachamama,*
chaskiykuwaykuyá hatun apu, recíbenos pues gran señor,
kay miski ukyariyta. este dulce brebaje.⁴

Se pone en evidencia ese vínculo necesario y próximo entre los runas y deidades. El diálogo es directo y sincero. La apelación de ayuda a los apus es tan familiar, es como si fuera su mismo padre “*taytallay*” (padre mío), a quien le solicita que le dé fuerzas para poder trabajar la tierra “*Kallpachaykuwayku allinta llankarinaykupaq*”.

Definitivamente, la cultura andina se caracteriza por considerar a todo cuanto existe en el mundo como seres vivos; así, para el hombre andino, los ríos, las cordilleras, el Sol, los nevados, los lagos, la Luna, el relámpago, el arco iris, el maíz, los manantiales y la misma tierra, escuchan y hablan, lloran y ríen, aman y odian, engendran y germinan, cantan y bailan, sufren y se alegran, castigan y premian.

2.4. METÁFORAS Y SÍMBOLOS EN EL DISCURSO *TINKAYWANKAY*

El discurso quechua *tinkaywankay* es ante todo y sobre todo de naturaleza metafórica y representación simbólica. Este sentido de significación connotativa y sígnica surge

⁴ Recopilado en la comunidad Yaka.




desde lo más profundo del ser poético quechua, que influenciado por el contexto cosmogónico y la gama de imágenes andinas, generan expresiones discursivas llenas de implicaturas tácitas, y como resultado se tiene un discurso poético en las cuales abunda el sentido analógico y simbólico propio de la cultura andina.

2.4.1. Metáforas quechuas

Más allá de lo estrictamente pragmático de la lengua quechua, es necesario subrayar la naturaleza de este discurso metafórico inmerso en la estructura mental del hombre quechua. El sujeto poético andino, aquel campesino, *llaqta runa* quechuahablante, expresa lo que siente y piensa en su lengua milenaria, creando y recreando un discurso profundamente vinculado a los principios y deidades andinas. En tantos textos se puede apreciar los pares opuestos y complementarios: *Inti Tayta-Killa mama; Riti urqu-Pachamama; Inti Tayta-Pachamama; sumaq kaychi-willka pukyu*, expresiones que le dan un sello característico al discurso poético quechua andino.

Es necesario precisar que el discurso metafórico quechua utilizado ya sea a nivel de creación literaria, como a nivel pragmático, se desarrolla de acuerdo a ciertas condiciones y referentes propios de la realidad lingüística en el Perú, como explica William Hurtado de Mendoza “la situación en la que se encuentra el castellano y el quechua en la actualidad, de la situación real de las culturas que utilizan estas lenguas para producción metafórica” (2009: 94). La construcción metafórica subyacente del *tinkawankay* tiene una directa relación con el desarrollo multicultural de nuestro país, en la que confluyen un conjunto de lenguas, cada cual con su propia estructura lingüística. Pero la metáfora en el discurso quechua surge desde la consciencia profunda del hombre



andino, desde cómo el sujeto enunciador (*runa*) captura las imágenes andinas, y las convierte en expresiones connotativas. La voz poética del *runa* vertido en las circunstancias del *tinkaywankay* contiene frecuentemente una fuerte carga metafórica.

Desde la perspectiva pragmática, la metáfora no siempre está ligada a la lógica de la designación significativa; su significación está en relación a la interpretación de uso que se le da al momento de haberlo enunciado y haberlo escuchado. “El enunciado metafórico responde a la necesidad expresiva y estética del enunciador, es la expresión de su subjetividad, de su manera particular de ver, de entender, de sentir, de ser” (Hurtado de Mendoza. 2009: 85).

Las consideraciones precedentes nos permiten postular, que el discurso poético quechua del *tinkaywankay*, producido en las comunidades del distrito de Circa, apela al pensamiento andino y asume que está en la tradición y naturaleza metafórica y rondan el imaginario popular.

2.4.1.1. Metáforas quechuas populares

En general el discurso quechua presenta una estructura semántica de expresiones metafóricas, las mismas que contienen per se una significación vinculada a la cultura andina. Al respecto Hurtado de Mendoza precisa, en *Metáfora y pensamiento de la cultura quechua*: “Una cultura como la quechua que sobrevive en una situación de dominación y conflicto, encuentra formas de cubrir sus productos y, dentro de estos, la metáfora, para que siga existiendo como cultura, como portadora de un modo de pensar” (2009 : 111).



El campo conceptual de la metáfora quechua está asociado al ámbito de significación, la realidad, el pensamiento y visión de mundo propio de la cultura andina, y es la misma lengua la que imprime ese carácter metafórico al discurso, capaz de conocer y comprender la realidad en su verdadera dimensión, a partir de una construcción discursiva que establece la relación analógica entre el pensamiento y el ser, que los runas lo traducen a través de la lengua quechua.

Presento algunas expresiones metafóricas populares:

Expresión metafórica	Traducción	Interpretación
<i>Sagraq churinmi kanki</i>	Eres hijo del diablo	Eres malvado
<i>Rumi makinwan hapiwarqa</i>	Me agarraba con su mano de piedra	El que me agarraba era un Campesino
<i>Yawar mayun puririrqa</i>	Corría ríos de sangre	Había muchas muertes
<i>Rumi sunqu</i>	Corazón de piedra	Insensible
<i>Qawaq ñawsa</i>	El que tiene ojos y no ve	Incapacidad de análisis
<i>Qara ninri runa</i>	El que tiene oreja dura	El que no entiende
<i>Sagra uya</i>	Rostro de diablo	Rostro feo
<i>Uрпи sunqu</i>	Corazón de paloma	Amable, cordial
<i>Mayun qaparimuchkan</i>	El río está gritando	Aumentó el caudal del río
<i>Yana uma</i>	Cabeza negra	De ideas malévolas, maléficas
<i>Iskay uya</i>	Dos caras	Traidor, hipócrita
<i>Chiri sunqu</i>	Corazón frío	Sin afecto, insensible
<i>Wayraq churin</i>	Hijo del viento	Huérfano
<i>Allpan mikhurusunkiman</i>	Te puede comer la tierra	Te puedes morir



Considerando que la poética quechua *tinkaywankay* es un tipo de discurso cargado de significaciones, resignificaciones connotativas, pasamos a analizar los siguientes textos recopilados:

TW (20)

<i>¡Wiñay kawsaq pukyuchallay!</i>	¡Eterno puquialcito mío!
<i>urqukunay wiqin waqaychaq,</i>	que contiene lágrimas de las cordilleras,
<i>qanmanmi asuykamuykiku</i>	a ti nos asomamos
<i>kawsay quykuwanaykikupaq;</i>	para que nos des la vida;
<i>urquq yawarninta quykuwayku</i>	danos un la sangre de los cerros
<i>chaqrayku qarparinaykupaq;</i>	para regar nuestra chacra;
<i>chay nispan, nuqaykuwan kuchka</i>	por eso junto a nosotros
<i>kay miski aqachata ukyariy</i>	toma esta dulce chichita
<i>kay quintochatapas hachuriy</i>	y mastica esta hojita de coca. ⁵

Es notoria la línea significativa de esta expresión metafórica: El *ñawpaq pukyucha* inmediatamente nos recuerda su condición de *ñawpa pukyū* (puquio ancestral); lugar que refiere la fuente de agua, la misma que nos proporciona los *apukuna* o dioses montaña, en cuya profundidad viven nuestros ancestros. Estas fuentes de agua o manantiales siempre han estado al servicio de los *runas*, dada las formaciones y condiciones geomorfológicas de Circa aún mantienen la característica de ser depósitos de las aguas y principio de vida, por lo tanto, en el pensamiento de los *runas* quechuas, el manantial es factor imprescindible de su existencia.

⁵ Recopilado en la comunidad Yaka



En el segundo verso aparece una expresión metafórica “*Urqukunap wiqin waqaychaq*”, la misma que refiere al deshielo de los nevados con los cuales se van formando los manantiales. El *runa* quechuahablante hace referencia analógica, como asignándole afecto humano a los nevados, como si los deshielos serían lágrimas de las cordilleras. Pero además cómo se presenta una doble significación metafórica “*Urqukunapa wiqin waqaychaq*”. El manantial además de contener una profunda significación asociada a las generaciones pasadas, cuyas lágrimas ahora servirán el crecimiento del maíz “*Qanmanmi asuykamuykiku kawsay quykuwanaykikupaq*”.

En el imaginario colectivo, las lágrimas de los dioses montaña (hielo) van deslizándose poco a poco con el calor del *Inti Tayta*, para luego sumergirse entre sus quebradas y laderas formándose los manantiales, los mismos que adquieren connotaciones míticas. En la mitología andina el *rit'i urqu* (nevado), representa a la deidad masculina que engendra a la *Pachamama* a través del elemento líquido *yaku-unu* (agua), representa a su semen, y como resultado de esta relación sexual nace el maíz. Resaltan entonces dos términos cruciales que contienen el sentido metafórico: *Wiqi* (lágrima) y *pukyu* (manantial); el primero que connota al deshielo del nevado, y el segundo término refiere a lugar donde se deposita esos deshielos.

Este texto además de apelar a la naturaleza eterna de los manantiales y nevados, refiere a la necesidad de compartir los elementos simbólicos del *tinkay* (coca y chicha); de allí la expresión: “*Kay kukachata hachuriy / kay miski aqachata malliriy*”. La referencia es clara, humaniza el nevado y el manantial, atribuyéndoles ciertas necesidades de sed y hambre. Al fin y al cabo así es el pensamiento andino, que considera a la naturaleza como si fueren también runas. Veamos el siguiente texto:



TW (21)

<i>Ñuqan hamuchkani</i>	Yo estoy viniendo
<i>taytay Wamani urqu</i>	padre cerro <i>Wamani</i> ,
<i>illapaq qapariyninta</i>	para que revientes con tu poder
<i>atipayniykiwan tuqyarichinaykipaq,</i>	el grito del relámpago,
<i>samayniykiwan</i>	para que con tu aliento
<i>para wayra chayaykamunanpaq,</i>	sueltes el viento de la lluvia,
<i>hina kaqtiinmi taytallay</i>	así padre mío
<i>ima mikhuypas allinta wiñarinqa.</i>	las plantas producirán bien. ⁶

El sentido metafórico del texto refiere al poder del *Wamani urqu*, a la influencia de este *apu* para el surgimiento del relámpago y la lluvia. “*Illapaq qapariyninta tuqyarichimunaykipaq*”, refiere con claridad a la influencia del *apu Wamani* sobre el relámpago y consiguientemente la llegada de la lluvia “*para wayra chayaykamunanpaq*”. Es frecuente tal apelación a los cerros o *apus* locales durante los actos del *tinkaywankay* en las comunidades del distrito de Circa, sobre todo cuando hay ausencia de lluvia, los pobladores suelen realizar pagos a las montañas.

Tres nociones metafóricas sugen a partir del texto anterior: primero la influencia en términos de poder del *Wamani urqu*; segundo, la presencia del relámpago y la lluvia; y tercero, el crecimiento de los sembríos. Los tres ítems metafóricos aparecen correlativamente expresados en este texto recopilado, el último determinado por el segundo y este influenciado por el primero.

⁶ Recopilado en la comunidad Yaka.



Los sufijos ri - chi - na (*tuqyarichinaykipaq*) y mu - na (*kachaykamunaykipaq*) son los marcadores de tal influencia (poder) del *Wamani urqu* sobre la lluvia y el relámpago. Esta apelación del sujeto del discurso es recurrente en las realizaciones del *tinkaywankay*. Analicemos este otro texto:

TW (22)

<i>¡Wiñay kawsaq Aya urqu!</i>	¡Eterno Aya urqu!
<i>kay llankay punchawpin</i>	en este día de trabajo
<i>aqachata haywarimuykiku.</i>	te brindamos esta chichita.
<i>Qaññayá ch'uya yakuchanchikwan</i>	con tus agua puras
<i>saramamaq ch'akiyninta</i>	sosiega la sed
<i>thasnuykapuwankiku</i>	de nuestra madre maíz,
<i>amayá kay charqa sara</i>	y no permitas nunca
<i>ch'akiymanta wañuchunchu.</i>	que nuestro maizal se muera.

Voz de Vicente Córdova (ver: TW 50. Cap. III, p. 140).

Los cuatro lexemas iniciales del texto citado "*Wiñay kawsaq Aya urqu*". refieren las dimensiones de tiempo y espacio: por un lado, al tiempo indefinido y reminiscencia del pasado grandioso que a la vez es futuro (*wiñay kawsaq*); por otro lado, el espacio donde moran los runas ancestrales, teniendo en cuenta que *Aya* (antepasado) y *urqu* (montaña) son categorías del episteme andino. En TW (22), "*Sara mamaq ch'akiyninta / thasnuykapuwanki*", es una expresión metafórica que designa la necesidad de regar el maizal sembrado. La chacra ya sembrada requiere de la fuente de agua para la germinación de las plantas. El espíritu del maíz tiene sed, es como los *runas*, tiene sed



y hambre; si no satisface sus necesidades se enferma y muere. Esta es pues, una lógica natural del hombre andino.

En los dos últimos versos hay un pedido “*Amayá kay sara chaqra / chakiymanta wañuchunchu*”, connota el peligro en el que se encuentra el maizal a falta de agua. La imploración entonces va dirigida para salvaguardar o proteger lo sembrado; se invoca al *Apu* local *Aya Urqu* para que interceda en los casos de sequía. Cuando hay ausencia de lluvia, los pobladores de los *ayllus*, llevando candelabros, mecheros y velas encendidas, caminan por todo el pueblo, precedidos por los niños, para implorar a voz en cuello a los *Apus* que venga la lluvia. Son los niños (dicen por su inocencia) quienes encabezan este acto de imploración a las deidades locales.

TW (23)

<i>¡Apu Qachawana!, ¡Apu Suparawra!</i>	<i>¡Apu Qachawana!, ¡Apu Suparawra!</i>
<i>miski yawarniykichista</i>	vuestra dulce sangre
<i>lliw llaqta runakuna ukyarisaqku</i>	todos los hombre beberemos
<i>qankunahina</i>	para que como ustedes
<i>wiñay kawsayniyuq kanaykupaq,</i>	seamos eternos,
<i>kukachatapas hachurisaqku</i>	también coquita masticaremos
<i>mana yarqasqa purinaykupaq.</i>	para no tener hambre. ⁷

En TW (23) se invoca a los *Apus*. Los lexemas *miski* y *yawar* de la expresión metafórica “*Miski yawarniykichista*” la identificación con la chicha y se designa con características humanas a las montañas *Qachawana* y *Suparawra*. Para los *runas* y *ayllus* de las comunidades de Circa la chicha es el brebaje principal y por ser brebaje

⁷ Recopilado en la comunidad Yaka.



hecho de maíz y ser incorporado en los rituales agrícolas como una bebida sagrada. En los versos “*Qankunahina / wiñay kawsayniyuq kanaykupaq*”, por una parte se reconoce la eternidad de las montañas tutelares; y por otra parte, se invoca para tener una vida duradera a partir de la ingesta de la chicha “*wiñay kawsaymuyaq*”, considerando que sus propiedades curativas influyen en la conservación de la salud.

La estructura morfológica del texto presenta por una parte, la contraposición de *qankuna* (ustedes) y el *nuqayku* (nosotros): *yawarniykichista / ukyarisaqku; qankunahina / kanaykupaq*. Asimismo, es relevante la presencia del espíritu colectivo que se muestra en casi todo el texto: *Ukyarisaqku, kanaykupaq, hachurisaqku, purinjaykupaq*. La coca, como sustento de vida y alimento que mengua el hambre “*Kukachatapas hachurisaqku / mana yarqasqa purinaykupaq*”, está vinculado a la existencia del hombre andino. La coca como vínculo comunicativo establece el nexo entre *apus* y *runas*.

TW (24)

<i>¡Inti tayta!, hatun apu,</i>	<i>¡Padre sol!, gran señor</i>
<i>quri raphraykiwan</i>	<i>con tus alas doradas</i>
<i>chaqraykuta kanchariykuy.</i>	<i>ilumina nuestro maizal.</i>

(ver: TW 60, Cap. III, p. 148).

“*Inti tayta, hatun Apu*”, frase ritual de saludo al inicio del ritual *tinkay*. El Sol, factor imprescindible en la existencia de los seres es considerado por los runas del distrito de Circa como un padre, protector de los sembríos; razón por la que es elevado a la categoría de deidad. “*Quri rapahraykiwan*”, una metáfora que magnifica atributos del sol, cuya iluminación es comparada con uno de los metales (oro). *Raphra* y *k'anchariy*



(alas y luz) que indican movimiento infinito y el origen de la vida; pero también designa protección de los sembríos “*chaqraykuta k'anchariykuy*”.

TW (25)

<i>Urqukunag sunqunpin</i>	En el corazón de las montañas
<i>ñawpakuna samachkanku;</i>	viven nuestros antepasados;
<i>huk punchawmi hatarimunqaku</i>	algún día resurgirán
<i>nuqanchiswan kuchka</i>	para que junto a nosotros
<i>allpa ruruchinapaq .</i>	se pueda producir la tierra.

Recopilado en la comunidad Yaka (ver: M 12, Cap. I, p. 64).

Inicia el texto con un enunciado metafórico clásico del discurso quechua “*Urqukunag sunqunpi*”. En el pensamiento runa del distrito de Circa, los nevados y las montañas, cobijan a nuestros ancestros, a nuestros *ñawpakuna*. Esta idea está anexada a la misma historia social de los pueblos del Ande, cuyos habitantes moran en las cordilleras, cerros y lagunas y que algún día volverán a compartir sus alegrías y tristeza y algún día verán cómo los mistis llegarán a su fin y se iniciará una nueva edad y la nueva vida de justicia para todos. No están muertos (*samachkanku*) y viven aguardando el tiempo.

La expresión metafórica “*Ñawpa runakuna samachkanku*”, designa lo imperecedero del mundo andino. De acuerdo a la mitología andina, estos *ñawpa runakuna* / antepasados que permanecen en la profundidad de las cordilleras lagunas y manantiales, renacerán y volverán a estar junto a los *runas*. Esta idea del eterno retorno no es sino la referencia al tiempo pasado y futuro cíclico del *Pacha*.



En TW (23) sobresale la mito andino del eterno retorno “*Huk punchawmi hatarimunqaku*”. Esa esperanza que ha de reivindicar a los que siempre fueron menospreciados y soslayados. Esta categoría andina puesta de manifiesto en el *tinkaywankay* como esperanza del eterno retorno, reflejo de la misma situación de postergación y marginación en la cual se encuentran los campesinos del Ande.

2.4.2. Símbolos quechuas

Los símbolos en el mundo andino adquieren una dimensión magicorealista y establecen pautas de convivencia social y son puntos de referencia conductual para los *ayllukuna*. La dimensión magicorealista del símbolo consiste en establecer ese vínculo entre los dos campos del pensamiento andino: lo subjetivo y lo objetivo. Ese sentido mágico del símbolo que refiere a los seres provistos de vitalidad, por cuya razón son motivo de reverencia. Ese sentido realista del símbolo como factor decisivo en los sembríos, por cuya razón son motivo de invocación.

La poética del *tinkaywankay* está impregnada de un conjunto de símbolos estrechamente vinculados al proceso agrícola. Esto a su vez se asocia al mito y la vida misma. La feminización de la *Pachamama*, la masculinización y humanización de los nevados, lagos, ríos, arco iris, etc., constituyen uno de rasgos propios de la simbología andina en las comunidades del distrito de Circa. Es también necesario precisar que en el *tinkaywankay* confluyen un conjunto de símbolos interdependientes entre sí. Citamos entre estos principales elementos simbólicos: *sara* (maíz), *aqá* (chicha), *Pachamama* (Madre Tierra), *Apus* (dioses montaña), *kuka* (coca), *Inti* (Sol), *Killa* (Luna), *nina* (fuego), *wayta* (flor), *kuychi* (arco iris), *unu ~ yaku* (agua) *mayu* (río), *qucha* (lagos), *riti urqu* (nevado), *araqa* (papa silvestre), *paqpaka* (búho), *urpi* (paloma), *kuntur* (cóndor),

amaru (serpiente), entre otros; los mismos que constituyen los elementos simbólicos del discurso quechua *tinkaywankay*.



En el universo cultural andino el conjunto de seres que conforman la naturaleza tienen una denotación y connotación semántica.

A continuación presento un listado, en realidad una parte del conglomerado de categorías simbólicas que existe en las comunidades andinas. Aparecen en los textos recopilados en las comunidades del distrito de Circa durante la jornada del sembrío del maíz, en los *tinkaywankay*. Propongo tres niveles por su frecuente invocación que los *runas* realizan en los rituales *tinkaywankay*:

Primer nivel

Elemento simbólico	Traducción	Significación mítica	Interpretación
<i>Riti urqu</i>	Montaña cubierta de nieve	Origen del agua	Pureza, verdad
<i>Apu</i>	Montaña	Padre de los <i>runas</i>	Eternidad
<i>Pachamama</i>	Tierra	Madre de los <i>runas</i>	Fertilidad
<i>Inti</i>	Sol	Poder, sabiduría de los dioses. Yana o esposo de la Luna	Sabiduría, Guía.
<i>Sara</i>	Maíz	Hija de los dioses	Factor de existencia
<i>Agua</i>	Yaku/unu	Semen de los dioses montaña	Origen de la vida
<i>Qucha</i>	Laguna	Esposa de lo dioses montaña	Paz, reserva



Segundo nivel

Elemento simbólico	Traducción	Significación mítica	Interpretación
<i>Pakyu</i>	Manantial o manantial	Genital femenino de la Pachamama	Origen de la vida
<i>Kuka</i>	Coca	Alimento de los dioses	Vitalidad, energía
<i>Mayu</i>	Río	Vena de los dioses	Continuidad de la vida
<i>Allpa</i>	Tierra	Vientre de la Pachamama	Espacio donde crece los alimentos
<i>Kuychi</i>	Arco iris	Acto sexual entre Inti tayta y Pachamama	Buen año de cosecha. Fertilización
<i>Illapa</i>	Relámpago	Grito de alegría de los dioses	Indicador de lluvia
<i>Killa</i>	Luna	Esposa o <i>yana</i> del Inti tayta	Ternura femenina

Tercer nivel

Elemento simbólico	Traducción	Significación mítica	Interpretación
<i>Para</i>	Lluvia	Caricia de los dioses	Energía vital
<i>Phuyu</i>	Nube	<i>Pachamamaq samaynin</i> (respirar de la Madre tierra)	Origen de las lluvias
<i>Wayra</i>	Viento	Aliento de los <i>apus</i>	Energía vital
<i>Araqa</i>	Papa silvestre	Alimento de los <i>apus</i>	Vigencia del mundo andino
<i>Wamani</i>	Deidad menor	Hijo de los <i>apus</i>	Eternidad
<i>Ukhu pacha</i>	Subsuelo	Morada de los antepasados	Pasado
<i>Kay Pacha</i>	Superficie terrestre	Morada de los <i>runas</i>	Presente
<i>Hanaq Pacha</i>	Espacio sideral	Moradas de los dioses	Grandeza
<i>Ukhu Pacha</i>	Subsuelo	Morada de los ancestros	Pasado

Veamos los siguientes textos:



TW (26)

<i>¡Nuqaykun, Pachamallay!, ñuqayku</i>	¡Nosotros, <i>Pachamama!</i> , nosotros
<i>kay llaqtakunapi lliw runa,</i>	todos los hombres de este pueblo,
<i>kirisqa makiykuta mastarispa</i>	extendiendo nuestras manos heridas
<i>tukuy sunquykuwan mañakuykiku</i>	te pedimos de corazón
<i>saramama tarpusqaykuta</i>	que hagas florecer
<i>sumay sumaqta parwarichinaykipaq;</i>	nuestro maizal;
<i>hinallataqmi mamachay</i>	asimismo, madrecita
<i>kay aqacha apamusqaykuta</i>	queremos que bebas
<i>ukyarinaykita munayku.</i>	la chichita que hemos traído.

Texto recopilado (ver: TW 05, Cap. 1, p. 38).

La *Pachamama* es uno de los símbolos principales de la ritualidad *tinkaywankay*, representa el origen de la vida, y es el espacio de donde surge el maíz. Es usual tal referencia al inicio del *tinkaywankay*. En este caso el *nuqayku*, nosotros designa al colectivo *runakuna*, quienes reconocen la importancia determinante en sus vidas, por eso la consideran como a una madre, protectora de sus sembríos y vidas “*¡Nuqaykun Pachamallay!, ñuqayku*”. En la visión de la cultura andina el maíz germina y nace del vientre de la *Pachamama*, convirtiéndose en el alimento para los *runas*. Aquí está la doble significación de la *Pachamama*, *Saramama*, elevado a la categoría de madre adquiere una resignificación existencial para el hombre andino de las comunidades del distrito de Circa. La *Pachamama* está vinculada a la naturaleza afectiva de los campesinos quechuahablantes.



A manera de síntesis precisamos que uno de los ejes temáticos de la simbología poética quechua *tinkaywankay* descansa sobre la base de la categoría *Pacha* en sus formas de tiempo y espacio; siendo por lo tanto, el símbolo de mayor significación para los campesinos del ande.

TW (27)

<i>¡Pachamama!, mamallay</i>	<i>¡Pachamama!, madre mía</i>
<i>tukuy kawsaq paqarichimuq,</i>	origen de todo cuanto existe,
<i>tukuy sunquykuwanmi mañakuykiku</i>	te pedimos de todo corazón
<i>sara tarpusqayku</i>	nos ayudes a que florezca bien
<i>allinta waytarinanpaq,</i>	el maizal que hemos sembrado
<i>yanapaykuwayku mamallay</i>	ayúdanos pues madre mía
<i>sarayku achkata rururinanpaq.</i>	para que nuestro maizal produzca bien.

Texto recopilado (ver: TW 14, Cap. I, p. 63).

La *Pachamama* es el elemento simbólico de mayor reverencia en el mundo andino y representa en el *tinkaywankay* la ternura de una madre “*llanpu sunqu*”, la madre protectora de los *runakuna*; y que por esa razón muchos discursos *tinkaywankay* inician invocando a la *Madre tierra, dadora de vida*. De esta forma se establece una relación afectiva entre *Pachamama* y *runas*, ese vínculo madre-hijo, concretizado en la práctica cotidiana de los *ayllus* de Circa. Se la invoca sincera y espontáneamente, de corazón “*Tukuy sunquykuwanmi mañakuykiku*”.

Asimismo, desde el punto de vista del *runa* quechua, la *Pachamama* como componente simbólico del mundo andino, representa la feminidad capaz de generar vida “*Tukuy kawsaq paqarichimuq*” (Origen de todo lo que existe); y es el espacio donde

habitan los seres; el lugar donde crece el maíz, alimento de los hombres; de allí la significación sagrada de la *Pachamama*.



2.4.2.2. *Rit'i urqu*

TW (28)

<i>Riti urquq churin kaspaykin</i>	Siendo hijo del nevado
<i>kapuli ñawichaykipas</i>	tus ojitos de capulí
<i>munayta kancharimun.</i>	iluminan muy hermoso. ⁸

Riti urqu (nevado), en la simbología andina representa la deidad masculina que engendra a la *Pachamama* a través del líquido seminal que es el *yaku~unu*; bajo esta noción mítica se realiza el *Quyllur Riti, ritual andino al nevado* que es la ceremonia al dios montaña celebrada en el Cusco. Los participantes traen desde la misma cordillera porciones de riti (hielo), para poder dejarlos en sus chacras, en señal de cumplir con el ritual de fertilidad.

El *tinkaywankay* TW (28) refiere al maíz como hijo del *Riti urqu*. Ocurre que cuando el *tinkaq* realiza tal ceremonia, se dirige al maíz comparándolo con otro elemento simbólico, el capulí, que también es otro elemento signico (representa al *runa* andino), de manera que maíz y *runa* son considerados hijos de la *Pachamama* y *Riti urqu*. Asimismo, el TW (28) refiere por una parte a la blancura y pureza del nevado, y por otro lado, el color y la dulzura del capulí, los mismos que reflejan la naturaleza y el carácter existencial de los *runas* que viven en estas comunidades del distrito de Circa.

⁸ Voz de Crisóstomo Peralta, comunidad Yaka.



Lo prístino y lo blanco del nevado tiene una relación analógica con la sinceridad y la verdad de la personalidad del *runa*.

2.4.2.3. Sara

W (04)

<i>Uwina sara, paraqay sara</i>	Maíz amarillo, maíz blanco,
<i>ama ashkata waytankichu</i>	no florezcas tanto
<i>ashkata waytaqtiyki</i>	si floreces mucho
<i>llamichu apasunkima,</i>	llameros te han llevar.

Wankay cantado por mujeres durante en *sara tarpuy*. (ver: W 02, Cap. I, p. 28).

El fragmento de este *wankay* aparece interpretado por las mujeres en los interines de la siembra del maíz, como uno de los elementos simbólico más importantes en los territorios andinos de Circa. El primer verso evoca al Sol y la Luna, una clasificación dual que surge por la connotación binomial propia del mundo andino: “*uwina sara y paraqay sara*”; de esta manera, se puede encontrar una doble dimensión simbólica en los discursos poéticos *tinkaywankay*.

El maíz es para el hombre andino la razón de su existencia; de allí que le considera como a su madre, esa madre de quien se apiada cuando se realiza el *sara tarpuy*, y con mucho pesar los runas de Circa reconocen hacerle padecer en los surcos quemantes de la tierra “*Ama mamallay ñakawankichu / ruphaq allpaman yaykuyuspayki*”. Esta es pues, una actitud de identificación plena con el maíz, con este



ser que le da existencia, es un acto de reciprocidad y reconocimiento de profunda significación.

Se puede apreciar la complementariedad simbólica entre el maíz y la *Pachamama*, ambas categorizadas como elementos simbólicos de enorme significación para el hombre andino.

TW (29)

“*¡Willka sara, mamallay!,
mamaykun riki kanki.*

¡Maíz sagrado, madre mía!
eres pues nuestra madre.

TW (68)

Acabamos de apreciar un texto donde se reconoce la naturaleza sagrada y maternal del maíz “*Willka sara, mamallay, mamaykun riki kanki*”. En los rituales agrícolas del *sara tarpuy*, el maíz es el principal objeto de ritualización, de allí que surge en el discurso *tinkaywankay* expresiones de afecto hacia el maíz.

2.4.2.4. Circa llaqtakunapi apukuna

TW (30)

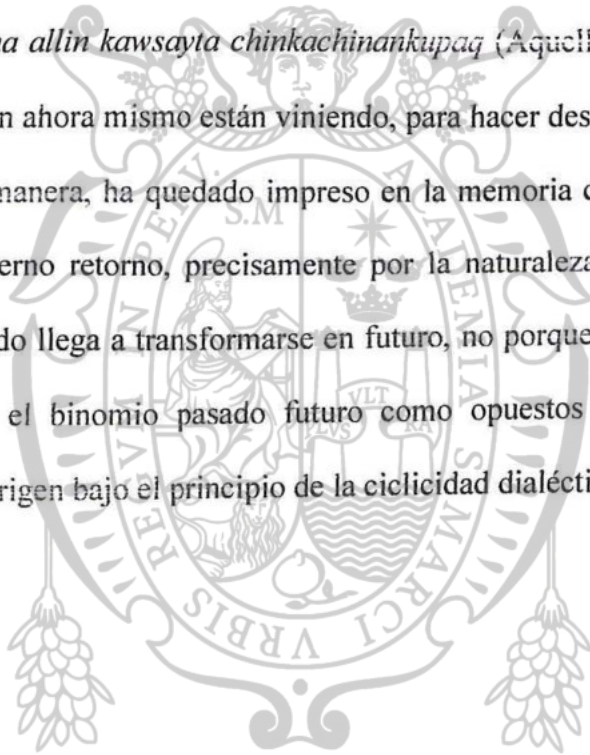
*¡Circa llaqtakunapi
wiñay kawsaq apukuna!*

¡Apus eternos!
de los pueblos de Circa!

(M 15)



El sistema cultural andino en las comunidades del distrito de Circa descansa sobre la base de las deidades tutelares. En efecto, los apus locales siempre han existido en el pensamiento de los pobladores: la gente de Circa se relaciona con los apus “*wiñay kawsaq apukuna*” (Dioses eternos), otorgándoseles el carácter de eternidad. La representación simbólica de los *apus* o deidades tutelares radica en que constituyen el nexo entre el pasado y el futuro. En el pensamiento mítico de los *runakuna* y en la naturaleza cíclica del tiempo andino, las generaciones pasadas, principalmente las prehispánicas, viven en la profundidad de las montañas, decidiendo el advenimiento de tiempos nuevos “*Sunquykichis ukhupi samaq runakuna kunanpuni huñunakuchkanku, kay pachapi lliw mana allin kawsayta chinkachinankupaq* (Aquellos que descansan en vuestro corazón vienen ahora mismo están viniendo, para hacer desaparecer todo cuanto mal existe). De esta manera, ha quedado impreso en la memoria colectiva del hombre andino la idea del eterno retorno, precisamente por la naturaleza cíclica del tiempo, según el cual, el pasado llega a transformarse en futuro, no porque es una fatalidad del destino, sino porque el binomio pasado futuro como opuestos complementarios y necesarios entre sí, se rigen bajo el principio de la ciclicidad dialéctica del tiempo.



2.4.2.5. *K'uychi*

TW (31)

¡Munay kuychi!,

willka pukyuq sunqu rurunmanta

paqarimuq sumaq wayta.

¡Hermoso arco iris!

hermosa flor

que naces del manantial sagrado.

Recopilado en la comunidad Ocobamba (ver: TW 61, Cap. III, p. 155)



En el pensamiento andino de los ayllus de Circa, *kuychi* (arco iris), representa el augurio del buen año agrícola. *Kuychi* extiende su arco entre dos entidades, por lo que representa el acto de fecundación entre *Inti Tayta* y *Pachamama*. Este hecho se produce en el punto exacto de la *Pachamama*, en su genital que en la creencia de Circa es el *pukyu*, el manantial. Si en el preciso instante en que se está realizando el *sara tarpuy* aparece el *kuychi*, entonces es augurio de buena producción. Es en ese momento que de las voces de los *runakuna* surgen las mejores expresiones poéticas “*Munay kuychi, willka pukuq sunqunmanta paqarimuq wayta*”- En este instante en que surge el arco iris, el *runa* se siente inspirado y recrea expresiones poéticas cargadas de una fuerte dosis emotiva para agradecer a los dioses en señal de reciprocidad. En la lógica de los *runas* del distrito de Circa este acto sexual debe ser motivo de saludo y pleitesía, porque se ha determinado un año de buena cosecha, no solamente para el *chaqrakuq*; sino, para todos los que han participado en el ritual del *sara tarpuy*.

En el TW (30), los *runas* manifiestan su gratitud al arco iris, en señal de reciprocidad por el advenimiento de la buena cosecha, compartiendo la bebida sagrada *aqá* en medio de una generalizada algarabía “*Malliykuy as aqachata, pukyuq sunqunta, astaway llanllarichinaykipaq*” TW (23); y de esta manera, también se afirma la relación del binomio *runa-naturaleza*.

2.4.2.6. *Yaku/unu*

TW (32)

¡Yakuchallay, unuchallay!

Saqwara quchamanta witwimuq,

¡Mi agüita, mi agüita!

que brotas del lago *Saqwara*,



<i>amaya sara tarpusqayku</i>	que el maíz sembrado
<i>chakiymanta wañuchunchu.</i>	no padezca de sed.
<i>Iphu parachallay</i>	Mi lloviecita suave
<i>chuya wiqiykiwanyá</i>	con tus lágrimas puras
<i>kay chaqrata qarpaykapuwanki</i>	me lo riegas esta chacra
<i>kawsay sara allinta paqarinanpaq</i>	para que nazca bien el maíz;
<i>chay nispan, apu riti urqu</i>	por esta razón dios montaña
<i>kay aqachata ukyaykyu</i>	sírvete esta chichita
<i>astaway miskirinaykipaq.</i>	para que tu dulzura se incremente.

Voz de Francisco Utani (ver: TW 62, Cap. III, p. 151).

Yaku~unu es otro de los símbolos principales del pensamiento andino en las comunidades del distrito de Circa, porque representa el origen y principio de vida, siendo además un factor determinante de la producción agrícola. El saludo es la primera expresión vertida cuando se realiza el *tinkay* “¡*Yakuchallay unuchallay!*”. Los sufijos *-cha-lla* como marcadores de aprecio y afecto enfatizan el respeto y admiración que se le tiene. Para los *runakuna*, el agua que procede de las lagunas, y nevados representa la sinceridad y honestidad del ser andino. En el pensamiento mítico de los runas de Circa el agua es la sangre de la *Pachamama* y de los *apus* que discurre a través de los ríos que son sus venas, en el habla popular se la identifica como la frase “*apukunaq yawarnin*” (la sangre de los cerros). El agua es ritualizado en sus diversas formas y estados (lagunas, nevados, rocío de la mañana, ríos, manantiales, nubes, etc).

El sentido de pertenencia precisado a través del sufijo *-y*, refleja la personalidad del ser andino “*Yakuchallay unuchallay*”. Este sufijo, indicador de posesivo, ratifica el vínculo de reciprocidad y complementariedad existencial entre la naturaleza y los runas;



razón por la cual comparte simbólicamente en el instante en que se realiza el acto *c'hallay* a través de chicha durante los rituales del *sara tinkay* “*kay aqachata ukyaykuy / astaway miskirinaykipaq*”.

2.4.2.7. *Achanqayra*

TW (33)

<i>¡Achanqayra wayta</i>	¡Flor de la begonia!
<i>puka tika, sumaq tika,</i>	roja flor, hermosa flor,
<i>sapay kaspaymi apakurqayki</i>	porque era soltera te llevaba
<i>nuqallay kaspaymi waytakurqayki.</i>	porque era sola me ponía.

Recopilado en la comunidad Yaka (ver: T 04, Cap. III, p. 157)

Para los runas de los ayllus de Circa, la flor de *achanqaray* (begonia), es el alimento que les conecta a los *Apus*. Los *runas* van en busca de tales flores para masticar sus tallitos con la finalidad de establecer un contacto directo con los dioses montaña y la *Pachamama*. Esta flor silvestre de variados colores (amarillos, rosados, rojos, blancos, anaranjados, etc.) es preferida para realizar las ceremonias rituales del *sara tinkay*.

En el pensamiento de los runas el *achanqayra* de color rojo representa vitalidad, energía, fuerza, coraje, entusiasmo, hermosura y vehemencia; que concuerda precisamente con la personalidad de los *maqtas* y *pasñas* (adolescentes), mientras que el color blanco representa paz, tranquilidad, sosiego, serenidad, racionalidad y madurez que corresponde a los *hatun runas* (adultos), *payas* y *machus* (abuelos). En la mitología



quechua andina de Circa la flor *achanqayra* es la manifestación de belleza de la *Pachamama* hacia el *Inti tayta* y los *apus*; en otras palabras, la *Pachamama* presenta su hermosura para la satisfacción de los dioses montaña y el Sol; mientras que los *runakuna*, hijos de la *Pachamama* toman el sumo de estas flores silvestres en señal de estar en contacto con ella. Por eso, durante la jornada agrícola de la siembra del maíz, una de las flores silvestres utilizadas para los actos ceremoniales del *tinkaywankay* será el *achanqayra*.

Al término del ritual de la siembra del maíz, las mujeres solteras colocan en el lado izquierdo de sus sombreros dichas flores rojas, en señal de soltería y aptas para el casamiento. Las mujeres casadas llevan las flores blancas al lado derecho de sus sombreros, las mujeres viudas llevan las flores rojas y blancas, y las niñas llevan consigo flores multicolores. Las flores sobrantes son enterradas en un lugar donde se sembró el maíz.

2.4.2.8. *Kuka*

TW (34)

¡Puriq masiy kukacha!

llaqtan llaqtan purispa

llakisqayta yachanki,

qanllan yachanki,

Saramamaq waytarinanta.

¡Coquita, compañera mía!

caminando por los pueblos

sabes mi tristeza,

tú nomás sabes

si florecerá el maizal.

Voz Celestino Córdova (ver: TW 74, Cap. III, p. 167).



La coca como se aprecia en el TW (33), representa para los runas quechuas del distrito de Circa, la lealtad. En todos los *ayllus* y en cada ritual está presente “*llaqtan llaqtan purispa*”; porque a través de las hojas de coca, los runas y los *apus* dialogan. La coca será la eterna compañera de los campesinos del ande “*¡Puriq masiy kukacha!*”; aplaca el hambre en tiempos de miseria, pero también, es el elemento simbólico que permite leer las situaciones venideras.

Es la coca poseedora de verdad, augurios y presagios “*qanllan yachanki*”, conoce la fatalidad o buenaventura de los runas, ella sabe del *runa* “*llakisqayta yachanki*”. El hombre andino tiene fe en los designios de la coca porque a través de ella puede prevenir situaciones favorables o desfavorables “*qanllan yachanki saramamaq waytarinanta*”; algo así como los ojos del futuro en el rostro del presente, a través del cual se retrotrae situaciones del pasado y del porvenir.

Desde el primer verso, el texto refiere al principio de complementariedad “*Puriq masiy kukacha*”. Tal expresión evidencia la dependencia del *runa* respecto de la coca, y es ella, la que mantiene una situación de lealtad con el hombre “*Llaqtan llaqtan purispa/llakisqayta yachanki*”.

Como símbolo, la coca implica un conjunto de marcadores referenciales que se aprecia en los sufijos *-cha-y-nki*. El sufijo *cha*, que en la estructura lingüística quechua connota aprecio, es un marcador recurrente en el discursos de los runas “*Puriq masiy kukacha*”. Asimismo, es relevante la presencia de los sufijos *-y – nki* (indicadores de primera y segunda persona respectivamente), los mismos que estando en oposición necesaria especifican la naturaleza simbólica en la relación *runa-coca*.



2.4.2.9. Tarwi

TW (35)

<i>¡Yana ñawi warma!</i>	¡Niño de ojos negros!
<i>qaññayá haya samayniykiwan</i>	con tu aliento ácido
<i>ima millaymantapas</i>	ayúdanos a espantar
<i>saramamaykuta amachaysiwankiku.</i>	todo mal de nuestro maizal.

Recopilado en la comunidad Yaka (ver: TW 72, Cap. III, p. 167)

El *tarwi* es sembrado en los alrededores de la chacra para que con su olor penetrante no deje que ingresen bichos, enfermedades, insectos y aves. Precisamente tiene la apariencia de tener *yana ñawi* (ojo negro); por lo que representa al *warma*, al niño, se asemeja a ese niño que espanta a las aves del maizal. *Tarwi* como símbolo, representa al *warma* (niño): “*yana ñawi warma*”, Y es el *tarwi*, aquel que protege de todos los males al maizal, para su normal crecimiento. Allí radica la importancia de la sabiduría andina, en precisar la función protectora que cumple el *tarwi* durante el crecimiento del maizal “*qaññayá haya samayniykiwan ima millaymanta kay saramamanchiykuta amachaykapuwayku*” (con tu aliento protege nuestro maizal). Como símbolo el hablante se ha dirigido con ternura y reverencia. El *nuqa* y el *qan*, guardan una relación de complementariedad, esto se reconoce a través del morfema *wa* (me-1ra persona) y el sufijo *-yki* (de 2da persona) en la palabra *amachaysiwanki* (me ayudas de proteger). Lo mismo ocurre con los sufijos *nchis* (primera persona) y *nki* (2da persona) que refieren al sentido de complementariedad y que refuerza el sentido del discurso.



2.4.2.10. Araqa

T (03)

<i>Araqachata pallapakuspa riqsiyqarki</i>	Recogiendo <i>araqa</i> te conocí
<i>araqachata huñupakuspa uywasqayki</i>	recogiendo <i>araqa</i> te criaré,
<i>Araqa, purun araqacha</i>	papita silvestre
<i>apukunaq mikhunan</i>	alimento de los dioses
<i>Killaq sunquchan.</i>	corazoncito de la Luna.

Cantado por Julián Sarmiento (ver: T 07, Cap. III, p. 170)

Según la tradición oral los Apus convirtieron las piedras en papa, habiéndose registrado muchos años de sequía, para que los runas se alimenten. Esta es una de las razones por qué este tubérculo nativo es motivo de ritualidad durante los actos del *tinkay*. En el acervo cultural de los runas del distrito de Circa, la *araqa*, la papa silvestre representa la expresión de afecto de los dioses hacia los *runas*.

El TW (03) es una canción entonada generalmente por los *maqta*s al término de la siembra del maíz, cuando se encuentran en trances de enamoramiento: “*Araqachata pallapakuspaymi riqsirqayki, araqachata huñupakuspaymi uywasqayki*”; el verbo *riqsirqayki*, indica que el *maqta* ha conocido a la *pasña* recogiendo la papa; y el verbo *uywasqayki*, precisa en el carácter simbólico de la *araqa*, porque el *maqta* le alimentará a la *pasña* cosechando papa silvestre.



2.4.2.11. Pukyu

TW (36)

*¡Wiñay kawsaq ñawpa pukyu!,
 riti urqupa wiqin waqaychaq,
 qanmanmi asuykamuykiku
 kawsay quykuwanaykikupaq;
 chuya unuchata quykuwayku,
 as yakuchata rakiyuwayku
 chaqrakuna allin rururinapaq.*

¡Eterno puquio ancestral!,
 que aguardas lágrimas del nevado,
 a ti nos asomamos
 para que nos des vida;
 danos aguita pura,
 repártanos un poquito de aguita
 para que crezcan bien los maizales.

Voz de Noé Córdova (ver: TW 65, Cap. III, p. 155).

Los manantiales como símbolo representan la fuente de vida para los *runakuna* (v. 4). En la tradición oral de estas comunidades los manantiales son lugares de donde nacieron los *ñawpa runas*, los antepasados; por eso se dice: “*ñawpakunaqa pukyukunamantan paqarimurqaku*” (los antiguos hombres nacieron de los puquiales). De esta manera surge el hecho de considerar a los manantiales como lugares de profundo respeto, porque de allí proviene la vida; razón por la cual los puquiales son conocidos como *paqarinas*. Esto explica el sentido mítico del manantial, el mismo que para los runas del ande adquiere una noción y categoría sagrada.

Generalmente el discurso poético *tinkaywankay* inicia enfatizando el sentido mítico de las deidades que inciden en el proceso productivo. Bajo esta premisa podemos ver cómo en este texto se hace referencia a la existencia milenaria de los manantiales “*Wiñay kawsaq ñawpa pukyu*”.



Los manantiales son el origen de la vida (*kawsay*); de allí que, los runas realizan rituales de agradecimiento o pagos en todos los lugares de donde brota el agua, para solicitarle ayude el crecimiento de cultivos “*As yakuchata rakiykuwayku, chaqraku allinta rururinanpaq*”.

2.4.2.12. Aqa

TW (37)

<i>¡Apu Saqwara, kamaqniyku!</i>	<i>¡Apu Saqwara, creador nuestro!</i>
<i>sunquykuta makiykupi hapispa</i>	con el corazón en la mano
<i>kay aqachata haywariykiku,</i>	te brindamos esta chichita,
<i>ukyaykuyá taytallay, kamaqllay.</i>	bebe pues padre, hacedor nuestro.
<i>Qan Apuyku kaspaykin</i>	Tú que eres nuestro <i>Apu</i>
<i>kay sara chaqra tarpusqaykuta</i>	el maíz que hemos sembrado
<i>qawariysiwan kiku,</i>	nos ayudas a proteger,
<i>maliykuyá taytallay</i>	prueba pues padre mío
<i>yawarniykiwan aqa ruwasqaykuta.</i>	a chicha que hicimos de tu sangre. ⁹

En el mundo simbólico de las comunidades campesinas del distrito de Circa, este brebaje preparado a base de maíz germinado permite el contacto con los dioses, con quienes los runas establecen una comunicación de reverencia y reciprocidad. *Aqa*, la chicha, representa el medio por el cual se establece la comunicación entre apus y runakuna. Hay que recordar que *sara* es hija de los apus y la *Pachamama*. Del maíz se

⁹ Voz de Jazmín Urquiza, comunidad Ankaqway.



elabora la chicha, alimento de los *runakuna*. Esta doble connotación sónica de la *aqqa* o *chicha* permite precisar la naturaleza sagrada de este brebaje.

En la lógica y pensamiento de los runas quechua de los *ayllus* de Circa, el *aqqa* y *yaku* tienen una significación mítica, de allí el carácter sagrado de los mismos. Para los quechuahablantes del Ande, el agua es la sangre de los dioses representado a través de las cordilleras y nevados; es más representa también el elemento seminal de los dioses montaña, el mismo que en contacto con la *Pachamama* genera un nuevo ser, el maíz. Con el maíz, que es el hijo de la madre tierra y el agua o la sangre de los cerros” se elabora la chicha. Allí radica el carácter sagrado de este brebaje. De esta manera los runas demuestran su afecto a los dioses cuando *ch'allan* con *aqqa* y expresan sentimientos de respeto a los seres que posibilitan su existencia: le ofrecen con cariño a quien es dador de vida “*Kay aqachata haywariykiku / ukyaykuyá taytallay, kamaqllay*”. El texto citado contiene los principios andinos de reciprocidad, dualidad y complementariedad. Los *runas* y *aqqa*, la *Pachamama* y dioses montaña, el maíz y la chicha, el maíz y la *Pachamama*, los mismos que en permanente interacción cíclica se reciprocán y se complementan.

2.4.2.13. *Qucha*

TW (38)

¡Maramara qucha!, mamallay

ñawpa runakunaq wasin.

¡Laguna Maramara!, madre mía

morada de los antepasados.

Voz de Noé Córdova (ver: TW 65, Cap. III, p. 154).

La noción mítica del hombre andino descansa sobre el enfoque cíclico del tiempo; según la cual, las lagunas cobijan a las civilizaciones prehispánicas. La laguna



Maramara es la morada de nuestros ancestros, ellos controlan el agua: “*Maramara Qucha mamallay, ñawpa runakunaq wasin*”; por eso se la ve como una madre. Se les implora para que las sementeras no se sequen y para que no desaparezca el maíz. Circunda en el habla popular quechua la expresión “*Maramara quchamantan ñawpakunaqa paqarimurqaku*” (De la laguna *Maramara* aparecieron los antepasados). Según esta premisa, las lagunas y nevados aparecen como símbolos que representan la vida, y el sentido femenino y masculino respectivamente; porque allí viven los *runas* antiguos, ellos son quienes regulan el agua para el crecimiento de las plantas y sus alimentos.

Hasta esta parte he abordado la poética *tinkaywankay* precisando los principios del mundo andino (reciprocidad, dualidad y complementariedad) como un conjunto interrelacionado y una cuestión inherente al ser y pensar de los *runakuna*. Luego he pasado a analizar las características fundamentales de este tipo de expresión cultural, bajo los parámetros de la racionalidad andina. Finalmente, he precisado a partir de los textos recopilados la naturaleza metafórica y simbólica del *tinkaywankay*, estableciendo el nexo entre este hablar quechua y el campo semántico de las metáforas y símbolos; de manera tal, que podamos aproximarnos a comprender la naturaleza del discurso poético motivo de esta investigación.

2.5. SECUENCIA POÉTICA DEL *TINKAYWANKAY*

El discurso poético *tinkaywankay* presenta una estructura que refleja su naturaleza raigal del mundo andino. En los diversos textos recopilados se podrá apreciar la presencia de una construcción poética que obedece al pensamiento de los *runas*, insertada como



sentido y en una lógica de secuencialidad. Esta comprende *qallariy*, *chawpi tinkay* y *tukupay*. El *tinkaywankay*, no presenta una estructura clásica (ritmo y métrica), es ante todo y sobre una construcción poética basada en el sentido. Como ha estudiado Bruce Mannheim (2003), Gonzalo Espino, afirma que “Las lenguas aglutinantes como el quechua o el aymara no tienen que ver con la métrica y la rima, sino con la construcción de sentidos” (2007: 170). Precisamente durante el ritual de la siembra del maíz, los quechuahablantes dejan fluir un discurso poético de manera espontánea como estructura poética tradicional.

La estructura poética *tinkaywankay* como se ha precisado, pone en relieve tres etapas o momentos: *qallariy* (inicio), *chawpi tinkay* (desarrollo) y *tukupay* (final). Los tres pasos del ritual pertenecen a la memoria colectiva; por ello, se insertan como un esquema mental en los runas. Veamos entonces esta secuencia.

2.5.1. *Qallariy*

Qallariy se caracteriza por el saludo de respeto a los Apus y por la identificación afectiva que da apertura a la comunicación entre la naturaleza y el hombre andino, la comunicación entre los *runakuna* y deidades locales. En esta parte las expresiones poéticas son de tono intenso, emitidas con ímpetu, como queriendo motivar a los presentes, son frases pronunciadas con énfasis. He aquí algunas expresiones del *qallariy*:

<i>¡Apu Saqwara, kamaqniyku!</i>	<i>¡Apu Saqwara, creador nuestro!</i> TW (36)
<i>¡Ñakaywalqa, hatun Apu!</i>	<i>¡Ñakaywalqa, gran Señor!</i> TW (51)
<i>¡Inti Tayta!, hatun apu,</i>	<i>¡Padre Sol!, gran señor.</i> TW (58)



Es el momento en el cual se efectúa el saludo reverencial a las deidades locales (*Pachamama, Riti urqu, Inti, Killa, Qucha, Pukyu, Illapa*, etc). Es la instancia de comunicación entre *runas* y dioses montaña. Predomina en esta fase del discurso las expresiones poéticas con sentido enfático

Esta parte inicial del *tinkaywankay*, generalmente se realiza pronunciando con énfasis, haciendo que la entonación sea imperativa. Es una forma motivadora que da matiz poético al discurso. Pero al mismo tiempo este primer verso establece la relación deidad-*runa*. Así, el hablante poético se dirige con reverencia profunda, utiliza en el contexto la enunciación formas que nominan con palabras, incluso sufijan (*llay-cha-*).

2.5.2. *Chawpi tinkay*

Chawpi tinkay, consiste en la invocación a los dioses locales, a quienes se les solicita (*mañakuy*) la dotación de agua para regadío y protección del maizal y los animales. Los *runas* imploran la intervención de todos los apus locales para el nacimiento-germinación-crecimiento del maíz. Veamos algunas de las expresiones del *chawpi tinkay*:

Qanmanmi asuykamuykiku
kawsay quykuwanaykikupaq

A ti nos asomamos
para que nos des vida

(TW 35)

Qaññayá chuya unuykiwan
saraykuq ch'akiyninta
thasnuykapuwanki.

Con tus agua puras
sosiega la sed
de nuestro maizal.

TW (22)



El *chawpi tinkay* constituye una de las instancias del *tinkaywankay* en la que el *runa* plantea su pedido por el bienestar de todos. El marcador del nosotros exclusivo – *yku-nku* no dejan de estar presente en cada expresión (*chaqrayku, tarpusqaykuta, asuykamuykiku, ruruykapuwankiku, kaqtiykichismi, tarpusqayku, thasmuykapuwanki*); de esta manera en la relación hombre deidades se aproxima y consolida. Es el momento en el cual se implora ayuda y protección a las deidades locales, para que la tierra produzca bien, para que los factores de la producción (aluviones, heladas, granizo, plagas y enfermedades) no afecten a los sembríos de maíz. En esta estación del ritual surgen expresiones poéticas de profunda significación.

Tales invocaciones son dirigidas a las lagunas, a los nevados, a las montañas, a los manantiales, al arco iris, al Sol, a la Luna, a la *Pachamama*, al relámpago, etc. Con el *mañakuy* se le pide que el maíz no muera y los runas sean protegidos, para que llueva y los sembríos no se sequen, para que sea un buen año de cosecha y la población no padezca hambre. En esta línea de invocación es recurrente el sentido de humanización, porque se les considera parte del *ayllu*. Esta constante apelación a la bondad de las deidades es la característica inherente a la tradición cultural del mundo andino, donde los *runas* y la naturaleza están en permanente relación y constante acto de reciprocidad.

2.5.3. *Tukupay*

Tukupay, es el momento final en los *tinkaywankay*. Aborda los temas de compartir, agradecer y reciprocitar; en el que se ofrenda y brinda la bebida sagrada (chicha) y la coca, en señal de reciprocidad por los beneficios recibidos de la naturaleza, la misma que influye en la existencia de los runakuna. El gesto simbólico de comunicación entre



los runas y apus locales se concretiza a través del *ch'allay*. Se rocía con el dedo índice gotas de chicha, expresando simbólicamente el hecho de compartir el brebaje con las deidades andinas. Allí van expresiones que corresponden al *tukupay*:

<i>Chay nispan mamallay</i>	Por ello madre mía,
<i>kay aqa mallirinaykita munayku</i>	queremos que pruebes esta chicha
<i>astaway miskiyarinaykipaq.</i>	para que incremente tu dulzura.

TW (42)

<i>Hinallataqmi mamachay</i>	Asimismo, madrecita
<i>kay aqacha apamusqaykuta</i>	queremos que bebas
<i>ukyarinaykita munayku.</i>	la chichita que hemos traído.

TW (26)

Los *runakuna* que intervienen en el *tinkaywankay* construyen discursos con su propio repertorio vocabular, poniendo en juego todas sus potencialidades y capacidad expresiva y creativa, teniendo en cuenta que se encuentran en un *atipanakuy*, en una competencia, por cuyo esfuerzo podría ser nominado como el *tinkachiq* en una próxima jornada de *sara tarpuy*. Generalmente de cada jornada de la siembra del maíz se elige un *tinkachiq* para las otras ocasiones de trabajo en la que se realiza el *tinkay*.

En los siguientes textos recopilados vamos a poder apreciar los tres momentos de la estructura poética encontrada en el *tinkaywankay* (*qallariy*, *chawpi tinkay* y *tukupay*).

Las expresiones en esta parte final del discurso refieren al hecho de agradecer y compartir con los dioses montaña. En esta parte del discurso los runas que realizan el *tinkay*, comparten la chicha y la hoja y realizan el *challay*. El *challay* consiste en el acto de rociar con el dedo índice gotas de chicha, mirando en dirección al objeto de



agradecimiento (dios montaña, laguna, manantial, Sol, Luna, etc). El acto de rociar gotas de chicha sobre la tierra o esparcir hojas de coca partidas sobre la *Pachamama* expresa simbólicamente cómo el *runa* de Circa comparte lo que tiene con las deidades locales, y resulta un gesto de agradecimiento a los factores que hacen posible la producción (montañas, manantiales, cerros, Sol, Luna, lagos, ríos, manantiales, entre otros).

La voz de los runas manifestada en quechua es fraterna y solidaria; se expresa con profundo agradecimiento a todo cuanto medio posibilita el cumplimiento de la jornada del *sara tarpuy*:

TW (39)

<i>¡Ancha munasqay Pachamamallay!</i>	Apreciada <i>Pachamama</i> !	} <i>Qallariy</i>
<i>sunqu ruruykipin</i>	en la profundidad de tu corazón	
<i>sarata tarpurquyku</i>	hemos sembrado el maíz	} <i>Chawpi tinkay</i>
<i>wawaykurayku;</i>	por nuestros hijos;	
<i>qanmi mamayku kaspá</i>	porque eres nuestra madre	
<i>mana muchuypichu kawsachiwankiku;</i>	no permites que estemos de hambre;	} <i>Tukupay</i>
<i>chaymi mamallay</i>	por eso madre mía	
<i>kusi sunquykupa sutin</i>	en nombre de nuestra alegría	
<i>kay aqachata ukyariy.</i>	bebe esta chichita. ¹⁰	

La estructura de forma presenta las tres instancias del discurso poético *tinkaywankay*: *qallariy* (v.1), el *chawpi tinkay* (v. 2- 6) y *tukupay* (v. 7-9). En cuanto al contenido, hay una apelación a la *Pachamama* como ser dadora de vida, donde crece el

¹⁰ Recopilado en la comunidad Yaka.



maíz “*sunqu ruruykipin*” para el alimento de la humanidad. La vida de los *runakuna* depende de los beneficios que otorga la Madre Tierra. Se puede entonces precisar que en el binomio tierra-maíz, *runa- maíz, Pachamama-runá*, se expresa el pensamiento y la lógica andina.

TW (40)

<i>¡Wiñay kawsaq ñawpa pukhyu!</i>	¡Eterno puquio ancestral!	} <i>Qallariy</i>
<i>riti urqupa wiqin waqaychaq,</i>	que aguardas lágrimas de la montaña,	
<i>qanmanmi asuykamuykiku</i>	a ti nos asomamos	} <i>Chawpi tinkay</i>
<i>kawsayta quykuwanaykikupaq;</i>	para que nos des la vida;	
<i>chuya umuchata quykuwayku,</i>	danos aguita pura,	
<i>as yakuchata rakiykuwayku</i>	repártanos un poquito de aguita	} <i>Tukupay</i>
<i>chaqraku allin rururinanpaq;</i>	para que crezcan bien los maizales;	
<i>chay nispan, taytallay</i>	por esta razón, padre mío	} <i>Tukupay</i>
<i>kay kukachata hachuriy</i>	mastica esta coquita	
<i>kay miski aqachatapas malliriy.</i>	también prueba esta chichita.	

Voz de Lucho Corazao (ver: TW 65, Cap. III, p. 155).

TW (41)

<i>¡Inti tayta, hatun apu!,</i>	¡Padre Sol, gran señor!	} <i>Qallapriy</i>
<i>quri raphraykiwan</i>	con tus alas doradas	
<i>chaqraykuta kanchariykuy;</i>	ilumina nuestro maizal;	} <i>Chawpi tinkay</i>
<i>sipaskunaq llanpu makinmi</i>	las manos suaves de las jovencitas	
<i>qanrayku Inti tayta,</i>	por ti Inti tayta	
<i>kay aqata ruwarqamunku,</i>	prepararon este brebaje,	



<i>kay miski aqata</i>	sírvete esta chicha	} <i>Tukupay</i>
<i>ruphaq sunquyki thasnunanpaq.</i>	para que calme tu ardiente corazón.	

Voz de José Peralta (ver: TW 60, Cap. III, p. 148).

TW (42)

<i>¡Maramara qucha, mamallay!, ñawpa runakunaq wasin, tukuy sunquykuwan mañakuykiku ama kay sara chaqrayku chakiymanta wañunanpaq; chay nispan, mamallay kay aqa mallirinaykita munayku astaway miskiyarinaykipaq.</i>	<i>¡Laguna Maramara!, madre mía, morada de los antepasados, te pedimos de todo corazón que nuestro maizal no muera de sed; por ello, madre mía, queremos que pruebes esta chicha para que incremente tu dulzura.</i>	} <i>Qallariy</i>
		} <i>Tukupay</i>

Voz de Noé Cordova (ver: TW 64, Cap. III, p. 154).

En la memoria del *tinkaq* está insertado los tres momentos (*qallariy*, *chawpi tinkay* y *tukupay*). Nadie puede trasgredir esta forma establecida en la lógica del *runa*.

TW (43)

<i>¡Apu Tiriqmana!, chiqulluykita tuqyarichimuy para wayra chayaykamunanpaq, qapariyniykiwan para hamunanta kamarichiy kay sara chaqrapi tukuy ima tarpusqayku</i>	<i>¡Apu Tiriqmana!, haz sonar tu látigo para que venga el viento, ordena con tu grito que venga la lluvia para que todo lo sembrado en esta chacra</i>	} <i>Qallariy</i>



<i>allinta tuqyarimunapq;</i>	produzca en abundancia;	} <i>Tukupay</i>
<i>malliriy kay aqachata</i>	prueba esta chichita	
<i>yawarniykin riki.</i>	que es tu misma sangre.	

Voz de Daniel Córdova (ver: TW 49, Cap. III, p. 138).

TW (44)

<i>Yakuchallay, unuchallay,</i>	Mi agüita, mi agüita,	} <i>Qallariy</i>
<i>Saqwara quchaman witwimuq,</i>	que brotas del lago <i>Saqwara</i> ,	
<i>amaya sara tarpusqayku</i>	que el maíz sembrado	} <i>Chawpi tinkay</i>
<i>chakiymanta wañuchunchu.</i>	no padezca de sed.	
<i>Iphu parachallay</i>	Mi lluviecita suave	} <i>Chawpi tinkay</i>
<i>chuya wiqiykiwanyá</i>	con tus lágrimas puras	
<i>kay chaqrata qarpaykapiuwanki</i>	me los riegas esta chacra	
<i>kawsay sara allinta paqarinanpaq;</i>	para que nazca bien el maíz;	} <i>Tukupay</i>
<i>chay nispan, Apullay</i>	por esta razón, Dios montaña	
<i>kay aqachata ukyaykuy</i>	sírvete esta chichita	}
<i>astaway miskirinaykipaq.</i>	para que tu dulzura incremente.	

Voz de Francisco Utani (ver: TW 62, Cap. III, p. 152).

En los textos recopilados TW (39, 40, 41, 42, 43 y 44) se puede observar los tres momentos del discurso poético *tinkaywankay* (*chawpi, tinkay y tukupay*). Este esquema poético va quedando en la estructura mental de los que asisten al *ritual tinkaywankay*. Cabe precisar que en el instante de hacer el ritual, los sujetos del hecho discursivo tienen en cuenta esta estructura, mas no las palabras, pues cada ejecutor del *tinkay* construye sus expresiones de acuerdo a su acervo vocabular.



2.6. SUJETO POÉTICO *TINKAYWANKAY*

El sujeto poético del *tinkaywankay* es la representación del quechuahablante de las comunidades del distrito de Circa. De esta suerte se confunde por momentos con el *runa* de Circa, que no teniendo los presupuestos teóricos y técnicos de la poesía, se convierte en el protagonista del hecho poético quechua durante el *sara tarpuy*, en la cual crea y recrea pragmáticamente un tipo de discurso lleno de metáforas. Este sujeto poético aparece como la voz del mismo *runa*, como la representación y el actor de las jornadas agrícolas de la siembra del maíz, que habla con la *Pachamama*, que es la razón de su existencia, elabora expresiones de profundo sentido y contenido mítico, de invocación, reverencia y reciprocidad.

El sujeto poético en el discurso *tinkaywankay*, es la voz que habla de la naturaleza y el hombre, de sus mitos y su realidad, de su pasado y su futuro, de sus sentimientos y situaciones existenciales, de su inexorable entrega a la *Pachamama* y a la vida, de sus deidades y *ñawpa runas*. Este sujeto poético construye espontáneamente hermosas expresiones metafóricas, sin tapujos ni arquetipos maniqueístas, recrea constantemente el discurso poético andino.

Runa es el hablante, sujeto poético del *tinkaywankay*. Está vinculado desde siempre a la *Pachamama*, está unido inexorablemente a la naturaleza, entendida en términos de *Pacha* como factor existencial y como reflejo de la racionalidad andina. Pero el *runa* andino es ante todo y sobre todo colectivo y comunitario, es el nosotros (*nuqayku-nuqanchis*) que le da matiz y sentido al *ayllu*. Los *runas* participan colectivamente en el *tinkaywankay*.



2.6.1. Sufijo *nchis/nchik* (*ñuqanchis/nosotros inclusivo*)

El hablante poético del *tinkaywankay* expresa el sentido colectivo de todo el *ayllu*, manifiesta las necesidades, sueños y esperanzas de los *runas* como es la característica inherente al hombre andino.

M (18)

<i>Ñawpa machu taytanchiskuna</i>	Nuestro abuelos y antepasados
<i>tinkayta yachachiwarqanchis,</i>	nos enseñaron este ritual,
<i>chaymi ñurwanchikpas</i>	por eso nosotros también
<i>qipa wiñaykunaman</i>	debemos enseñar este ritual
<i>kay tinkayta yachachinanchis,</i>	a las generaciones venideras,
<i>paykunapas willanqaku</i>	ellos también transmitirán
<i>qipa hamuq runakunaman.</i>	a los nuevas generaciones.

Voz de Raymundo Córdova (ver: M 09, Cap. I, p. 61).

En el M (18) se aprecia el carácter inclusivo del discurso poético: *Taytanchiskuna*, *yachachiwarqanchis*, *ñuqanchikpa*, *yachachinanchis*. El sufijo *-nchis*, *-nchik*, indicador de primera persona plural inclusivo tipifica el espíritu y la naturaleza inclusiva de los *runas* quechuahablantes.

2.6.2. Sufijo *yku/niku* (*nuqayku/nosotros exclusivo*)

En los textos recopilados es recurrente la configuración de un sujeto poético *nuqayku* (nosotros exclusivo) vinculado a la lógica cultural andina, en la que lo colectivo se superpone sobre lo individual “*Nuqayku Pachamamallay, nuqayku, kirisqa makiykupi*



hapispa". El sujeto no es *nuqa* (yo). Es la primera persona plural la que habla "*nuqayku*" (nosotros). Este *nuqayku*, es una palabra de significación colectiva que aglutina a todos los runas.

TW (45)

<i>¡Nuqaykun Pachamallay!, ¡ñuqayku!</i>	¡Nosotros <i>Pachamama!</i> , ¡nosotros!
<i>kay llaqtakunapi lliw runa,</i>	todos los hombres de este pueblo
<i>kirisqa makiykuta mastarispá</i>	extendiendo nuestras manos heridas
<i>tukuy sunquykuwan mañakuykiku,</i>	te pedimos de corazón
<i>sara mama tarpusqaykuta</i>	hagas florecer
<i>sumay sumaqta parwarichinaykipaq;</i>	nuestro maizal;
<i>hinallataqmi mamachay,</i>	asimismo, madrecita,
<i>kay aqacha apamusqayku</i>	queremos que bebas
<i>ukyarinaykita munayku..</i>	la chichita que hemos traído.

Voz de Doris Soto (ver: TW 05, Cap. I, p. 38).

Como se podrá apreciar, es relevante la significación del sufijo - *yku*. En cualquier discurso quechua, este sufijo fortalece la unidad del *ayllu*, solidariza aún más a los *runas* y que merced a este factor de conjunto ha sido posible establecer la vigencia del mundo andino.

2.6.3. Ñuqa-qan (yo-tú)

En otros casos de la poética *tinkaywankay* surge el binomio *nuqa* (yo), y *qan* (tú), "*Nuqan rimaykuyki taytalla*" (*Yo te hablo padre mío*), teniendo en cuenta que el sufijo -



y (indicador de 1ra. persona singular) encuentra su sentido cuando aparece literal o implícitamente su opuesto complementario inmediato a través del sufijo *-yki* (indicador de 2da. persona singular).

TW (46)

<i>¡Apu Saqwara, taytallay!,</i>	<i>¡Apu Saqwara, padre mío!</i>
<i>qanwanyá kay traquchata ukyarisaq;</i>	contigo brindaré este traguito
<i>qanpas Pachamamallay,</i>	tú también, <i>Pachamama</i>
<i>as traguchatayá malliriy,</i>	prueba un poco de traguito,
<i>qankunan riki taytamamay kankichis.</i>	ustedes pues, son mis padres.

Voz de Florentina Peralta (ver: TW 06, Cap.I, p. 40).

Es frecuente la presencia del tú y el yo “*qanpas pachamamallay*”. El diálogo de *runa* y deidades, como una forma de afirmar los actos de reciprocidad: de allí que Todo está hermanado por el hecho fundamental de compartir, desde siempre y para siempre, los atributos propios de la vida; en suma, dar sentido a la vida. Vivir es capacidad de dialogar, reciprocitar, es empatía total, es un continuo estar de acuerdo con todos aquellos otros seres vivos que son hermanos, y que de una u otra forma, son afectados por cada uno de nuestros actos.

En el primer verso “*Apu Saqwara, taytallay*”, el *runa* se dirige a la 2da persona, que en este caso es el *Apu Saqwara*, reconociendo que es su padre. En el segundo verso es explícita la presencia del *nuqa* y el *qan*; pues, se registran el *qan* (*qanwanyá*) y la primera persona en futuro a través del sufijo indicador 2da persona *-saq*. En el tercer verso, también esta relación *ñuqa-qan* es evidente (*qanpas Pachamamallay*), en el sentido del v 1. Y en el quinto verso la referencia al *ñuqa* y el *qan* también es clara



“*qankunan riki taytamamay kankichis*”. En resumen, *nuqa* y *qan* denotan la noción de oposición complementaria. Si lo individual surge, a la vez esta se hace en un entorno colectivo: el *sara tarpuy*.

2.7. TIEMPO ESPACIO EN EL *TINKAYWANKAY*

La voz poética quechua *tinkaywankay* en la cosmovisión andina refiere las dimensiones espaciales y temporales de *Pacha*, tiempo y espacio como una unidad complementaria. *Pacha* es un vocablo quechua y aymara cuya significación abarca las nociones de tiempo espacio, universo, y posición (debajo); pero la connotación más relevante de este término está vinculada al *runa*; de manera tal que *runa* y *Pacha* son categorías que se reciprocán y complementan; y que en los rituales agrícolas *tinkaywankay* continuamente son referidas.

Para los *runakuna* quechuahablantes del distrito de Circa el tiempo y espacio cíclicos se configuran a partir de la cosmovisión andina, siendo *Pacha* a la vez tiempo-espacio donde habitan todos los seres en una constante dinámica y fluir de energías. El tiempo como magnitud física relacionado al espacio designa una sola unidad (*Pacha*) interdependiente; por lo tanto, son dimensiones inseparables. En la cultura andina; y, por tanto, en las comunidades del distrito de Circa, el tiempo y el espacio están relacionados a la dimensión mítica; de allí que en los rituales del *tinkaywankay* siempre hay una apelación a los *ñawpa runakuna* (civilizaciones anteriores):

M (19)

Tinkarikusun, haywarikusun, ñawpa runakunahina; paykunan kay tinkariytaqa yachachiwarqanchis, ñawpa runakuna allin yachayniyuq karqaku, paykunaqa haqay urqukunaq sunqunpi kachkanku, tukuy ruwasqanchista



qawamuwachkanchis, huk punchawmi manaña millay kawsay kaqtin kaqmanta paykunaqa urqukunamanta rikhurimunqaku, nuqanchiswan kuchka kanankupaq, nuqanchiswan kuchka miski aqachata ukyaringaku.

Haremos la *tinka*, haremos el pago, como nuestros antepasados; ellos nos enseñaron hacer el *tinkay*, nuestros ancestros poseían mucha sabiduría, ellos están viviendo en el corazón de las montañas, todo lo que hacemos están observando, algún día, cuando ya no exista la maldad, nuevamente ellos aparecerán de las montañas y junto a nosotros tomarán la dulce chichita.¹¹

A través del *tinkaywankay* se evoca el pasado grandioso de nuestras civilizaciones, resaltando su conocimiento y sabiduría legada a los runas de estos tiempos “*ñawpa runakuna allin yachayniyuq karqaku*”. Pero a la vez el texto referido proyecta el futuro, la esperanza de los *runakuna*, aquella instancia de reencuentro con los *ñawpakuna*, aquella frase de este discurso que no es sino la ilusión de ver una situación digna para los runas. Esta concepción circular y en espiral del *Pacha* (tiempo-espacio) es concebida como un proceso cíclico de cambios constantes. Así es cómo cada acción y escena del *tinkaywankay* se realiza en un momento y espacio determinados. Este ciclo vital es determinado por la vida y sentido mítico del *runa*, por el que todos los seres nacen, crecen, se reproducen y mueren para volver a nacer. Este ritual tiene un ciclo constante enmarcado en el calendario agrícola que señala los lugares y tiempos de siembra.

2.7.1. Pacha espacio

La dimensión espacial del *Pacha* comprende tres niveles: el *hanaq pacha* (mundo sideral), *kay pacha* (superficie terrestre) y el *ukhu pacha* (subsuelo). Josep Estermann precisa: “*Pacha* es la base común distintos estratos de la realidad, que para el *runa* son

¹¹Voz de Aparicia Huamán, comunidad Yaka.



básicamente tres: *hanaq pacha*, *kay pacha*, *uray o ukhu pacha* (1998: 145). Esta clasificación del espacio se convierte en uno de los componentes de la visión mítica puesta de manifiesto en *tinkaywankay*. Los elementos (Sol, Luna- estrellas, lluvia, arco iris, relámpago, lucero, nubes, lluvia, etc.) del *hanaq pacha* son seres míticos que motiva ritos, “*Inti tayta, quri chukcha, kamaqniyku taytallay, k’anchayniykita mastarimuy kay chaqra sara tarpusqayku allinta rururinapaq*” (padre Sol, de cabellos dorados, creador nuestro, esparce tu luz para que nuestro maíz produzca bien). Este nexo necesario, complementario, recíproco entre hombre y naturaleza está materializado a través del ritual *tinkaywankay*.

Las montañas, nevados, lagunas, ríos, manantiales, flores, plantas etc. son los constituyentes del *kay pacha*, los mismos que en el *tinkaywankay* son motivo de construcciones poéticas “*Apu Saqwara, taytallay, wakaykita mañaykuwayku sara wachuta kichariysiwanankupaq, hina kaqtinmi ima muchuytapas llallisaqku*” (*Apu Saqwara*, padre mío, préstanos tu ganado, para que nos ayuden a abrir los surcos). No existe separación entre *runa* y naturaleza, sino el hombre es parte de ella; así, el *tinkaywankay* adquiere una dimensión social fundamental en la siembra del maíz y forma parte de la vivencia cotidiana de los hombres y mujeres de Circa; de esta manera el *runa* que se encuentra en permanente relación con el *kay pacha*, retribuye a través de ceremonias los beneficios recibidos de su entorno.

En la dimensión del *ukhu pacha* están los *ñawpa runakuna*, las generaciones del pasado y están descansando por el momento en las profundidades de los lagos y montañas y que a través de los rituales del *tinkaywankay* cobran vitalidad al lado de los *wawqipanakuna* (*runakuna*):



TW (47)

<i>Pachamamaq sunqun kaqkuna,</i>	Los que yacen en el corazón de tierra
<i>lliw runakunaq wawqipanankuna,</i>	hermano de todos los hombres,
<i>sutykichispin kay mukhukunata ch'allarisaq,</i>	en vuestro nombre hago este <i>ch'allay</i>
<i>sumaqta sara wiñanapaq</i>	para que crezca bien el maizal.. ¹²

En este sentido, no sólo los seres vivos (hombres, animales y plantas), sino también los cerros, nevados, lagunas, agua, quebradas, piedras, vientos, nubes, neblinas, lluvias, montes o bosques y todo cuanto existe, se encuentra impregnado de sustancia viviente.

Esa relación del *runa* con el *ukhu pacha* es una constante en el *tinkaywankay*, en cuya realización siempre se evoca a los dioses tutelares, y que en la visión andina representa a nuestros ancestros.

2.7.2. *Pacha tiempo*

Para los runas quechuahablantes de las comunidades del distrito de Circa, no existe una distinción cancelatoria entre pasado, presente y futuro, porque el presente los contiene a ambos. *Pacha* en términos de tiempo refiere al movimiento cíclico que se resume al *ñawpaq* (antes o anterior) y *qipa* (después o posterior), siendo la temporalidad andina quechua no lineal, sino circular. De esta manera que, por ejemplo el Sol en cada atardecer muere y en cada amanecer renace, termina el *chiraw* (época de estiaje) y comienza el *puquy* (época de lluvia), inicia el día y luego la noche, después de la época

¹² Voz de Simón Ponce, comunidad Yaka.



de siembra la época de cosecha. Para los *runakuna* el tiempo no es unidireccional, pues esta ciclicidad puede precisar el pasado como futuro o viceversa.

Por tanto, no hay lugar aquí para el tiempo lineal, el tiempo no es irreversible como ocurre en la perspectiva occidental. En estas comunidades andinas, existe la noción de secuencia temporal de antes y después, pero ellas no se oponen, excluyen o liquidan, como sí ocurre con el pasado, presente y futuro en la cultura occidental.

El pasado y futuro en el mundo andino quechua se configuran en el presente, activando la consciencia social de los runas, en ese presente continuo siempre recreado y renovado. Es que en los Andes de las comunidades del distrito de Circa, vivimos en un mundo lleno de vitalidad y energía. El pasado está representado a través de las montañas donde viven los *ñawpas runakuna*; pero ellos viven con los *runas* que labran la tierra y a diario se establece la comunicación entre pasado y futuro.

El tiempo andino, no es correlativo y rígido, como sí ocurre en la concepción de occidente, donde el tiempo inicia cuando Dios creó el universo y terminará con el fin del mundo. En la visión occidental continuamente se cancela al pasado dando origen al presente, para luego proyectar el futuro. De esta manera se fractura el tiempo, y por tanto, la vida. En el discurso poético *tinkaywankay* el pasado y el futuro convergen dando matiz peculiar al ritual de la siembra del maíz. Por ello es que en la ceremonia del ritual *tinkaywankay* los *runas* conectan el pasado y el futuro, pueden remontarse en el pasado miles de años, haciendo resurgir la vitalidad de las generaciones que “murieron”, revitalizando a los *ñawpas* que ahora descansan en los cerros tutelares.

Finalizando el Capítulo, afirmamos que la poética quechua *tinkaywankay* analizado a partir de los textos recopilados en el *sara tarpuy* se entiende y comprende desde los



principios de reciprocidad, dualidad y complementaridad, cuya característica secuencial y anónima humaniza a las deidades andinas através de la recreación de expresiones metafóricas y simbólicas, sustentadas en el sentido profundo del *runa* respecto de la naturaleza, estableciéndose una simbiosis mítico simbólica propia de la tradición cultural andina. La poética del *tinkaywankay* presenta una estructura de *gallariy* (inicio), *chawpi tinkay* (desarrollo) y *tukupay* (fin), el mismo que está insertado en el esquema mental del mismo *runa*, sujeto de la enunciador que construye infinitamente discursos poéticos quechuas dentro del marco tiempo-espacio como referente direccionador.





DEIDADES ANDINAS

En este capítulo realizaré un estudio de las deidades locales andinas contenidas en el discurso poético *tinkaywankay*, a partir de las cuales se podrá interpretar y comprender la naturaleza, el pensamiento y el entorno deífico e ideológico en el que se desenvuelven los *runakuna* de las comunidades focalizadas en esta investigación. Es pues un análisis contextualizado de las deidades andinas, las mismas que son motivo de ritualización durante las jornadas agrícolas del *sara tarpuy*.

Todas las comunidades andinas ubicadas en los *ayllus* de Circa además de tener sus propios dioses montañas, tienen sus propias *paqarinas* que son puquiales o manantiales, de donde brotan las aguas que han de dar origen a los ríos y acequias, los cuales servirán para el consumo humano y el riego de las plantas. Por ese hecho es que son considerados seres sagrados provistos de vitalidad: *paqarina* (origen de la vida). Los hermanos Montoya afirman: “De los Dioses Montaña deriva la vida porque el agua es su sangre, porque ellos cuidan los animales, los fecundan y cuidan los cultivos. Por eso en gratitud, los *ayllus* encargan para ellos las ofrendas” (1997: 70).



En este sentido, se consideran las siguientes deidades locales que a continuación se clasifican:

3.1. APUKUNA (DIOSES MONTAÑA)

En la estructura ideológica de nosotros los runas quechuahablantes, los apus (dioses montaña), son seres dadores y protectores de vida. La crítica los identifica como apus, wamanis, cerros o dioses montaña (Rostowroski 1988, Arguedas 1975, Espino 2007, Ansión 1987, Landeo 2010). En Circa, las montañas y nevados que se encuentran en los alrededores de los *ayllus Awanquy, Wamanmarka, Chukchubamba* y demás pueblos son deidades tutelares (*Apu Saqwara, Apu Qachawana, Apu Maramara, Apu Tiriqmana, Apu Aya urqu, Apu Suparawra*, etc.), cuyas quebradas son fuentes de agua. En señal de reciprocidad, todos ellos reciben ofrendas y pagos simbólicos en fechas preestablecidas. Y es que en el pensamiento mítico andino, las montañas o cordilleras son elementos vivos que interactúan con los hombres, son bondadosos, se molestan, reparten sus aguas a los habitantes de la región y también castigan a quienes no realizan rituales o a quienes tienen malos comportamientos o estropean la naturaleza; de allí que, para mantener buenas relaciones de reciprocidad con estos Apus (dioses montaña), se les ofrece ofrendas especiales que son denominados como *hayway* (pago), verbalizados a través del discurso quechua *tinkaywankay*. Entre estas deidades tutelares más importantes se consideran:

Apu Saqwara.- Cumbre imponente frente al mismo pueblo de Circa, ubicado en dirección norte de la capital de distrito, cuya cima se encuentra aproximadamente a una



altitud de 5,000 msnm. Es la deidad local de mayor significación mítica para el pueblo de Circa. Los pagos ceremoniales de diversa tipología usualmente comienzan refiriendo a este *Apu* tutelar.

TW (48)

<i>¡Apu Saqwara!, kamaqniyku</i>	<i>¡Apu Saqwara!, creador nuestro</i>
<i>sunquykuta makiykupi hapispa</i>	con el corazón en la mano
<i>kay aqachata haywariykiku,</i>	te brindamos esta chichita.

Voz de Jazmín Urquiza (ver: TW 37, Cap. II, p.115).

Apu Tiriqmana. - Cerro tutelar ubicado al sur del distrito capital, comprensión de anexo *Wirawachu*, entre las comunidades Vilcabamba Antabamba y *Yaka*.

TW (49)

<i>¡Apu Tiriqmana!, taytallay,</i>	<i>¡Apu Tiriqmana!, padre mío,</i>
<i>chiqulluykita tuqyarichimuy</i>	haz sonar tu látigo
<i>para wayra chayaykamunanpaq,</i>	para que llueva,
<i>qapariyniykiwantaq</i>	ordena con tu grito
<i>para hamunanta kamarichiy</i>	que venga la lluvia
<i>kay sara chaqrapi</i>	para que todo lo sembrado
<i>tukuy ima tarpusqayku</i>	en esta chacra
<i>allinta rururinanpaq.</i>	produzca en abundancia.
<i>Malliriy kay aqachata</i>	Prueba esta chichita
<i>yawarniykin riki.</i>	que es tu misma sangre. ¹

¹ Voz de Daniel Córdova, comunidad Ankaqway.



En el pensamiento mítico de los runas *Tiriqmana* es la morada de *Illapa*², el relámpago. Por tal motivo, en los actos del *tinkaywankay* este lugar, siempre es referido. Cuando hay escasez de lluvia, los campesinos realizan las ceremonias de pago a este cerro tutelar “¡*Apu Tiriqmana!*, *taytallay*” (v.1). Asimismo en este TW se podrá apreciar en este vínculo entre *runa*, *parawayra* (lluvia viento) y el *apu* *Tiriqmana*, situación inherente a la estructura del pensamiento andino, y puestas de manifiesto en este fragmento poético. Al *Apu* se le pide con reverencia que resuene el relámpago “*chiqulluykita tuqyarichimuy*” (v.2) para que llegue la lluvia “*para wayra chayaykamunanpaq*” (v. 3) y así los sembríos crezcan “*tukay ima tarpusqayku / allinta rururinanpaq*” (v.7-8); en señal de reciprocidad el *runa* comparte lo que la misma *Pachamama* produce “*Malliriy kay aqachata*” (v. 10).

Apu Aya urqu.- Ubicado en dirección este de la capital de distrito, camino a la comunidad de Unkabamba. La etimología de esta expresión deriva de *aya* (antepasados) y *urqu* (montaña); de allí, que en la mitología local se cree que este cerro alberga a los primeros runas de estas comunidades.

TW (50)

¡Wiñay kawsaq Aya urqu!,
kay llankay punchawpin
aqachata haywarimuykiku.
Qaññayá chuya unuykiwan
saramamaq ch'akiyninta
thasnykapuwanki

¡Cerro ancestral *Aya urqu!*,
 en este día de trabajo
 te brindamos esta chichita.
 tú ya pues, con tus agua puras
 sosiega la necesidad sedienta
 de este nuestro maizal,

² En el quechua de Circa se identifica *Illapa* como relámpago.



amayá kay charqa

y no permitas nunca

chakiymanta wañuchunchu.

que nuestro maíz se muera.³

Apu Ñakaywalqa - En la montaña más importante del pueblo de Circa, está ubicado al norte. Los relatos orales de esta comunidad refieren que en las profundidades de esta montaña se encuentran los dioses locales, quienes protegen a los runas y animales.

TW (51)

¡Apu Ñakaywalqa! taytallay,

¡Apu Ñakaywalqa! padre mío,

tukuy mana allinmata amachawayku

protégenos de toda maldad

allin kawsayniyuq kanaykupaq

para tengamos buena salud;

chay nispan taytallay,

por eso padre mío,

kay aqachata ukyariy.

bebe esta chichita.⁴

TW (52)

¡Ñakaywalqa, hatun Apu!,

¡Ñakaywalqa, gran Señor!,

amachaqniyku kaqtiykin

porque eres nuestro protector

kay miski aqachata

queremos compartir

qannwan ukyariyta munayku

esta dulce chicha.⁵

³ Voz de Vicente Córdova, comunidad Yaka.

⁴ Voz de Ursula Contreras, comunidad Ankaqway.

⁵ Voz de Aparicia Huamán, comunidad Ankaqway.



Apu Qachawana.- Ubicado al oeste del distrito capital.

TW (53)

*¡Apu Qachawana!, hatun wiraqucha
kallpachayuwayku taytallay
willka sara tarpurinaykupaq,
qanmi riki taytayku kanki,
qan kaqtiykin nuqaykupas kawsayku;
qan kawsaqtiykin imapas kawsan,
kay aqachatayá qanpas ukyariy
kay hakuta qanpas hakariy.*

*¡Apu Qachawana!, gran señor
danos tu aliento padre
para sembrar el maíz sagrado,
tú eres pues nuestro creador,
porque tú existes nosotros vivimos
porque tú existes todo existe,
tú también prueba esta chichita
tú también come esta mashka.⁶*

Apu Suparawra.- Cerro mítico en el pueblo de Circa. En la tradición oral de los *runakuna* de estas comunidades se refiere que en las profundidades de estas cordilleras es donde surgió el fuego.

TW (54)

*¡Apu Suparawra!, nina ñawiyuq taytay
as rawrayta quykuwayku
sunquyku quñirinanpaq
ninaykiwan illapata tuqyarichiy
ninaykiwan phuyuta parachiy
lliw tarpusqayku
allinta rururinanpaq.*

*¡Apu Suparawra!, mirada de fuego,
danos un poquito de calor
para calentar nuestro corazón,
con tu fuego revienta el relámpago,
con tu fuego haz llover la nube
para que todo lo que hemos sembrado
produzca en abundancia.⁷*

⁶ Recopilado en la comunidad Yaka.



Apu Salqa Urqu.- Cerro tutelar del pueblo *Qisqipata*, donde viven los dioses. Se le considera el *Apu* más poderoso en todo Circa. Su nombre se traduce como cerro salvaje. En el relato de tradición oral cirqueño, este *Apu* castiga a los runas cuando estos no respetan y no conservan la naturaleza.

TW (55)

<i>¡Salqa Urqu, apullay!,</i>	<i>¡Salqa Urqu, señor mío!,</i>
<i>phiñakuykiykitay panpachay</i>	apacigua tu cólera
<i>kay as aqachawan,</i>	con esta chichita,
<i>sunuqykita llanpuyachiy</i>	suaviza tu corazón
<i>kay muyu raphirachawan.</i>	con esta hojita redonda.
<i>Qayra wakaykitayá, taytallay</i>	tus bravos ganados, padre mío
<i>kunan punchawilla mañaykuwayku</i>	préstanos sólo el día de hoy
<i>kay sumaq allpa yapurinaykupaq.</i>	para labrar esta hermosa tierra. ⁸

3.2. DEIDAD PRINCIPAL

Pachamama

Los efectos del sistema colonial que llegaron hasta los espacios del distrito de Circa, no significó la extinción inmediata de las manifestaciones y expresiones en estas comunidades. Al contrario, se generó un proceso de asimilación de elementos ajenos, para luego ser incorporados a la estructura de la cultura andina. De esta manera, la práctica religiosa referente a la festividad de santos y vírgenes provenientes de

⁷ Voz de Celestino Córdova, comunidad Ankaqway.

⁸ Voz de Damian Ccasani, comunidad Yaka.



occidente fueron asimilados por el mundo andino, tal como apreciamos en las comunidades de Circa, donde esta relación con los dioses andinos permanece. Rodrigo, Edwin y Luis Montoya Rojas afirman que:

La Pachamama y los Dioses Montaña siguen presentes en el corazón y la vida cotidiana de mujeres y hombres de los Andes. Pero más de cuatro siglos de dominación, la religiosidad andina ha ido acercándose a los Dioses y no es difícil reconocer algo de la Virgen en la Pachamama y algo de Jesús en los Apus y Wamanis, pero también algo de los Apus en Jesús y algo de la Pachamama en la Virgen.⁹

Desde que los pueblos andinos de la comunidad de Circa entendieron y comprendieron el sentido vital de la *Pachamama*, desde ese instante pudieron nombrar las cosas, transmitir sus saberes, reconocer los beneficios de la *Pachamama*, la Madre tierra. Los saberes entonces, más que un cúmulo de conocimientos son experiencias vitales de reciprocidad y búsqueda constante de equilibrio y armonía entre los runas y la *Pachamama* como madre generadora de existencia:

TW (56)

¡Pachamama!, mamallay

wiksaykimanta paqarimuq saran

allinta kawsayniykuta kallpachawanku,

chaymi qanpas,

nuqaykuwan kuchka,

as aqachata ukyaykuy.

¡Pachamama!, madre mía

el maíz que nace tu vientre

da fuerzas a nuestra existencia,

por eso tú también

junto a nosotros

bebe esta chichita.

⁹ Efectivamente, sobre las wakas o templos andinos se erigieron las iglesias. Las deidades andinas (*Pachamama* y *Apu*) fueron reemplazadas con la Virgen y el dios occidental. En el ritual al Señor de *Quylluriti*, se puede apreciar este proceso de sincretismo andino colonial.



¡Yusulpayki¹⁰ Pachamamallay!

¡Gracias Pachamama!¹¹

El ciclo agrícola en las comunidades de Circa se inicia con el sembrío del maíz. La *Pachamama*, la Madre tierra, fecundada por el Sol, concibe un nuevo ser, sara, el maíz (v. 3), alimento para los *runas*. En esta lógica, la *Pachamama* es la principal deidad andina, a la que se le agradece prioritariamente durante las jornadas del *sara tarpuy*.

CHR (04)

Manan imapas kawsanmanchu Pachamama mana kaqtinga, pay kaqtinmi tukuy ima mikhuypas wiñan, chaymi; Pachamamanchistaqa sapa chaqrakuyipi tinkikunchik.

No existe nada sin la presencia de la Madre tierra, porque ella crece todo alimento; por eso a nuestra *Pachamama* en cada jornada rendimos homenaje.¹²

En este contexto es que todos los participantes de esta ceremonia, tratando de decir lo mejor a la *Pachamama*, construyen espontáneamente expresiones poéticas:

TW (57)

¡Pachamama!, runakunaq maman

Pachamama, madre de los hombres

sunquykita kichariy

abre tu corazón

sara tarpurinaykupaq.

para sembrar el maíz.¹³

¹⁰ La frase Dios se lo pague se ha andinizado, habiendo generado la expresión *yusulpayki*. Es necesario explicar el proceso de remorfologización de la palabra *yusulpayki*¹⁰, habida cuenta que aparece en el texto anterior. Esta expresión debido al uso frecuente en las comunidades quedó como una frase de agradecimiento. De la expresión: Dios se lo pague, derivó: *Yusulpayki*. Quedando como expresión de agradecimiento la palabra *yusulpayki*. Esta expresión ha quedado incorporada como término quechua en el acervo vocabular de estas comunidades.

¹¹ Voz de Sara Córdova, comunidad Yaka.

¹² *Ibídem*¹¹



La ritualidad del *tinkaywankay* siendo una realización diversa, es sin embargo la de siempre, focaliza la *Pachamama*, como la fuente de vida, *ukhu Pacha* (mundo de los *fiawpas*), que a la vez es pasado y futuro. Por este modo de ser, es que la cultura andina ha podido mantener su presencia entrañable en estas comunidades y continuar considerando hasta el fin de los tiempos a la *Pachamama*, como el núcleo existencial de la naturaleza y la vida.

Esa práctica social cotidiana de reverencia y respeto a las divinidades considera la existencia de deidades femeninas y masculinas; así, la *Pachamama* es considerada la deidad femenina con respecto al Inti, que es la deidad masculina:

TW (58)

<i>Inti taytata qawarikuspan tinkarina,</i>	Mirando al Inti tayta haremos el <i>tinkay</i> ,
<i>paymi riki Pachamamaq qusan,</i>	él es esposo de la <i>Pachamama</i>
<i>payqa taytanchismi riki,</i>	él es pues nuestro creador,
<i>¡Inti tayta!, hatun Apu</i>	¡Inti tayta!, gran Señor
<i>apukunaq yawarninta chaskiwayku,</i>	recíbenos la sangre de los dioses,
<i>qanpas ruphaq sunquykita</i>	tú también con el dulce de esta chicha
<i>kay aqaq miskiyinwan thasnuriy.</i>	sosiega tu ardiente corazón. ¹⁴

La *Pachamama* es la dadora de vida, consituye en el factor determinante en la existencia de los seres. En el mundo andino todo lo existente se interrelaciona. Este sentido de interdependencia explica cómo cada uno de los seres interactúa, se necesitan, se ayudan, coexisten; vale decir, por ejemplo, conservar la *Pachamama* y la naturaleza,

¹³ *Ibídem* ¹¹

¹⁴ Voz de Francisco Alcca, comunidad Waranwayniyuq.



afecta positivamente a todos los seres, incluyendo el hombre. Se trata entonces de la *Pacha* comunitario, en el que no cabe exclusión alguna, cada quien, ya sea hombre, árbol, piedra, cerro, lago, hormiga, ave, insecto, etc., depende de la *Pachamama*. Todos los integrantes del *ayllu*, en cada de una de las comunidades de *Waranwayniyuq*, *Wamanmarka*, *Awanqay*, *Chukchubamba*, *Yaka*, *Unkabamba*, *Saqsamarca*, *Kesari*, *Parco*, etc., saben que son parte del conjunto *Pacha* y se sienten íntimamente comprometidos con ella.

Uno siempre sabe que es miembro de una comunidad. Es así como se vive la experiencia en unidad y en armonía con propia vida de la *Pachamama*.

3.3. DEIDADES ASTRALES

El origen de los rituales surge cuando los runas comprenden que existe un conjunto de factores en su entorno que posibilitan su existencia. En los Andes se inicia las ceremonias de agradecimiento, por los beneficios recibidos de los diferentes astros como el Sol, la Luna, las estrellas y los otros elementos de la madre naturaleza (montes, vertientes, cascadas, ríos, lagos y la misma *Pachamama* ~ *allpa*, etc). Desde ese momento y de manera específica el sol, ya no es un elemento que simple y llanamente da luz y calor, sino que se transforma en un elemento determinante en el desarrollo social, económico y cultural de estas comunidades. De esta forma, el culto al *Tayta Inti* (Padre Sol) aparece como acto de reminiscencia y celebración en los pueblos andinos.

En las comunidades del distrito de Circa, el *Inti Tayta*, es una de las deidades de mayor rango después de los dioses montaña, porque representa la luz, el conocimiento, la sabiduría y la grandeza, al que es necesario rendirle respeto y gratitud. Espinoza



Soriano afirma que “Al Sol se le consideraba como un dios fertilizador de la tierra, al sol se le adoraba, asimismo, por ser eterno. A su ídolo o imagen le conocían como Punchao, es decir, señor del día o criador de la luz” (1997: 449). Los runas nunca han dejado ni dejarán de agradecer al *Tayta Inti*, por su influencia sobre la naturaleza, de allí que durante los meses de junio y diciembre (solsticios de invierno y verano) se realizan las dos festividades principales en el mundo andino, los mismos que refieren los dos tiempos del ciclo agrícola *chiraw* (secano) y *puquy* (verano).

Inti

Interpretar la cosmovisión andina en las comunidades de Circa, pasa por comprender que los seres humanos somos *Intiq churinkuna* (hijos del Sol); por supuesto que no es el entendimiento literal referida a la masa ígnea, sino al valor intrínseco de la filosofía ancestral, donde la significación semántica está vinculada a los tres niveles de la comprensión: el plano físico, el psíquico y la sabiduría (Estermann 1998); todo lo cual resumido en un principio básico de interdependencia y respeto absoluto a cada uno de los componentes de la naturaleza. De esta manera, el discurso poético *tinkaywankay* va más allá de ser sólo expresiones estéticas, profundizando y fortaleciendo la armonía entre cada uno de los actores que procedemos del Sol:

TW (59)

¡Tayta Inti!,

lliw runan yupaychaykiku,

kay hatun punchaw sara tarpuypi;

Apu tayta Inti,

¡Tayta Inti!,

todos los hombres te saludamos

en este gran día de la siembra de maíz

Apu tayta Inti,



<i>llapaykupa taytayku</i>	porque eres nuestro creador
<i>tukuy sunquykuwan</i>	con todo cariño
<i>kay aqata haywariykiku,</i>	te brindamos esta bebida,
<i>ukyaykuyá tayltallay,</i>	sírvete padre mío
<i>qantapas chakisunkis riki.</i>	tu también seguro tienes sed. ¹⁵

Es la energía positiva que fecunda la existencia de todos los seres. En el *hanag Pacha* (espacio sideral) el *tayta Inti*, es la divinidad de mayor representatividad. A esta deidad le dedican hermosas construcciones poéticas durante el *tinkaywankay*.

TW (60)

<i>¡Inti tayta!, hatun Apu,</i>	<i>¡Inti tayta!, gran Señor,</i>
<i>quri raphraykiwan</i>	con tus alas doradas
<i>chaqraykuta kanchariykuy;</i>	ilumina nuestro maizal;
<i>sipaskunaq llanpu makinmi</i>	las manos suaves de las jovencitas
<i>qanrayku tayta Inti,</i>	por ti, <i>tayta Inti,</i>
<i>kay aqata ruwarqamunku,</i>	prepararon este brebaje,
<i>ukyaykuyá kay miski aqata</i>	sírvete esta chicha
<i>ruphaq sunquyki thasnurinampaq.</i>	que calme tu ardiente corazón. ¹⁶

Killa

El principio de dualidad está inmerso en la visión cosmogónica de los comuneros y *ayllus* del distrito de Circa; así, en el pensamiento de los pobladores de estas

¹⁵ Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq.
¹⁶ Voz de José Peralta, comunidad Waranwayniyuq



comunidades, la luna representa el elemento femenino del *hanaq Pacha*, el mundo de arriba. La compañera del Sol, es la Luna, se la considera deidad de la procreación, la medicina, el tejido, el canto y los nacimientos. Su morada es el cielo, donde habita casi siempre en paz con su cónyuge el Sol¹⁷. En la cultura amerindia y por extensión en las comunidades del distrito de Circa, la Luna, representa el elemento femenino dentro del espacio sideral e influye en los sembríos, además de estar relacionado a los lagos, lagunas, ríos, manantiales, mar y lluvia. Allí está la gran capacidad de observar, analizar y explicar el movimiento lunar y vincularlo a los sucesos venideros y la buena cosecha:

M (20)

<i>Wawqipanaykuna</i>	Hermanos y hermanas
<i>Killa mamachistapas tinkarinan,</i>	a la Luna también rendiremos homenaje
<i>paypas riki</i>	ella también
<i>Inti taytaq warmin kasqa</i>	siendo esposa del <i>Inti tayta</i>
<i>chaqranchista qawariysiwusun.</i>	cuidará nuestro maizal. ¹⁸

Las estaciones de la Luna influyen en el proceso productivo y cumplen una función importante en la ritualidad agrícola del *tinkaywankay*.

¹⁷ Al respecto, es pertinente hacer la referencia al libro sagrado *Popol Vuh* de los Mayas: “Yo soy, pues, grande por evolución del hombre construido y del hombre formado. Yo el sol, yo la luna. Que así sea. Grande es mi luz. Por mí andan y caminan los hombres. Mis ojos, en metales preciosos, resplandecen de gemas, de verdes esmeraldas. Mis dientes brillan en su esmalte como la faz del cielo. Así pues, yo soy el sol, yo soy la luna, para la luz de la prole, la luz de los hijos. Así es, porque a lo lejos penetra mi esplendor” (1965: 11).

¹⁸ Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq.



K'uychi

La aparición repentina del *k'uychi* (arco iris) en el instante preciso en que se está realiza el ritual *tinkaywankay* tiene significación premonitoria para la buena cosecha. Tal registro inusitado de arco iris, es señal de buen augurio; para los campesinos de estas comunidades del distrito de Circa es signo y augurio de buen año agrícola. Si la persona a quien le tocó hacer el ritual en ese momento de la aparición del arco iris no realiza el ritual de respeto a tal fenómeno, será pasible de una situación fatal para consigo mismo, pudiendo morir con dolor de estómago. Al respecto, advierte el *tinkachiq*:

R (07)

Sara tarpuypi kuychi llusimuqtinga allintapunin saranchis rurunqa, chaymi tinkarikunanchispuni.

La aparición del arco iris durante la siembra del maíz presagia el buen año agrícola, por esa razón debemos hacer siempre el *tinkay*¹⁹.

A través de esta escena no se hace otra cosa que afirmar la relación entre la naturaleza y el hombre. El discurso de pleitesía dirigido al arco iris también presenta connotaciones poéticas propias que reflejan la cosmovisión de los que trabajan la tierra. De esta manera, si la siembra del maíz se realiza principalmente en el denominado cuarto menguante lunar será una buena cosecha: A continuación el siguiente discurso poético:

TW (61)

¡Munay kuychi!,

willka pukyuq sunqunmanta ,

¡Hermoso arco iris!,

bella flor,

¹⁹ Voz de Aparicia Huamán, comunidad Yaka.



*paqarimuq sumaq wayta,
malliykuy as aqachata,
Pachamamaq sunqunta
astaway llanllarichinaykipaq.*

que naces del manantial sagrado,
prueba esta chichita
para que hagas regocijar
aún más el corazón de la *Pachamama*.²⁰

3.4. DEIDADES HÍDRICAS

En el proceso de ritualización del *tinkaywankay* las fuentes hídricas (lagunas, ríos, manantiales, nevados) constituyen una unidad interdependiente y sagrada. Hay que recordar que estos elementos hídricos determinan los niveles de producción agrícola, siendo así, son motivo de tributos, pagos o rituales de agradecimiento. Las lagunas *Kinsa qucha* (Tres Lagunas), *Maramara qucha* (laguna *Maramara*), *Saqwara qucha* (laguna *Saqwara*) y otros, ubicados en las alturas de Circa, son referidos en cada ritual del *tinkay*.

Yaku~unu

Está asociado a todo el ciclo vital: mar, lluvia, lagunas, ríos, manantiales, donde habitan seres, y a quienes los humanos de estas comunidades andinas rendimos nuestra gratitud durante el *tinkaywankay*.

TW (62)

*Yakuchallay, unuchallay
Saqwara quchamanta witwimuq,
amaya sara tarpusqayku*

Mi agüita, mi agüita
que brotas del lago *Saqwara*,
que el maíz sembrado

²⁰ Recopilado en la comunidad Ocobamba.



<i>chakiymanta wañuchunchu.</i>	no padezca de sed.
<i>Iphu parachallay</i>	Lluvecita suave
<i>chuya wiqiykiwanyá</i>	con tus lágrimas puras
<i>kay chaqrata qarpaykapuwanki</i>	me lo riegas esta chacra
<i>kawsay sara allinta paqarinanpaq;</i>	para que nazca bien el maíz;
<i>chay nispan, Maramara qucha</i>	por esta razón, laguna <i>Maramara</i>
<i>kay aqachata ukyaykuy</i>	sírvase esta chichita
<i>astaway miskirinaykipaq.</i>	para que tu dulzura se incremente. ²¹

El agua en cualquiera de sus estados representa para el hombre andino el origen de toda existencia. La importancia de este elemento, entendido como un factor de fertilidad lo encontramos en los procesos de ritualidad agrícola de las comunidades del distrito de Circa.

En la cosmovisión andina de estas comunidades el elemento agua, adquiere formas simbólicas, y es que en su interior existen seres que habitan, los mismos que pueden ser benignos o malignos; cuyo indicador es el color del agua; así, las aguas cristalinas y quietas están asociadas a las fuerzas benéficas, mientras que las aguas turbias y movedizas indican peligro.

La lluvia, como parte del ciclo hidrológico y mecanismo de riego natural para la productividad de la tierra también juega un rol importantísimo, debido a este impacto decisivo en el proceso de producción agrícola, es que en las comunidades del distrito de Circa el elemento agua es ritualizado en la ceremonia del *tinkay*. La lluvia es vista como

²¹ Voz de Francisco Utani, comunidad Yaka.



el principal referente de fertilidad; sin ella no hay alimentos y, por tanto, el ser humano no puede subsistir:

TW (63)

<i>Iphuchay, parachay,</i>	Garuita, lluviecita,
<i>lumas phuyuchay,</i>	nubecita de las lomas,
<i>llanpu makichaykiwan</i>	con tus manos suavécitas
<i>sarachaykuta apicharipuwankiku,</i>	nos lo riegas nuestro maizal,
<i>hina kaqtiinmi parachallay</i>	sólo así lluviecita
<i>chuqlluchapas miskiy miski wiñanqa.</i>	nuestro maicito crecerá muy dulce. ²²

Sin embargo, el exceso de lluvia podría malograr la sementera agrícola al punto de perderse la cosecha, por esa razón constantemente se realizan los pagos a las lagunas y nevados, afin de mantener un equilibrio entre el elemento agua y la producción.

Qucha

Las lagunas representan para los runas de los pueblos de Circa la morada de las primeras civilizaciones andinas. Los relatos de tradición oral de nuestra comunidad refieren que las lagunas son lugares donde se encuentran los grandes tesoros de los hombres antiguos; se tiene mucho respeto por ellas. Se dice que cuando vinieron los *puka kunka* (españoles) los incas arrojaron a la profundidad de las lagunas todos sus tesoros.

²² Recopilado en la comunidad Yaka.



TW (64)

<i>¡Maramara qucha!, mamallay,</i>	<i>¡Laguna Maramara!, madre mía,</i>
<i>ñawpa runakunaq wasin,</i>	<i>morada de los antepasados,</i>
<i>tukuy sunqyuwan mañakuykiku</i>	<i>te pedimos de todo corazón</i>
<i>ama kay sara chaqrayku</i>	<i>que nuestro maizal</i>
<i>chakiymanta wañunanpaq;</i>	<i>no muera de sed;</i>
<i>chay nispan mamallay</i>	<i>por ello madre mía,</i>
<i>kay aqata ukyanaykita munayku</i>	<i>toma esta chicha</i>
<i>astaway miskirinanpaq.</i>	<i>para que incremente tu dulzura.²³</i>

Pukyu

En el pensamiento del hombre andino, el estado puro del agua brota de las mismas entrañas de la *Pachamama*; y estos lugares son precisamente los manantiales, considerados como genitales de la *Pachamama* o Madre tierra, de donde surge el agua, principio de vida. Este sentido sagrado del puquial se verbaliza en el discurso poético *tinkaywankay*. El agua siempre será motivo de ritualización, porque para los runas, es el principio de vida, sin la cual nada existiría, surge del *pukyu*.

Los *chaqrayuq* (dueños de la chacra) y los participantes realizan el ritual del pago a los manantiales. El agua constituye el principal elemento indispensable para la producción agrícola y por lo tanto, es necesario realizar el acto del *tinkay* que se inscribe en el *tinkaywankay*.

²³ Voz de Noé Córdova, comunidad Waranwayniyuq.



TW (65)

<i>Wiñay kawsaq ñawpa pukyü</i>	Eterno puquio ancestral
<i>riti urqupa wiqin waqaychaq,</i>	que aguardas lágrimas de la montaña,
<i>qanmanmi asuykamuykiku</i>	a ti nos asomamos
<i>kawsayta quykuwanaykikupaq;</i>	para que nos des vida;
<i>chuya unuchata quykuwayku,</i>	danos agüita pura,
as yakuchata rakiykuwayku	repártenos un poquito de aguita
<i>saga chaqraku allin rururinanpaq;</i>	para que crezcan bien los maizales;
<i>chay nispa, taytallay</i>	por esta razón padre mío
<i>kay kukachata hachuriy</i>	mastica esta coquita
<i>kay miski aqachatapas malliriy.</i>	también prueba esta chichita. ²⁴

Días antes al sembrío del maíz el dueño de la chacra va camino al *pukyü* (manantial), llevando chicha y coca; otras veces se dirige a la cabecera de la acequia, para poder realizar el *tinkay* respectivo “*yakuchallay unuchallay, pachamamaq sunqu rurunmanta llusqsimuq unuchallay, sara tarpusqaykutay’ allinta ruruykachinki*”. Una vez realizado el breve ritual, conduce el agua para regar el terreno donde se sembrará el maíz, el trabajo de arar previo a la siembra propiamente dicho se denomina barbecho, esto permitirá abrir los surcos con facilidad.

TW (66)

<i>¡Maramara riti urqu, kamaqllay!</i>	¡Nevado Maramara, creador nuestro!,
<i>yuraq chukcha taytallay,</i>	padre de cabellos blancos,
<i>chuya unuykiwan</i>	con tus aguas cristalinas

²⁴ Voz de Lucho Corazao, comunidad Yaka.



<i>Pachamamata wiksayachiy</i>	fecunda la <i>Pachamama</i>
<i>willka sara paqarimunapaq.</i>	para que nazca el maíz.
<i>Nuqan samaykuni haqay urquta</i>	Yo brindo por aquella montaña
<i>haqay Maramara riti urqunchis</i>	para que la cordillera <i>Maramara</i>
<i>ama haykaq chinkanapaq.</i>	nunca desaparezca.
<i>¡Apu Maramara!, taytallay,</i>	<i>¡Apu Maramara!-, padre mío,</i>
<i>illapaq qapariyninta kachaykamuy</i>	suelta el grito del relámpago
<i>para wayra chayaykamunanpaq,</i>	para que llegue la lluvia y el viento,
<i>Qanmanmi ka aqata haywariykiku,</i>	a ti te ofrecemos esta chicha,
<i>chakiyniyki thasmurinapaq.</i>	para que aplaque tu sed. ²⁵

3.5. OTROS ELEMENTOS DE RITUALIZACIÓN

El discurso quechua *tinkaywankay* es un permanente proceso de reinvención; considerando esta premisa afirmo, que el quechuahablante andino se vale de todas las formas verbales andinas para presentar su palabra; en ese sentido, son objeto de ritualización todo cuanto elemento utilizado en esta ceremonia agrícola. Las piedras, los árboles, las flores silvestres, las semillas, las herramientas de trabajo, en fin todo objeto y medio utilizado en el ritual está sujeto a ser ritualizado. A continuación los siguientes elementos ritualizados:

²⁵ Voz de Simón Ponce, comunidad Yaka.



Waytakuna

En las comunidades del distrito de Circa las flores nativas representan la hermosura de la mujer andina. Una de esas flores preciadas es precisamente el *achanqaray* (begonia). Estas flores se traen desde las inhóspitas punas; crecen principalmente en peñas y acantilados de difícil acceso, y son de diversos colores (rosado, anaranjado, morado, rojo), las mismas que en las comunidades de Circa tienen una significación metafórica. A continuación presento un breve canto alusivo a esta flor, el mismo que es entonado después de las jornadas de la siembra del maíz. Las mujeres casadas se dirigen a sus domicilios después de haber participado en el trabajo, repitiendo una y otra vez estas hermosas canciones, además de colocarse las flores de *achanqaray* que sobraron del ritual del *tinkay*.

T (04)

<i>Achanqaray wayta,</i>	Flor de la begonia,
<i>puka tika, sumaq tika,</i>	roja flor, hermosa flor,
<i>sapay kaspaymi apakurqayki</i>	porque era soltera te llevaba
<i>nuqallay kaspaymi waytakurqayki.</i>	porque era sola me ponía. ²⁶

Como para ir comparando la canción anterior con otros, a continuación presento una de las canciones recopiladas por los hermanos Montoya en *Urqkunapa Yawarnin* (La Sangres de los Cerros), bajo el título de *Panti Pallanay* (*He de recoger flores de panti*) (1997: 244). Esta canción recopilada en la comunidad Chullunquiani (Lampa-Puno) tiene cierta similitud con la canción que se canta al final de las labores agrícolas de la siembra del maíz en las comunidades del distrito de Circa:

²⁶ Recopilado en la comunidad Yaka.



Qantu t'ikita, t'ikita

Florequilla de cantuta, florecilla,

sultira t'ikita, t'ikita

florequilla de las solteras, florecilla,

sultiruchus kayman, t'ikita

si yo fuera soltera, florecilla,

t'ikachakuykiman t'ikita.

me convertirían en flor, florecilla.²⁷

Purun sachakuna

Los árboles nativos de la zona (*unka, kiswar, qiwna, tasta*, retama) sirven para la confección de las herramientas de trabajo, las mismas que serán utilizadas durante el sembrío del maíz y también son motivo del *tinkaywankay*:

TW (67)

¡Apu Saqwara!

¡Apu Saqwara!

hatun gasquykipi unkata,

en tu inmenso pecho haz crecer árboles,

kiswarta, qiwnata wiñachiy,

de *unka kiswar, qiwna*

sumaq wasichata ruwakunaykupaq.

para construir hermosas casitas²⁸

T (05)

Unka sacha, qiwna sacha, mulli sacha

Árbol *unka*, árbol *qeña*, árbol molle

rumi sunqu, yana ñawi sachakuna

árboles fuertes y de ojos negros

rumi sunqu kaspaykichu unka sacha

siendo fuerte árbol *unka*

ñawi sapa kaspaykichu kiswar sacha

siendo de ojos grandes árbol *kiswar*

llakichwayta munarqanki kiswar sacha

pretendes hacerme sufrir árbol *kiswar*

²⁷ Recopilación de los hermanos Montoya en *Urqkunapa Yawarnin*.

²⁸ Voz de Paulino Huamán, comunidad Muñamuña.



waqachiwayta munarqanki mullisacha.

pretendes hacerme llorar árbol molle.²⁹

Obérvase la descripción y ritualización del árbol en la canción popular con ritmo de *waka taki*; es decir, canción de la herranza. Esta melodía es entonada después de las jornadas de la siembra, cuando los trabajadores ya se van con dirección a sus casas. Es usual oír a los campesinos entonando canciones (generalmente huaynos) después de haber cumplido el trabajo, como queriendo manifestar su alegría de haber participado en la siembra del maíz.

Mukhukuna:

En esta ceremonia de ritualidad, son objeto del *tinkay*, todas las semillas que han de sembrarse a los surcos de la chacra. Las mujeres mantienen la sabiduría para la selección de la diversidad de semillas de maíz:

Sara

El maíz como producto principal continúa siendo la base de la alimentación de los pobladores en todas las comunidades de Circa. Su importancia en estas comunidades se observa durante la siembra, momento en que realiza todo un acto ritual. El *sara tinkay* es el ritual de mayor práctica en las actividades cotidianas del campesinado de esta parte del Perú.

Como en los tiempos antiguos, el maíz sigue siendo hoy, el elemento que cohesiona y le da sentido a toda la vida de los indígenas y campesinos de los pueblos de

²⁹ Recopilado en la comunidad Yaka.



Circa. El maíz, además de ser considerado un producto importante para el consumo humano en las comunidades de Circa, representa la visión cósmica del *runa*, cuya imagen mítica tiene un paralelismo significativo en toda región andina.

En Circa hay la convicción de hablar con el maíz en lengua quechua, como forma de afirmar la tradición y memoria. Decimos “*runasimipin saranchista rimapayana*” (CHR 05) queriendo expresarle en el mismo código al maíz que nos da la vida. Es natural y frecuente la profundidad del espíritu del hombre andino hacia la lengua quechua, con cuyo uso aflora su esencia humana de *runa*. Los relatos e historias del pueblo andino de Circa recuerdan a los *ñawpa llaqtakuna*, las civilizaciones ancestrales; y cuando referimos las palabras de nuestros antepasados, revitalizamos nuestro *runasimi* y reforzamos nuestra identidad cultural:

CHR (05)

Wawaykun runasimita yachananku, ñawpa runakunata yuyarinankupaq, ñawpakunan riki sara tarpuytaqa yachachiwarqanchis, runasimipin saranchista rimapayana; hina kaqtinmi machunchiskunaqa wiñaypaq kawsanqaku. Ñawpakunan huñunayukuspa allpataqa allinta ruruchirqaku, saraq rimaynintpas uyarirqqakun, Pachamatapas yupaycharqakun, yanaparinakuspan kawsakurqakupas.

Que nuestros niños sepan el quechua, para recordar a nuestros abuelos y abuelas, ellos nos enseñaron a cultivar el maíz, para que ellos sigan viviendo, debemos hablarle a nuestro maíz en nuestras propias lenguas. Nuestros antepasados con el trabajo colectivo e intenso pudieron hacer producir la tierra, sabían oír las voces del maíz, valoraron la relación que tenían con la *Pachamama*, sabían medir el tiempo, sabían vivir en comunidad.³⁰

Los *llaqta* runas en las diferentes entrevistas que le hicimos manifestaban su convicción de que la lengua quechua es el medio que los une con sus apus y naturaleza. Son los *ñawpa taytachakuna* los que deciden aliviar el hambre de los *llaqta runakuna*.

³⁰ Recopilado en la comunidad Yaka.



Así lo escuchamos en el relato de tradición oral quechua que refieren al origen del maíz.

Aquí, la voz viva de una campesina quechuahablante de 75 años:

WLL (01)

Ñawpaq taytachakunas huñunakusqaku runakunaq muchuypi kawsasqankumanta rimanankupaq, paykunas chiwakuta qayamuspa nisqaku: Runakunan sinchitapuni ñakarichkanku, chaymi paykunaman kay haptay quri sarata apay, tarpuspa mikhunankupaq. Chiwakus kay quri sarataqa mikhurpasqa, iskay sarachallas allpaman urmarusqa, kay iskay sara urmaqsi sumay sumaqta parwaykusqa. Runakuna purunkunapi mikhuyta maskaspas kay sara wiñaqtaqa tarirusqaku, hinaspas hallmasqaku, qarpasqaku; hinaspas munay chuqllukuna rikhurisqa. Chaymantapachas runakunaqa sara tarpuyta yachasqaku”

Los dioses ancestrales se habían reunido para tratar sobre los padecimientos de los *runas*, ellos llamaron al zorzal y le dijeron: Los hombres están padeciendo de alimento, por eso llévalos este puñado de maíz para que siembren y se alimenten. El zorzal se lo había comido este puñado de maíz, sólo dos granos se le habían caído, los mismos que habían empezado acrecer y florecer. Los *runas* que buscaban alimento encontraron estos dos maíces y lo empezaron a cultivar y regar, hasta que vieron cómo brotaban hermosos choclos. A partir de entonces, los *runas* aprendieron a cultivar maíz.³¹

El sembrío del maíz para los comuneros de estos pueblos de Circa constituye una actividad principal que complementa su existencia. A través de esta jornada agrícola se vinculan con la *Pachamama* y los dioses andinos. Se siembra y cultiva el maíz no para vender, se siembra el maíz no porque es una obligación, sino porque es un acto vital que dignifica al hombre y porque permite afirmar y conservar el equilibrio, armonía, amor, respeto y gratitud con el mundo que les rodea. Veamos por ejemplo el contenido de los *tinkay* (27), (28) y (29)

³¹ Recopilado en la comunidad Muñamuña.



M (21)

<i>Sunqunchismi llanllarinqa</i>	Nuestro corazón se alegrará
<i>kay chaqra tarpusqanchis</i>	cuando veamos que este maizal
<i>sumay sumaqta ruruykuqtin;</i>	produzca bien;
<i>chaymi wawqipanaykuna,</i>	por eso hermanos y hermanas,
<i>makinchispi sunqunchikta hapispa</i>	con el corazón en nuestras manos
<i>Pachamamanchismanta mañarikusun,</i>	pediremos a nuestra Madre tierra
<i>kay sara chaqra allinta ruruykunanpaq</i>	para que produzca bien esta chacra. ³²

M (22)

<i>Saraqa nuqanchishina</i>	El maíz es como nosotros
<i>llakikuqmi, kusikuqmi;</i>	se entristece y se alegra;
<i>chaymi, mana allinta tarpuqtinchis,</i>	por eso si no sembramos bien,
<i>mana allinta qarpaqtinchis,</i>	si no le regamos,
<i>hawan hawanta hallmayqtinchis</i>	cuando no cultivamos bien
<i>saranchisqa yawartaraq waqanman.</i>	sangre todavía llora. ³³

TW (68)

<i>¡Ancha munasqay Pachamamallay!</i>	¡Apreciada Pachamama!
<i>sunqu ruruykipin</i>	en la profundidad de tu corazón
<i>sarata tarpurquyku</i>	hemos sembrado el maíz

³² Recopilado en la comunidad Yaka.

³³ Voz de Crisóstomo Peralta, comunidad Yaka.



<i>wawaykurayku;</i>	por nuestros hijos;
<i>qanmi mamayku kaspá</i>	porque eres nuestra madre
<i>mana muchuykichu kawsachiwankiku;</i>	no permitas que estemos de hambre;
<i>chaymi mamallay</i>	por eso madre mía.
<i>kusi sunquykupa sutinpi,</i>	en nombre de nuestra alegría,
<i>kay aqachata ukyariy</i>	bebe esta chichita. ³⁴

El maíz es el producto más importante para la alimentación de las familias de las comunidades del distrito de Circa; siendo así, le asignan las mejores tierras y semillas para obtener una buena producción. Tradicionalmente en esta parte de Apurímac siempre se ha cultivado el maíz. El maíz se guarda en despensas llamadas *marka*, ubicada en la parte superior interna de la vivienda de los *runakuna*. Generalmente se construye al ras del techo utilizando el mojinete de las casas, a los cuales se les entrecruza la *chaqlla* o carrizos, dándose forma de canastillas. Esta es la *marka*, lugar donde se guarda la cosecha. En estas *markas* o despensas familiares no falta el maíz. Asimismo, en estos depósitos se almacena los diversos productos (oca, olluco, maíz, etc.), los cuales se va consumiendo dosificadamente.

Durante el *tinkaywankay* todos los participantes entran en una especie de *atipanakuy*, elaboran el mejor discurso en quechua.

TW (69)

<i>¡Willka sara!, mamallay,</i>	¡Maíz sagrado!, madre mía
<i>mamaykun riki kanki;</i>	eres pues nuestra madre
<i>allintayá ruruykunki,</i>	produce pues en cantidad

³⁴ Voz de Simón Ponce Coronado, comunidad Yaka



manaña muchuypi kawsanaykupaq, para que no vivamos en miseria
manaña wawayku para que nuestros hijos
yarqa yarqasqa purinankupaq. no padezcan de hambre.³⁵

El participante en su discurso poético quechua, manifiesta su deseo y pedido para una buena producción:

TW (70)

Tukuy sunquwanmi De todo corazón
mañakuykiku Pachamama te pedimos *Pachamama,*
kay chaqramanta pachaq costal que de esta chacra se coseche
yuraq paraqay sara huñukunanpaq, cien costales de maíz blanco,
pachaq costal uwina sara huñukunanpaq, costales de maíz amarillo,
pachaq costal hanka sara huñukunanpaq, cien costales de maíz para cancha,
pachaq costal kulli sara huñukunanpaq, cien costales de maíz morado.³⁶

Por esta razón, en estas comunidades celebran y ritualizan de muchas maneras sus experiencias y creencias relacionadas con el maíz, realizando ceremonias para conmemorar momentos significativos durante las jornadas de trabajo como la siembra del maíz. su existencia.

³⁵ Recopilado en la comunidad Ocobamba.

³⁶ Recopilado en la comunidad Yaka.



Kinwa

Esta leguminosa se siembra generalmente en los espacios denominados melgas, como para dividir las clases de maíz sembrado. Tal sembrío usualmente se realiza en dirección diagonal dándole una forma de cruce de esquina a esquina; y se utiliza como separador de las melgas de maíz; de tal manera que a medida de su crecimiento va embelleciendo la perspectiva paisajística del sembrío:

TW (71)

Ñuqan samaykuni kay chaqramanta waranqa carga kinwa huñukunanpaq.

Yo deseo que de esta chacra se coseche cien cargas de quinua.³⁷

Es evidente la intención positiva del *tinkaq* al momento de realizar el *tinkay*. Es una intencionalidad sincera y fraterna que refleja el espíritu solidario del hombre andino, que desea para su hermano de *ayllu* lo mejor; sin duda una forma propia de la andinidad.

En siguiente texto recopilado es una canción entonada generalmente por los jóvenes varones, al término de la jornada laboral de la siembra del maíz. Constantemente es recreada o reinventada, incluyendo la creatividad en cada uno de los *runas* al momento de hacer el *tinkay*. En ella se registra por lo tanto, la reedición verbal de la canción, como ocurre con la mayoría de cantos, en las que se aprecia constatemente actualizaciones:

³⁷ Recopilado en la comunidad Yaka.



T (06)

Kinwachata tarpurqani

icharaqpas warma yanay

mikhunman nispa.

Manañan urpiyqa

Limamanta kutirqamuspa

kinwataqa munasqañachu.

¡Ay miski mikuy kinwacha!

nuqaqa manan qunqasaykichu

nuqaqa manan saqisaykichu.

Sembré quinuita

haber si mi amada

podría comer diciendo.

Mi palomita

al regresar de Lima

ya no le gusta comer quinua.

¡Ay que rica quinuita!

yo nunca te olvidaré

yo nunca de dejaré.³⁸

Tarwi

Tarwi, conocido como chocho, es sembrado en los alrededores de la chacra como una especie de cerco vivo como para proteger de insectos y pajarillos que pudieran dañar la germinación y crecimiento de la planta. Entre tantas expresiones poéticas que espontáneamente surgen durante el *tinkay* se ha registrado las siguientes:

TW (72)

Yana ñawi warma,

qanñayá haya samayniykiwan

ima millaymantapas

saramamaykuta amachaysiwankiku;

chaymi kay tinkaypi ñuqa samaykuni,

Niño de ojos negros,

con tu aliento ácido

ayúdanos a espantar

mal de este maizal;

por eso brindo en este *tinkay*,

³⁸ Recopilado en la comunidad Yaka.



*kay chaqra patankunamanta
chunka karga tarwi huñurikunanpaq”*

para que de esta chacra se coseche
diez cargas de *tarwi*.³⁹

Kuka

En todas las comunidades de Circa, la coca es considerada como un regalo de los dioses y su uso además de ser nutriente alimenticio, es extensivo en la práctica de los rituales agrícolas:

TW (73)

Puriq masiy kukacha

Coquita, compañera mía

llaqtan llaqtan purispa

caminando por los pueblos

llakisqayta yachanki,

mi tristeza,

qanllan yachanki,

tú nomás sabes

sara mamaq waytarinanta

si florecerá el maizal.⁴⁰

Si bien esta planta no crece en el valle subtropical del río Circa. Para el imaginario andino es un elemento sagrado y necesario en la ritualidad agrícola del *tinkaywankay*, como fue durante miles de años en la práctica social de la siembra, cosecha y demás festividades colectivas de los pueblos andinos, así se puede precisar el uso religioso de la coca en los *Comentarios Reales* que Inca Garcilaso de Vega refiere: “Considerar la cantidad que cada cosa de estas se gasta para el beneficio de la cuca es más para dar gracias a Dios, que así lo provee todo, dondequiera que es menester” (1973: 110).

³⁹ Recopilado en la comunidad Yaka.

⁴⁰ Voz de Celestino Córdova, comunidad de Yaka.



Luego detalla la gran utilidad de la coca en la alimentación y la salud “La cuca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan de ella hecha polvos, para atajar y aplacar la hinchazón de las llagas; para fortalecer los huesos quebrados; para sacar el frío del cuerpo o para impedir que no entre; para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos” (Garcilaso de la Vega, 1973: 110).

En la tradición oral andina el carácter sagrado de esta planta está referido a la noción mítica, considerándose un elemento importante en la ritualidad andina, encontrándose una variedad de versiones populares que tratan de explicar el origen de esta planta. En todas las comunidades del distrito de Circa las generaciones pasadas no dejaron de tener en cuenta el relato popular en versión de tradición oral sobre el origen de la coca, según la cual, la *Killamama* (Madre Luna), por órdenes del *tayta Inti* (padre Sol), esparció las semillas de esta planta en el valle del Apurímac, de tal manera que sus hojas pudieran aliviar la fatiga y el hambre de su pueblo elegido y les diera fuerza para vivir.

TW (74)

<i>Muyu raphi kukacha,</i>	Coquita de hoja redonda,
<i>ñawpakunaq mikhunan,</i>	alimento de los antepasados,
<i>hatun ñawiykiwan</i>	con tus ojos grandes
<i>allinta qawarispayki</i>	observando bien
<i>willaykuwayku wawqiy,</i>	avísanos, hermano,
<i>kay sara tarpusqayku</i>	si el maíz que hemos sembrado
<i>allintachus waytaringa chayta</i>	florecerá bien
<i>allinta ruruqtinqa</i>	si produjera bien
<i>wawayku mikhuchun</i>	comerán nuestros hijos comerán



mana allinta ruruqtinqa

si produjera mal

purun urpikukapu mikhukapuchun.

que se coman las palomas silvestres.⁴¹

La recopilación de canciones realizadas por los hermanos Montoya (1998: 203) demuestra que la coca está inmersa en la misma personalidad del hombre andino, de aquel *runa* en las comunidades de Circa arraigado a su terruño, capaz de recrear el discurso poético quechua:

A continuación presento un relato recopilado durante la siembra del maíz

WLL (02)

Ñawpaqsi, Apunchiskunas chiwakuta nisqa: Yaw chiwaku, runakunaman kay kuka sachata apay, tarpuchunku yunka allpakunapi, hinaspapas willamuy, unutaqa wichaymanpas uraymanpas pusanallan, nispa. Chiwakus phawaylla runakunaq kasqanman chayargun, hinaspas rimarin: Lliw runakuna, kamaqninchis Taytachakuna nimuwan kay sara tarpunaykichiskaq, hinaspapas unutaqa urayllamansi pusana, nispa. Chiwakuqa manayá, chiqaytachu rimasqa, aswanmi llullakusqa. Taytachakunaga, chayta yacharuspa, chiwakutaqa waqyarun: Yaw chiwaku llulla kasqaykimantan kunan lliw runakuna chiqnisunki, akantaraqmi mikhunkipas, asnarispan purinkipas, wanthi unquyniyuqmi purinkipas.

En aquel tiempo, el nuestros dioses habían ordenado al zorzal: Lleva a los hombres esta planta de coca y diles que siembren en los valles, además diles, que el agua pueden conducir a subidas y bajas. El zorzal, llegando donde estaban los hombres les dijo: Los dioses me envían este maíz para que ustedes siembren, además me encargó, que el agua sólo se puede conducir a bajadas. Enterado de la mentira del zorzal, los dioses le llamaron y le dijeron. A partir de este momento por haber mentido todos los hombres te odiarán, comerás su excremento, apestando andarás y tu piel será portadora de una enfermedad incurable.⁴²

La coca es de suma utilidad en la vida diaria de los campesinos de los pueblos de Circa, como siempre lo fue desde tiempos remotos en el mundo andino, y como bien lo precisa nuestro Inca Garcilaso de la Vega en la obra citada “De cuánta utilidad y fuerza

⁴¹ Recopilado en la comunidad Yaka.

⁴² Voz de Aparicia Huamán, comunidad Yaka.



sea la cuca para los trabajadores, se colige que los indios, que la comen se muestran más fuertes y más dispuestos para el trabajo; muchas veces contentos con ella, trabajan todo el día sin comer” (1973: 109).

Araqa

La milenaria sabiduría andina ha hecho posible que en las chacras crezca de forma natural, aún sin sembrar y cultivar un tipo de tubérculo nativo denominado *araqa*, la papa silvestre, que por su riqueza es cosechada durante la siembra del maíz, son de dos variedades, una conocida con el nombre *luychu araqa* papa (silvestre negro azulado) y la otra denominada *yuraq araqa* (papa silvestre blanca). Algunas canciones de tradición oral en la zona tienen como motivo a este tipo de productos:

T (07)

<i>Araqachata pallapakuspa riqsiyqarki</i>	Recogiendo <i>araqa</i> te conocí
<i>araqachata huñupakuspa uywasqayki</i>	recogiendo <i>araqa</i> te criaré,
<i>araqa, purun papacha</i>	<i>araqa</i> , papita silvestre
<i>apukunaq mikhunan</i>	alimento de los dioses
<i>Killaq sunquchan.</i>	corazoncito de la Luna. ⁴³

Durante el sembrío del maíz la *araqa* - que de variedades - también es motivo de *tinkay*:

TW (75)

Hinallataqmi nuqa samaykuni

Asimismo yo deseo

⁴³ Voz de Julián Sarmiento, comunidad Muñamuña.



<i>kay chaqramanta</i>	que de esta chacra
<i>achkapuni araqá huñukunanpaq.</i>	se coseche mucha papa nativa.
<i>Mirarichun miski purun araqá,</i>	Que abunde la rica papa silvestre
<i>yuraq araqacha</i>	<i>araqita</i> blanca
<i>mayu rumihina mirarichun.</i>	como las piedras de río. ⁴⁴

Yuntakuna

Los surcos son abiertos con la fuerza de las *yuntas* (toros). La *yunta* refiérese a los toros sobre cuyas nucas y cabezas se amarra el yugo y la *taqlla* (arado). Cada *yunta* conforma dos toros, los mismos que conforman el instrumento principal de *sara tarpuy*. Durante el *tinkay* cada uno de los participantes en este ritual agrario imploran a los dioses tutelares para que abunde más *yuntas* que les permita labrar la chacra:

TW (76)

<i>!Apu Saqwará!, taytallay,</i>	<i>!Apu Saqwará!, padre mío,</i>
<i>yana wakaykikunata quykuwayku,</i>	préstanos tus toros negros
<i>kay chaqrapi</i>	para abrir surcos
<i>wachukuna kicharinaykupaq.</i>	en esta chacra.
<i>Ñuqan samaykuni kay aqachawan</i>	Yo brindo con esta chichita
<i>Apunchis urqukunaman</i>	a nuestros dioses montaña
<i>qata uraykunapi</i>	para que en las laderas
<i>waranqa torokuna mirarinanpaq.</i>	abunde mil toros. ⁴⁵

⁴⁴ Recopilado en la comunidad Yaka.

⁴⁵ Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq.



A continuación transcribo uno de los textos poéticos alusivos a la *yunta*, recopilados por Annelies Merx y José E. Juncosa, en *Canciones Indígenas en los Andes Ecuatorianos- El Aillu y el Ciclo Agrícola* (1996: 174):

<i>Tarpuy punchan ticraranumi</i>	Retorna el día de la siembra
<i>tarpui quilla chayamuni</i>	retorna el mes de la siembra,
<i>yuntitata apasunchic</i>	llevemos la yuntita,
<i>armayucu apasunchik.</i>	llevemos arma y el yugo.
<i>Tarpui punchitapish ñami chayamushca,</i>	Ha llegado el día de la siembra
<i>huata punchitapish ñami ticramshca</i>	los días del año ya sean vuelto
<i>yuntita apashun micuita apashun,</i>	llevemos yuntita, llevemos comida,
<i>yuntita apashun puyitu apashun</i>	llevemos yuntita llevemos vasija. ⁴⁶

Yapuy llankanakuna

Yugu, waka taklla, maytuna, chipana, son los instrumentos que se utilizan para el arado en el *sara tarpuy*. Estas herramientas utilizadas en la siembra del maíz, también son motivo de ritualidad durante acto ritual del *tinkay*. Se colocan a lado de las semillas para luego ser referidas por todos durante el desarrollo del ritual.

TW (77)

<i>Ñuqan samaykuni</i>	Yo brindo
<i>kay Saqwara wayqupi</i>	para que en esta quebrada de <i>Saqwara</i>
<i>unka sachakuna wiñaykunanpaq,</i>	crezca árboles de <i>unka</i>
<i>taqllanchiskunata ruwaspa</i>	haciendo nuestras <i>taqllas</i>

⁴⁶ Este texto corresponde a las comunidades de rurales del Ecuador, recopilados por Annelies Merx y José E. Juncosa, con motivo de la ritualidad de la siembra del maíz.



wachukunata kichaykusun
sara mamanchis tarpuykunapaq.

abriremos surcos
para sembrar el maíz.⁴⁷

Waka taqlla (arado andino), es el principal instrumento de labranza hecho de madera, utilizado en el sembrío de maíz. Este instrumento amarrado al yugo permite con la fuerza de los toros abrir los surcos. El yugo es el complemento del arado que amarrado a las cabezas de los toros permite consolidar una sola fuerza para remover la tierra y abrir los *wachus* (surcos). El arado a pesar de haber sido introducido por los españoles, juntamente con los bueyes y el yugo, fue andinizado y acondicionado a la realidad de estas comunidades motivo de nuestro estudio. Este instrumento es de manejo sencillo, permite realizar la roturación y remoción del suelo apertura de surcos y tapado de semillas durante el *sara tarpuy*. La profundidad de los surcos es ajustable de acuerdo a las características del terreno y del cultivo, y se realiza con la fuerza de los toros.

La *maytuna* o *reja maytu*, es el cordón hecho del cuero de res. Sirve para asegurar la permanencia del metal (reja) en el ángulo inferior del arado. En el instante en que se realiza el ritual, tanto el arado, el yugo, la picana, la reja, como la reja *maytuna* son colocadas al lado de las semillas para el *tinkay*. Acto seguido los participantes del ritual hacen las invocaciones respectivas, considerando que las herramientas también son motivo de *tinkay*.

Durante la estación final del ritual algunos niños que no hacen bien la *tinka* se ofrecen voluntariamente interpretar alguna canción alusiva; así es cómo se ha podido recopilar el siguiente texto durante la realización del *sara tinkay*:

⁴⁷ Recopilado en la comunidad Apíñiwaylla.



T (08)

<i>Ritama kaspichawan waqtaykuy</i>	Con una retamita azótale
<i>mulli pallqachawan waqtaykuy</i>	con la ramita de molle azótale
<i>kisachawan waqtaykuy</i>	con ortiga azótale
<i>alli allinta puririnanpaq</i>	para que ande bien
<i>alli allinta yapurinanpaq.</i>	para que labre bien. ⁴⁸

3.6. DEIDADES Y TINKAYWANKAY

El binomio *runa*-deidades locales constituye el eje transversal de la cosmovisión andina, punto de partida y principio ordenador que permite especificar la esencia del discurso poético quechua *tinkaywankay* en las comunidades del distrito de Circa. Las cordilleras y las lagunas, los nevados y montañas, las nubes y el arco iris, la lluvia y el agua, el truenos, el Sol, la Luna, estrellas y demás componentes de la naturaleza conforman el universo mítico motivo de ritualidad; ese conjunto de seres provistos de vitalidad infinita, que en la lógica y pensamiento del hombre andino, dan sentido al ser existencial de los *runakuna*, a los cuales siempre rinde homenaje, respeto y agradecimiento en las jornadas del *sara tarpuy*.

Las montañas y cordilleras son consideradas como seres protectores de cada una de las comunidades del distrito de Circa, son espacios andinos motivo de ritualización, por tanto, lugares motivo de respeto. Los nevados, lagos, ríos, manantiales son deidades que conviven recíprocamente y en armonía con el hombre; las chacras, los animales, las

⁴⁸ Recopilado en la comunidad Yaka.



plantas y todo cuanto influyen el pensamiento de los *runas* de estas comunidades andinas.

El *Tayta Inti* (padre Sol) es la deidad mayor del *hanaq pacha*, aquel ser que habiéndose unido a la *Killamama* (madre Luna) dio origen a la vida. En el imaginario popular de los campesinos de estas comunidades, los incas y los *runas* son los hijos del sol, de allí que los *ñawpa runas* (hombres antiguos) siguen vivos y están presentes a través de la energía solar.

La lluvia y el rocío son las lágrimas del Sol y la Luna, los ríos son las venas *Apus* (cerros) y *paqarinas* (manantiales), lugares de donde nace la vida, el agua, las lagunas y las acequias son determinantes en el proceso productivo del maíz, por esta razón son considerados deidades motivo de ceremonias de agradecimiento. Los truenos son las voces de los *apus* y el relámpago sus ojos.

Saramama (madre maíz), preservadora de la vida, principal alimento de los *runas*, es elevado a la categoría de sagrado, porque es fuente de vida. Las *purun waytakuna* (flores silvestres), los *purun sachakuna* (árboles nativos), la *araqa*, la *taqlla*, las semillas, y todo cuanto existe en la naturaleza es motivo de ritualidad agrícola durante el *sara tarpuy*. La siembra del maíz no tiene sentido si no se realiza el *tinkaywankay*.

Al finalizar este Capítulo afirmamos que, los *runakuna* de estas comunidades establecen una comunicación con las deidades andinas a través del ritual *tinkaywankay*. Este ritual, sagrado consolida el equilibrio hombre-naturaleza. Los *Apus* andinos y los *ayllus* constituyen una unidad orgánica, interdependiente, necesaria, recíproca, complementaria y vital. El hombre andino dialoga con sus dioses sólo en lengua



quechua, y comparte con ellos sus penas, alegrías, fracasos y éxitos. La fractura de esta relación genera el desequilibrio; es decir, el surgimiento de enfermedades, plagas, muertes. Esta es la razón por la que el runa durante el *tinkaywankay* entra en relación con sus deidades, representadas en la *Pachamama*, Sol, Luna, lagunas, nevados montañas, ríos y manantiales, relámpagos, arco iris, flores silvestres y todo cuanto factor vinculado al *sara tarpuy*.





Capítulo 4

PRESENCIA Y CONTINUIDAD DEL *TINKAYWANKAY*

El *tinkaywankay* entendido como uno de los componentes estructurales en la cosmovisión andina quechua de las comunidades del distrito de Circa, cumple funciones específicas de control social, de motivación lúdica y de reforzamiento en los procesos de aprendizaje, en el entendido que reafirman hechos y estilos de vivir, sentir, pensar, compartir y reciprocarse en el *ayllu* o comunidad, considerando que el ritual agrícola de la siembra del maíz y la palabra de los *runakuna* discurren a través de la lengua quechua, y teniendo en cuenta que la ruta de esta práctica cultural cotidiana desemboca en un solo punto de convergencia, la potencialización y consolidación identitaria comunal.

4.1. FUNCIÓN SOCIAL DEL *TINKAYWANKAY*

La voz poética quechua *tinkaywankay* cumple una función social, como cualquier otro proceso en el mundo andino. Todo lo que existe cumple una tarea específica. Las manifestaciones culturales de tradición oral transmitidas de generación en generación regulan el comportamiento de los *runas*, permitiendo que los factores de la producción



agrícola (suelo, agua, nevado, Sol, etc.) sean conservados para beneficio de los ayllus. Carlos Huamán, realiza un interesante análisis sobre las implicancias de la metáfora y el mito en las actitudes de los runas; afirma que “La Mama Pacha abriga, da consuelo y alimento a todos los seres. Al igual que todos los elementos que conforman el universo andino, tiene sentimientos, actitud, y lenguaje propio [...] Es por eso que la naturaleza se puede solidarizar con el hombre, compartir sus lamentos y sus alegría” (2006: 86). En esta línea, es necesario precisar que el ritual y discurso poético quechua *tinkaywankay* promueve la solidaridad, consolida la unidad del *ayllu*, conduce las discrepancias racionales que convergen en la armonía y unidad comunal, reafirma y actualiza la sabiduría ancestral de los *ñawpa runas*.

La función social del discurso poético *tinkaywankay* se basa principalmente en tres procesos inherentes a la cosmovisión andina. En primer lugar, los actos explicativos de las formas de racionalización del pensamiento y la lógica andina; en segundo lugar, los mecanismos operativos y aplicativos de la sabiduría andina; y en tercer lugar, los actos de representación y creencias y ritos, los mismos que son producidos, transmitidos, conservados y repetidos durante la ritualización de la siembra del maíz. Veamos el siguiente texto *tinkaywankay* que nos permiten validar las afirmaciones realizadas en el párrafo anterior:

TW (78)

*¡Maramara riti urqu!, kamaqllay,
yuraq chukcha taytallay,
chuya unuykiwan
Pachamamata wiksayachiy
willka sara paqarimunapaq;*

*¡Nevado Maramara!, creador nuestro,
padre de cabellos blancos,
con tu agua cristalina
fecunda la Pachamama
para que nazca el maíz;*



<i>nuqan samaykuni</i>	yo brindo
<i>haqay Maramara riti urqunchis</i>	para que la cordillera <i>Maramara</i>
<i>ama haykaq chinkanapaq.</i>	nunca desaparezca.
<i>¡Apu Ñakaywalqa!, taychachallay,</i>	<i>¡Apu Ñakaywalqa!</i> , padrecito mío,
<i>illapaq qapariyninta kachaykamuy</i>	suelta el grito del relámpago
<i>para wayra chayaykamunanpaq.</i>	para que llegue la lluvia y el viento.
<i>Qanmanmi taytallay, aqata haywariyki,</i>	A ti padre mío, te ofrezco chicha
<i>chakiyniyki thasnurinapaq.</i>	para que aplaque tu sed.

Voz de Simón Ponce (ver: TW 66, Cap. III, p. 156).

Es evidente apreciar la forma de racionalización del pensamiento y la lógica andina de los runas, como una unidad binomial en oposición y complementariedad. En el primer verso “*¡Maramara riti urqu!, kamaqllay!*”, aparece la relación deidad-*runa*; pues, en el imaginario colectivo, las montañas tutelares cobijan a las civilizaciones ancestrales, de allí el vínculo opuesto y necesario entre los runas y dioses montaña. Lo mismo ocurre entre los V. 1 y 4, en los que las deidades nevado *Maramara* y *Pachamama* establecen esa lógica opuesta y complementaria, teniendo en cuenta que en la visión andina los dioses montaña y *Pachamama* representan a las deidades masculinas y femeninas respectivamente. En este mismo texto encontramos una serie de relaciones que reflejan la presencia de los principios de reciprocidad, dualidad y complementariedad propios de la cultura andina quechua. *Pachamama - sara* (v. 4 y 5), *aqá - sara* (v. 5 y 12), *aqá - Pachamama* (v. 4 y 12), *aqá y riti urqu* (v. 1 y 12), *illapa - para wayra* (v. 10 y 11), *yaku - Pachamama* (v. 3 y 4). En consecuencia, el proceso de racionalización de la lógica y pensamiento andinos están insertados *per se* en cada uno de los textos recopilados motivo de esta investigación.



La operacionalización de la sabiduría andina se refiere a las formas de aplicar o implementar todo el cúmulo de conocimientos propios del universo cultural andino, los mismos que están insertados en los textos *tinkaywankay*. Veamos el siguiente texto:

TW (79)

<i>¡Yakuchallay, unuchallay!,</i>	¡Mi agüita, mi agüita!
<i>Saqwara quchamanta witwimuq,</i>	que brotas del lago <i>Saqwara</i> ,
<i>amaya sara tarpusqayku</i>	que el maíz sembrado
<i>chakiymanta wañuchunchu.</i>	no padezca de sed.
<i>Iphu parachallay</i>	Lluvecita suave
<i>chuya wiqiykiwanyá</i>	con tus lágrimas puras
<i>kay chaqrata qarpaykapiwanki</i>	me los riegas esta chacra
<i>kawsay sara allinta paqarinanpaq;</i>	para que nazca bien el maíz;
<i>chay nispan, taytallay</i>	por esta razón, padre mío
<i>kay aqachata ukyaykuy</i>	sírvase esta chichita
<i>astaway miskirinaykipaq.</i>	para que tu dulzura incremente.

Voz de Francisco Utani (ver: TW 62, Cap. III, p. 152).

Uno de los ejes transversales de la sabiduría de los *runakuna* es el manejo y uso del agua. Ellos saben perfectamente que unu (agua) es determinante en la producción y por lo tanto, es necesario cuidar las fuentes (montañas, manantiales, laguna) de donde surge el agua. Analicemos los dos primeros versos “*Yakuchallay, unuchallay, Saqwara quchamanta witwimuq*”. El *runa* andino sabe que es fundamental conservar los manantiales ubicados precisamente en los cerros; y es que este acto de aplicación de la sabiduría andina se traduce a través del *tinkaywankay*. En los v. 5, 6 y 7 se aprecia un



manejo de los sistemas de riego; los runas tienen conocimiento que *iphu para* (llovizna) es un sistema de riego natural que optimiza la producción agrícola; por lo tanto promueve el cuidado respectivo de todo el ecosistema que posibilita la generación de mayor vegetación: “*Iphu parachallay / chuya wiqiykiwanyá / chaqrata qarpaykapuwanki / kawsay sara allinta paqarinanpaq*”.

El tercer aspecto a considerar en la función social del *tinkaywankay* está referido a los actos de representación y ritualidad vinculadas a las jornadas agrícolas de la siembra del maíz; esto es, la permanente actualización de este tipo de discurso en cada una de las circunstancias de esta actividad agrícola, premisa argumental que nos permite sustentar que el discurso poético *tinkaywankay* es *sine qua non* a la forma de trabajo comunal del *sara tarpuy*. Veamos el siguiente texto que demuestra la relación de la ritualidad agrícola del *sara tinkay* y el discurso quechua *tinkaywankay*:

M (23)

<i>Shayna tinkarikuspan</i>	Con el acto del <i>tinkay</i>
<i>Pachamanmanchista, Inti taytanchista,</i>	a nuestra <i>Pachamama</i> e <i>Inti tayta</i> ,
<i>apunchiskunata, quchanchiskunata,</i>	a nuestras montañas y lagunas,
<i>mayunchiskunata, pukyunchiskunatapás</i>	a nuestros ríos y manantiales
<i>yuyarisun, yupaychasun;</i>	les recordamos y rendimos homenaje;
<i>paykuna kaqtinmi</i>	porque ellos existen
<i>nuqanchisqa kawsanchis.</i>	nosotros vivimos.

Recopilado en la comunidad Yaka (ver: M 12, Cap. I, p. 64).

El texto anterior es una alusión al conjunto de factores del universo andino que en el pensamiento del hablante quechua, posibilitan el crecimiento del maíz “*paykuna*



kaqtinmi, nuqanchisqa kawsanchis. Pero es un sujeto colectivo que aglutina e incluye a todo los runas; esto podemos ver en la presencia del sufijo marcador del nosotros inclusivo-nchis (*Pachamamanchista, Intitaytanchista, Apunchiskunata, quchanchiskunata, mayunchiskunata, pukyunchiskunatapas*); lo cual ratifica el espíritu solidario, inherente al carácter social de los *runas*; y precisamente una de las funciones sociales del discurso *tinkaywankay* es la de consolidar ese espíritu colectivo de los *runas*.

Finalmente, quiero relevar la función social del discurso poético *tinkaywankay*, teniendo en cuenta que los *runas* de los *ayllus* del distrito de Circa a través de esta expresión cultural establecen una relación con el pasado y futuro, logran consolidar un equilibrio con los elementos del universo andino y configuran su lógica y pensamiento a partir de las significaciones míticas de este ritual.

4.2. FUNCIÓN LÚDICA DEL *TINKAYWANKAY*

La función lúdica del *tinkaywankay* se entiende como el proceso de compartir emociones de satisfacción en un contexto de jocosidad y algarabía después de haber culminado el *sara tarpuy*. El *tinkaywankay* cumple esta función lúdica cuando se ejecuta esta actividad de juego agrícola de la siembra del maíz, un tipo de diversión colectiva en todas comunidades del distrito de Circa. El *tinkaywankay* permite liberar tensiones y energías individuales acumuladas, una especie de catarsis colectiva que posibilita cohesionar y compartir alegrías, tristezas, fracasos, éxitos, sueños y esperanzas entre los *llaqta runakuna*.



A través del *tinkaywankay* se ejecuta escenas de juego, los mismos que se socializan creándose un ambiente de alegría después de haber cumplido satisfactoriamente la jornada de trabajo de la siembra del maíz. Cuando alguien no realiza bien el *tinkay*, si alguien no ha seguido los procedimientos establecidos, entonces es atado al arado con la *reja maytuna* (cordón de cuero) para amarrar la *taqla* (arado), mientras se continúa con el *tinkay*. Pero este acto, no es en realidad un “castigo”, al contrario es una especie de juego y diversión después de haber cumplido la jornada de trabajo, a partir del cual logra comprender que el trabajo es una forma de compartir esfuerzos, voluntades, sentimientos, tendientes a la consolidación del equilibrio *runa*-universo andino.

Veamos un fragmento de la escena realizada en la *qawrima* o *hatun tinkay*, en la cual se aprecia con claridad la función lúdica del *tinkaywankay*:

R (8)

. *Tinkachiq: Payta watamuychis, manan allintachu tinkan, hinaspapas sara mukhutan qachirpatamun.*

Amárrenle a él, por no haber realizado bien el *tinkay*, además lo ha desparramado las semillas.

. *Chaqnaq: Manan allin tinkaykasqaykimanta taqlaman watamusayki.*

De lo que no has hecho bien el *tinkay* te amarraré al arado.

. *Tinkachiq: Chaqnasqa runata kayman apamuychis, ñas riki kunanqa tinkayta yachanqaña.*

Traigan aquí al hombre que está amarrado, ahora seguro que ya sabe cómo hacer el *Tinkay*.

Tinkachiq: Rimariy taytay, ñawpaqiykupi, niwayku, ¿imatan wataman apamunki multayki paganaykipaq?

Hable señor, delante de todos nosotros, dinos, ¿qué traerás para el próximo año para pagar tu multa?



- . *Chaqnasqa*: *Iskay arroba aqatan ñuqaqa apamusaq, masa turuta, arroba mukhutapas.*

Yo traeré dos arrobas de chicha, un par de toros para arar, una arroba de semillas.

- . *Tinkachiq*: *Allinmi taytay, mana nisqaykita apamuqtiykiqa taytachakunan phiñakunman.*

Muy bien, sino cumples lo que dices nuestros dioses se enojarían

- . *Tinkachiq*: *Llapaykun uyariyku rimasqayita taytay; kunanqa kacharipuychis, hina kachun.*

Todos hemos escuchado atentamente tu compromiso, esperamos que se cumpla.¹

Todos los runas participantes del *sara tinkay* presencian cada una de las escenas del ritual. En la primera escena podemos apreciar la decisión del *tinkachiq*, quien está ordenando la aplicación del “castigo”. “*Payta watamuychis, manan allintachu tinkan, hinaspapas sara mukhutan qachirpatamun*”. Una de las “faltas” merecedoras de “castigo” es el hecho de desparramar y desordenar las semillas sobrantes que los *tinkachiq* están seleccionando de acuerdo al desarrollo de la ceremonia *tinkay*.

En otra escena el *chaqnaq* conduce al que cometió la falta durante el *sara tinkay* y amarra en la *taqlla* (arado) “*Manan allin tinkasqaykimanta taqllaman watamusayki*”. El que comete el error se deja conducir sin oponer resistencia.

Cuando ya está a punto de concluir el ritual del *sara tinkay*, el *tinkachiq* ordena desamarrar al *chaqnasqa*, haciéndolo parar delante de todo los presentes “*Chaqnasqa runata kayman apamuychis, ñas riki kunanqa tinkayta yachangaña*”. Al que se equivocó le sirvió de escarmiento público haberse equivocado en el *sara tinkay*.

¹ Recopilado en la comunidad Awanquy.



El *tinkachiq* compromete al *chaqnasqa* colaborar con algún producto o medio afin de pagar la multa por haberse equivocado en el *sara tinkay* “*Rimariy taytay, ñawpaqiykupi, niwayku, imatan wataman apamunki multayki paganaykipaq*”. Todo aquel que se equivoca en realizar el *tinkay* sabe que debe cumplir con el compromiso asumido.

El *chaqnasqa* se compromete delante de todos traer algún medio que puede servir para hacer el sembrío de maíz para la familia que convocó a esta jornada de la siembra de maíz. Cada uno trae de acuerdo a sus posibilidades, no hay un cantidad o medida establecida “*Iskay arruba aqatan ñuqaqa apamusaq*”. Otros pueden traer una yunta de toros, otro puede traer semillas; en fin eso depende de cada uno.

Este ofrecimiento es tomado en cuenta inmediatamente por el *tinkachiq*, quien ratifica en presencia de todos el cumplimiento del compromiso asumido por el que cometió el error en hacer el *tinkay* “*Allinmi taytay, mana nisqaykita apamuqtiykiqa taytachakunan phiñakunman*”. Para los *runas* la palabra empeñada se cumple, así es la costumbre en estas comunidades del distrito de Circa, no se necesita todavía ningún documento para que los compromisos se cumplan.

Todas estas escenas son actos lúdicos de participación colectiva. El “castigo” impuesto por el *chaqnaq* no es el martirio, tortura o cualquier otra forma física de escarmiento, sino sólo parte del mecanismo divertido del *sara tinkay*; por lo que se deduce que la función lúdica del *tinkaywankay* es entendida como un compartir entre todos los *ayllus* la alegría satisfacción de haber realizado esta jornada de trabajo en un espacio grato, lúdico y alegre, en la cual se comparte entre todos lo *runas* que participaron en la jornada de trabajo, haciéndose extensivo de tal algarabía a las deidades locales.



4.3. FUNCIÓN DIDÁCTICA DEL *TINKAYWANKAY*

El *tinkaywankay* es uno de los rituales de participación colectiva, en la cual se enseña y aprende. En este ritual se implementa los principios y procedimientos de motivación, ejemplificación, desarrollo del pensamiento creativo, estímulo respuesta, aprendizaje por error y reforzamiento.

A través del ritual *tinkaywankay* se consolida los procesos de aprendizaje, se activa mecanismos del hecho nemotécnico, se desarrolla las iniciativas de invención y reinención del habla a nivel de discurso poético quechua. Es importante precisar que el *tinkaywankay* es una forma de interaprendizaje entre *runas-ayllus* y está estrechamente vinculado a la acción y al hecho de repetir, crear y recrear discursos. Es en estas circunstancias de realización que la expresión quechua viabiliza el desarrollo del pensamiento, promueve el sentido pragmático del aprendizaje, y afirma la cosmovisión del universo andino. Veamos el siguiente texto.

El ritual del *sara tinkay* es un sistema bien estructurado, al punto que todo ya está organizado. Al inicio del ritual, el *tinkachiq* / conductor del *tinkaywankay* realiza un discurso de sensibilización dirigido a todos los participantes de esta ceremonia agrícola, con la finalidad de despertar el interés (motivación). Esta primera intervención de sensibilización genera un clima de confianza, a partir de la cual el discurso poético *tinkaywankay* irá discurriendo con espontaneidad:

M (24)

Munasqay wawqipanaykuna,
allin sunqu runakuna,
apunchiskunaman haywarikusun,

Estimados hermanos y hermanas,
personas de buen corazón,
brindaremos a nuestros dioses,



hinaspa paykunawan rimarisun.

y conversaremos con ellos.

Voz de Raymundo Serrano (ver: TW 08, Cap. I, p. 47).

El texto M (24) dividimos en dos bloques temáticos. Por un lado el hecho de levantar la autoestima de los presentes, el hablante se dirige a su interlocutor como *wawqi*; que luego lo identifica como “*Allin sunqu*”; y un segundo tema, referido a la necesidad de hacer el *tinkay* a los dioses montaña “*Apuschiskunaman haywarikusun*”

Otro de los mecanismos del aprendizaje es la observación y ejemplificación, la misma que podemos encontrar en este texto:

M (25)

Kay huk mikhuykunatapas

Estas semillas

tinkarikusunyá

será motivo del *tinkay*

wawqichaykuna, panachaykuna,

hermanos y hermanas

kay ñawpa mikhukunapas

estos productos ancestrales

aswantaraqmi kallpachawasun.

nos darán más fuerzas.

Voz de Abel Mendoza (ver: M 08, Cap. I, p. 50).

El *tinkachiq* va detallando y estableciendo los términos procedimentales del *tinkay*, los otros participantes de este ritual observan atentamente para que cuando les toque realizar el *tinkay* lo ejecuten sin equívoco. Asimismo, los runas ponen en evidencia su conocimiento sobre las propiedades alimenticias de los productos nativos (*sara, qañiwa, tarwi, kiwicha, araq*) que han sembrando. Así, la expresión “*kay ñawpa mikhuykunapas / aswantaraqmi kallpachawasun*”, refleja pleno conocimiento y la información del runa respecto de las propiedades alimenticias de aquellos productos que



los *ñawpa runakuna*, las generaciones pasadas les enseñaron a cultivar. En el siguiente texto podemos observar el mecanismo del aprendizaje por error:

R (9)

- . *Tinkachiq: Payta watamuychis, manan allintachu tinkan, hinaspapas sara mukhutan qachirpatamun.*

Amárrenle a él, por no haber realizado bien el *tinkay*, además lo ha desparramado las semillas.

- . *Chaqnaq: Manan allin tinkaykasqaykimanta taqlaman watamusayki*

De lo que no has hecho bien el *tinkay* te amarraré al arado.

- . *Tinkachiq: Chaqnasqa runata kayman apamuychis, ñas riki kunanqa tinkayta yachanqa*

Traigan aquí al hombre que está amarrado, ahora seguro que ya sabe cómo hacer el *tinkay*.²

Los que se realizaron mal el *tinkay* aprenden a partir de estas equivocaciones. El que no aplica bien los pasos del *tinkay* es “castigado” y le piden que que observe e implemente bien los procedimientos “*ñas riki kunanqa tinkayta yachanqaña*”. Se aprende por repetición y por llamada de atención. Sin embargo, debido a la simplicidad procedimental del ritual *tinkay* muy pocos comenten errores.

El *tinkaywankay* siempre será un espacio donde fluye la sabiduría popular, donde se enseña y aprende a partir de situaciones concretas; es una circunstancia donde se genera la capacidad creadora del discurso verbal quechua, una oportunidad donde se comparte emociones y donde se afirma los mecanismos y procedimientos del

² Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq.



aprendizaje teniendo como punto de partida la participación colectiva, una oportunidad en la cual se reafirma la personalidad del *runa* andino.

A continuación presento una de las tantas canciones que generalmente es cantado después de haber concluido las jornadas agrícolas de la siembra del maíz y haberse realizado el *tinkay*.

T (09)

<i>Sarachata hankarispá</i>	Tostando canchita
<i>hanka sarachata ruwaspa</i>	haciendo canchita de maíz
<i>chaqrapakuq rirusaq,</i>	iré a trabajar a la chacra,
<i>chiri mutichayta apaspa</i>	llevando motecito frío
<i>paraqay sara tarpupakuq risaq,</i>	iré a sembrar maíz blanco,
<i>kulli sarachatmanta aqachata ruwaspa</i>	haciendo chichita de maíz morado
<i>sara tarpuypi turukunata pusapakusa,</i>	guiaré los toros de la siembra
<i>Yuraq paraqay sarachawan</i>	con el maíz blanco
<i>yanaypa sunqunta suwarqusaq</i>	robaré el corazón de mi amada
<i>mana haykaq qunqawanapaq.</i>	para que nunca me olvide. ³

En otros casos, estas canciones son entonadas por niños y jóvenes, cuando se han equivocado en el ritual del *tinkay*. A los jóvenes y niños que por primera vez hacen el *tinkay* y se equivocan, los *tinkachiq*, les dan ese “castigo” de cantar lo que saben; es allí donde con naturalidad, los niños (as) y jóvenes que se equivocaron inventan o recrean canciones, los mismos abordan temas de naturaleza sociológica, antropológica y literaria. Estos fragmentos cantados en plena realización o al término del *tinkay*

³ Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq.



cumplen una función motivadora y pedagógica; además de tener una enorme significación social; por lo tanto, representan una de las vertientes de la voz poética quechua.

4.4. ACTUALIDAD DEL QUECHUA Y EL *TINKAYWANKAY*

La lengua quechua expresa sentimientos y la relación con los dioses y la naturaleza. Simón Ponce es un *runa* quchuahablante de la comunidad de *Yaka*, su testimonio se convierte para los fines de esta investigación en una fuente importante a través del cual podemos precisar la actualidad del *tinkaywankay* en las comunidades del distrito de Circa, en estas circunstancias de adversidad para el desarrollo de nuestro *runasimi* e identidad cultural.

CHR (06)

Sara tarpuypiqa tinkarikuykupunin. Pachamamaykuman, apuykumanpas aqachata kukachatapas haywarikuykupunin, mana tinkarikuqtiykuqa tukuy tarpusqaykun manan allintachu rurunman. Pachamamanchismi riki sarata paqarichimuspa kawsayta quwanchis; chaymi chaqrakuypiqa tusuykusparaq, wankaykusparaq tinkarikunchis.

En el sembrío de maíz siempre hacemos el *tinkay*. A nuestra Madre Tierra y a nuestros dioses siempre le brindamos chichita, sino hacemos el *tinkay* todo lo que hemos sembrado no puede producir bien. Es nuestra Madre Tierra habiendo germinado el maíz nos da alimento; por eso, en la jornadas de trabajo cantando y bailando hacemos el *tinkay*⁴.

Este testimonio inserta los constituyentes de mito y realidad, lengua y simbología, palabra y acción, tiempo y espacio, pasado y futuro, deidades y runas, reciprocidad y dualidad, oposición y complementariedad.

⁴ Testimonio de Simón Ponce, comunidad Yaka.



El ritual agrícola *tinkaywankay* se realiza en lengua quechua, debido precisamente a que los runas de estas comunidades del distrito de Circa son mayoritariamente quechuahablantes, como puede apreciarse en el siguiente reporte estadístico.

Hablantes del quechua en las comunidades del distrito de Circa

Lenguas	Total	Grupos de edad							
		3 a 4	5 a 14	15 a 24	25 a 34	35 a 44	45 a 54	55 a 64	65 a más
Quechua	1869	37	348	237	221	223	228	245	330
Español	474	80	233	98	27	20	6	7	3
Total	2343	117	581	335	248	243	234	252	333

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.

El 79.70% de la población en las comunidades de Circa hablan quechua, frente a un 20.21% que habla español. Este es un indicador que ratifica la vigencia del quechua y como tal, la permanencia y continuidad del *tinkaywankay* como un substrato cultural que revitaliza el mundo andino en esta parte del Perú. Sin embargo, es de resaltar que este reporte estadístico muestra la tendencia incremental del uso del español en los segmentos etáreos de 3 a 14 años, lo cual influye necesariamente en la actualidad de la lengua quechua y el *tinkaywankay*.

En todas las escuelas de estas comunidades del distrito de Circa, a pesar de ser la población quechua mayoritaria, la educación se procesa en castellano, que es la lengua asociada al “prestigio”, a la “economía” y al poder en nuestro país. De esta manera, el quechua como lengua nativa queda excluido de los sistemas escriturarios oficiales, salvo la implementación de algunos programas y proyectos esporádicos de educación bilingüe



intercultural, que por ser tan aislados y momentáneos no generan impactos y resultados esperados.

La escuela en las comunidades del distrito de Circa, por lo general, presenta a los *runachas*, a los niños, una sola versión de la historia cultural de nuestro país, una sola imagen de nación, la misma que suele corresponder a la imagen creada por los sectores que patentan el discurso “oficial”, dejando de lado las particularidades de los diversos grupos e identidades culturales existentes en la zona.

El hecho de que en la escuela se procese la comunicación en código español, influye decisivamente en la vigencia del *tinkaywankay*. En efecto, la lengua oficial establecida en las escuelas de las comunidades del distrito Circa es la barrera que dificulta desarrollo de esta expresión cultural quechua, debiendo plantearse una política lingüística más inclusiva y teniendo en cuenta que esta expresión poética quechua constituye una de las principales formas identitarias de estos *ayllus*.

Veamos uno de los testimonios recopilados en la comunidad de *Apiñiwaylla*, el mismo que fue presentado con motivo del *V Forum de Lenguas de Lenguas Amerindias*, realizado el año 2008, Barcelona-España. El testimonio que corresponde a la niña Maricruz Yucra es dramático y a la vez revela la fuerza del espíritu quechua:

CHR (07)

Manan castellanotaqa yachanichu, yachaywasipiqa, llaqtaypipas runasimillapin rimani, llaki vidayta, waqcha kasqayta, kusikuyniytapas runasimillapin takini, tukuy willakuykunatapas runasimillapin rimarini, sumaqmi runasimiqa, runasimi yachasqaywanmi kusiqa tarikuni. Español mana allin rimasqaywanmi yachaywasipi wiraqucha pukayarispanraq phiñakun, wasaypin tipsirpariwanpas anchatapuni nanachiwaspa; españolpi mana allinta qillqaqtiypas warmamasiykunaq ñawpaqinpin qapariwan, huk kutikunataqmi ñakarina kuchupi rumi hapiykusqata sayaykachiwan; españolpi mana ñawinchayta, rimayta qillqayta atispan kunanqa kaqmanta kay watallapi qipasaq; lliwtan españolpi yachakun, manan runasimipiqa, ¡Runasimillatan rimani!



runasimiwanmi allin tarikuni. Español simi rimaqkunallatan yachachiqqa wayllurikun khuyapayaykuspanmi makintapas haywarin, español mana allin rimaqkunatataqmi, qapariwanku “kay indiokunaqa tullu umakunan” nisparaq, simin ukhullapin, imataraqcha kanpas k’amiwanku; manan kay yachaywasipiqa yachakunichu, chaypiqa españollapin imatapas yachakun ¡Runasimillatan rimani!, runasimipin yachayta munani.

Yo no sé castellano, no sé español, en mi escuela y mi pueblo en quechua nomás hablo, solamente en quechua canto mi pobreza, mi tristeza y mis alegrías, sólo en quechua cuento leyendas, mitos y fábulas; el quechua es lindo, con el quechua me siento feliz. Cuando hablo mal español el profesor se molesta se molesta poniéndose colorado y me da un pelliscón en mi espalda haciéndome doler mucho; y cuando escribo mal el castellano delante de mis compañeros me reprende, otras veces me hace parar en el rincón de castigos haciéndome agarrar una piedra; ahora desaprobare otra vez el año por no saber hablar, leer y escribir en español; todo se aprende en español, nada en quechua, ¡Sólo sé quechua!, con el quechua me siento bien. Sólo a los que hablan bien español el profesor les felicita dándoles un abrazo y cariño, a los que hablamos mal castellano, nos grita “estos indios son unos brutos” diciendo, y entre sí a escondidas todavía nos insulta; no me siento bien en la escuela, allí todo se aprende en español ¡Solo quechua hablo!, en quechua quiero aprender.⁵

Esta es la situación real de un *runasimi rimaq*, sobre quien recae una serie de atropellos y actitudes excluyentes de la propia escuela. Este testimonio es una muestra de cómo se trata a los runas quechuas. Pero a la vez, el texto contiene un lado grato y de esperanza: un runa convencido de su identidad lingüística y cultural, un runa que se identifica con su acervo identitario y tiene un fuerte sentido de pertenencia.

4.5. CONTINUIDAD DEL *TINKAYWANKAY*

No puede haber *tinkaywankay* sino se dice en esta lengua ancestral. Los rituales agrícolas son inherentes al *sara tarpuy* y no existe ritual agrícola al margen del *tinkaywankay*. Considerando estas premisas afirmo la persistencia del quechua en el *tinkaywankay*, como un hecho cultural indesligable de la cotidianeidad vivencial de los

⁵ Testimonio recopilado, Maricruz Yucra, comunidad Apiñiwaylla.



runas de estas comunidades del distrito de Circa. La vigencia del *tinkaywankay* está acreditada por las 1869 quechuahablantes, quienes practican en las jornadas agrícolas de la siembra del maíz esta expresión cultural *tinkaywankay*. William Hurtado de Mendoza afirma:

“Esta cultura, la quechua, está viva, tiene presencia no sólo en el Perú, sino en América del Sur, no obstante, los siglos de dominación y los gobiernos de su vida republicana. La cultura quechua no es algo que se acabó en la colonia. Persiste, permanece pese a la democracia y los nuevos doctrineros. Permanece, cierto es y, no puede ser de otra manera, en proceso de transformación” (2009: 109).

La continuidad del quechua en el *tinkaywankay* no está referida exclusivamente a la expresión romántica y de añoranza que se recrea durante el *sara tarpuy*, tampoco es una expresión meramente decorativa, es al contrario, es una práctica cotidiana que fortalece el espíritu raigal de los *runas* que viven en los *ayllus* del Circa. Bajo esta premisa, los *runakuna* recrean su realidad a partir de hechos concretos, cubren sus mentes de dioses, *ñawpa runas*, sueños y esperanzas, consideran a partir del uso de la lengua quechua a todo cuanto existe en la naturaleza como a sus *ayllus* o parientes cercanos (padres, hermanos, abuelos), comparten con ellos sus alegrías y tristezas, éxitos y fracasos, teniendo presente que sus vivencias cotidianas están sólidamente inscritas en la continuidad histórica de la cultura andina.

La vigencia del discurso poético *tinkaywankay* en el momento actual visto desde nuestra perspectiva de *runa* quechuahablante de los pueblos de Circa, descansa sobre la base de la práctica social cotidiana concretizada en los rituales de la siembra del maíz, cuya realización, además de ser un complemento necesario en la actividad agrícola de nuestros *ayllus*, constituye una forma de resistencia y defensa de nuestra identidad cultural, es también un acto reivindicativo y revitalización del hombre andino.



En este sentido, es importante formular la siguiente pregunta, a partir del cual podemos determinar la continuidad de la lengua quechua y el *tinkaywankay* en las comunidades del distrito de Circa: ¿Cuál es el factor que hace posible la continuidad del *tinkaywankay* a pesar de la vehemencia de los medios de comunicación y el poder global?, interrogante que intento responder asumiendo una posición de *runa* quechuahablante, aplicando el criterio de análisis basado en la lógica andina, teniendo en cuenta los principios rectores de la cosmovisión andina (reciprocidad, dualidad, oposición y complementariedad) y considerando que el *tinkaywankay* continuará siendo una expresión cultural que afirma el carácter identitario y la experiencia colectiva de los pueblos andinos de Circa.

El principal factor que hace posible la continuidad de esta expresión cultural *tinkaywankay* es precisamente el uso de la lengua quechua, este idioma de enorme vitalidad, como afirma José María Arguedas: “Las palabras del quechua contienen una densidad y vida incomparables la materia del hombre y de la naturaleza y el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno y lo otro. El indígena peruano está abrigado, consolado, iluminado, bendecido por la naturaleza: su odio y su amor, cuando son desencadenados, se precipitan, por eso, con toda esa materia, y también su lenguaje” (1972 [1962]: 68). Son las lenguas andinas, como el quechua, los medios por las cuales discurren este discurso poético *tinkaywankay*, el mismo que resume el universo gnoseológico del mundo andino y condensa un conjunto de símbolos y valores raigales que hablan de la naturaleza, el *runa*, el *ayllu* y las deidades locales. El *tinkaywankay* es una manifestación cultural que las generaciones milenarias andinas nos legaron, cuya presencia permanente en la ritualidad agrícola, evidencia el carácter social de su concepción, y cuya multiplicidad de formas y contenidos reflejan un alto nivel estético de esta construcción poética.



Al respecto es necesario precisar que las políticas culturales para los fines de revitalización de la lengua quechua y de las diversas formas expresivas de la tradición oral andina, no han pasado de las decisiones declarativas, coyunturales y disposiciones legales inconclusas. Las propuestas para la revitalización del *tinkaywankay* no sólo consisten en abordar el problema desde el ámbito académico o legal; sino implica fundamentalmente, establecer los lineamientos de las políticas públicas para la implementación real de las acciones operativas que permitan la continuidad de esta expresión cultural aún vigente en las comunidades motivo de la presente investigación.

El siguiente texto ratifica la persistencia del quechua en el *tinkaywankay*:

CHR (08)

Kay llaqtapiqa ayniyanakuspan ima llankaytapas ruwayku. Sara tarpuypipas warmi qarikunan llankakuyku. Runasimipi takiykuspan warmikunapas sarataqa huchkanku. Sapa sara tarpuypin nuqaykuqa runasimipi rimaspa tinkayta ruwakuyku. Mana tinkay yachaq warmakunapas qawa qawaspan tinkaytaqa yachanku. Abancaymanta chayllaraq hamuq runakunapas runasimipi tinkaytaqa kaypin yachanku. Shaynan nuqaykuqa runasimipi apuykuta tinkarikuspa kawsakuyku, paykunan tukuy ima kawsaytapas quwanku.

En este pueblo realizamos los trabajos colectivamente. En el sembrío del maíz participan las mujeres y hombres. Las mujeres cantando en quechua colocan las semillas. Hablando en quechua nosotros hacemos el ritual de la siembra del maíz. Los niños que aún no saben hacer el *tinkay* observando aprenden. Los que recién llegan de Abancay también aprenden a realizar el *tinkay* en quechua. Así vivimos nosotros, haciendo el pago a nuestros dioses en quechua, ellos nos dan todos los medios y posibilidad de existencia.⁶

Se trata de la voz testimonial de un *llaqtaruna*, quien demuestra un alto grado de identificación con la expresión cultural *tinkaywankay*. Así es el carácter y naturaleza del *runa*, convencido de la repercusión de esta práctica discursiva en el trabajo colectivo agrícola de la siembra del maíz y que puede extenderse a todos los Andes. Los ayllus de

⁶ Entrevista a Luciano Córdova, comunidad Yaka.



las comunidades del distrito de Circa siempre han apelado al *minkay* como el sistema de trabajo que genera resultados. El campo semántico de la palabra *ayninakuspa*, refiere a los actos de reciprocidad y trabajo colectivo. *Ayninakuspa* (ayudándonos), viene del sustantivo *ayni* trabajo colectivo. Se entiende como sistema de reciprocidad andina inherente a la actividad agrícola de la siembra del maíz en las comunidades de Circa “*Llaqtaypiqa aninakuspan tiyayku*”. Nuestra referencia en esta circunstancia apunta a precisar y reafirmar que el *ayni* y el *tinkaywankay* son componentes de esta actividad del *sara tarpuy*.

El texto también refiere al hecho de compartir experiencias y vivencias. Los niños aprenden el *tinkay*: “*Warmakunapas qawa qawaspan tinkaytaqa yachanku*”. La realización del *tinkay* es un espacio donde se pone de manifiesto los procesos de observación e interaprendizaje, a partir de los cuales hay una valoración de esta expresión cultural, promoviéndose además, la vigencia de un sentimiento colectivo y solidario generado a partir del discurso *tinkaywankay*.

Los *Apukuna* están configurados en la lógica y pensamiento de los runas y *ayllus*, debido ello es que este fragmento testimonial refiere con énfasis la presencia de los dioses locales en la vida del hombre andino “*Shaynan nuqaykuqa runasimipi apuykuta tinkarikuspa kawsakuyku*”. Pero a la vez hay un acto de reconocimiento a los beneficios de que brindan estas deidades, por lo que el acto de reciprocitar nuevamente entra en consideración “*Paykunan tukuy ima kawsaytapas quwanku*”. Esta es pues, la personalidad de los *runas* quechuas, que en pleno siglo XXI hablan con sus dioses a través de un discurso poético de profundo contenido social, mítico.

Al cierre de Capítulo precisamos que la presencia y la continuidad del *tinkaywankay* en el horizonte cultural de las comunidades de Circa, están determinadas



por las implicancias sociales que consolidan la organicidad de los *ayllus*, por las funciones lúdicas que permiten reciprocarse con los runas y deidades andinas, y por los efectos didácticos, a partir de los cuales se recrea el discurso poético quechua *tinkaywankay*. Asimismo, el uso de la lengua quechua que influye decisivamente en la actualidad del *tinkaywankay*, esta palabra y voz poética de los *runasimi rimaqkuna*, cuya vigencia es notable a pesar de los mecanismos coercitivos de la escritura “oficial”. Precisamente la oralidad del *tinkaywankay* como una de las formas de la ritualidad agrícola, ha permitido que el *runa* andino quechua manifieste una de sus importantes expresiones poéticas, el *tinkaywankay*.





CAPÍTULO 5

CONCLUSIONES

He realizado el estudio del discurso poético quechua *tinkaywankay* en mi condición de *runasimi rimaq* (quechuahablante), y estas son las conclusiones que propongo como resultado de la investigación llevada a cabo a partir de la recopilación *in situ* de un conjunto de prácticas discursivas ejecutadas durante las jornadas del *sara tarpuy* (siembra del maíz), los mismos que constituyen una de las escasas expresiones de tradición oral vigentes en las comunidades del distrito de Circa. A continuación las principales conclusiones:

- 1.- El *tinkaywankay* como práctica discursiva verbal de las colectividades quechuas se ejecuta en los espacios y circunstancias del *sara tarpuy*, y está vinculado a la actividad cotidiana agrícola de los *ayllus* de las comunidades del distrito de Circa; esto implica que *tinkaywankay* y *sara tarpuy* son factores de actualización de la memoria colectiva y determinantes en la vigencia de la cultura andina.
- 2.- El *tinkaywankay* es una práctica discursiva quechua, oral, popular, colectiva y de naturaleza mítica, escasamente estudiada en el ámbito de las comunidades del



- distrito de Circa; y que subyace en la configuración estética de los runas quechuahablantes.
- 3.- El *tinkaywankay*, presenta una estructura formal dividida en tres momentos *qallariy* (inicio), *chawpi tinkay* (desarrollo) y *tukupay* (final); y en cuanto a su estructura de contenido presenta una significación simbólica que expresa el conjunto de elementos y nociones paradigmáticas del universo cultural andino.
 - 4.- La práctica oral discursiva quechua *tinkaywankay* constituye el acervo cultural con plena vigencia y actualidad en la práctica social de los runas y ayllus de todas las comunidades del distrito de Circa, dado que esta práctica identitaria andina ha venido construyéndose a través de miles de años, como una forma de perennizar la memoria colectiva de los *ñawpa runakuna*.
 - 5.- El *tinkaywankay* es una expresión discursiva que consolida la coexistencia colectiva entre los runas de estas comunidades, donde la cohesión social se manifiesta mediante la realización de este ritual agrícola. A través de esta práctica cultural se transmite vivencias y formas valorativas que van reconstruyendo la estructura de la cosmovisión andina.
 - 6.- El discurso *tinkaywankay* se configura sobre la base de valores y principios de reciprocidad, dualidad, oposición y complementariedad, como elementos ordenadores del pensamiento y la lógica andina, y como una forma de afirmar las huellas de la identidad indígena y del imaginario colectivo de los runas.
 - 7.- La lengua quechua se define en la comunidad de Circa como la palabra que consolida el espíritu colectivo andino. Ese *nuqanchis* incluyente que evidencia el carácter recíproco de los *runakuna*, ese *nuqayku* que representa a los ayllus que



coexisten y dialogan con las deidades locales; siendo el *runasimi*, el medio por el cual discurren todas las formas de la cultura andina en las comunidades del distrito de Circa.

- 8.- El pensamiento mítico de los *runakuna* se manifiesta en el discurso *tinkaywankay* como prácticas orales discursivas, para quienes ha existido siempre un conjunto de divinidades míticas que han permitido realizar el *sara tarpuy*, y que por esta razón, como un gesto y un acto de reciprocidad, es necesario agradecerles a través del ritual *tinkaywankay*.
- 9.- Los sujetos de enunciación del *tinkaywankay* son los mismos *runakuna* quechuahablantes, quienes crean, recrean, interpretan, transmiten, transforman y conservan un conjunto de circunstancias discursivas que representan la sabiduría popular, que siendo transmitidos de generación en generación, en cada *sara tinkay*, se revitaliza en los tiempos actuales. El hombre andino como sujeto de enunciación del *tinkaywankay*, redefine y reconfigura los valores, creencias y prácticas culturales registradas durante la ritualidad agrícola del *sara tarpuy*. El sujeto de este discurso poético; es decir, el mismo *runa* colectivo, provisto de la lengua *runasimi*, bajo el influjo de su milenario universo cultural construye y reconstruye la voz andina quechua, inventa y reinventa expresiones que reflejan la profundidad de su ser existencial.



BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María. 1986. *Cantos y Cuentos Quechuas*. Lima: Munilibros, Municipalidad de Lima Metropolitana (Munilibros 12).
- 1962. *Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman. Haylli-taki. A Nuestro Padre Creador Túpac Amaru. Himno Canción*. Lima: Ediciones Salqantay.
- 1989. *Indios Mestizos y Señores*. 3ª ed. Lima: Editorial Horizonte.
- 1972. *Katatay y otros poemas. Huc Jayllicunapas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- 2012. *Obra Antropológica. Tomo 3*. Lima: Comisión Centenario de Natalicio de José María Arguedas. Editorial Horizonte.
- Asturias, Miguel Ángel. (1949). *Hombres de Maíz*. México: Edición Crítica de Gerald Martín. Fondo de Cultura Económica.
- Ballón Aguirre, Enrique; Rodolfo Cerrón Palomino (y) Emilio Chambi Apaza. 1992. *Vocabulario Razonado de la Actividad Agrarias Andina- Termonología agraria quechua*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Cachihuanco, Luis Enrique. 2001. *Modernidad Andina Allpa Tarpuy: La Siembra Ritual del Maíz en Kotama. - Otavalo (Ecuador)*. 50º Congreso Internacional de Americanistas; Varsovia.
- Corrales Lozano, Egidia. 2006. *El ritual de la cosecha de papa en la comunidad de Conde, Canas*. Lima: Tarea.
- Espino Relucé, Gonzalo. 2007. *Etnopoética Quechua- Textos y Tradición Oral Quechua*. Tesis Doctoral. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 1997. *Los Incas-Economía Sociedad y Estado en la Era del Tawantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.
- Esternmann, Joseph. 1998. *Filosofía Andina-Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Quito (Ecuador): Editorial Abya-Yala.
- Fritz, Rubén, Marcos Conteras. 1989. *El origen del mundo y del hombre en relatos orales de la cultura Mapuche*. Actas de Lengua y Literatura Mapuche 3. Temuco (Chile): UFRO.



- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1993. Tomos I-II-III, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*- Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Heise, María. 2001. *Interculturalidad-Creación de un Concepto y Desarrollo de una Actitud*. Lima: Ministerio de Educación. Programa FORTE-PE.
- Huamán Carlos, 2006. *Atuqkunapa Pachan / Estación de los Zorros*. Lima: Ediciones Altazor.
- Hurtado de Mendoza, Willian. 2009. *Metáfora y Pensamiento de la Cultura Quechua*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- J.M.B. FARFÁN, 1952. *Colección de textos Quechuas*. Lima: Instituto de Estudios Etnológicos.
- Lienhard, Martín. 1990. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de Las Américas.
- 1998. *Arte Verbal Quechua e Historiografía Literaria en el Perú*. Berlín: Actas en Lenguas Indígenas Latinoamericanas.
- 1993. *Aproximaciones a las Prácticas Textuales Quechuas, Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 37-1 (Lima/ Pittsburgh), 5-301.
- Lluís i Vidal-Folch, Ariadna; Pau Janer i Coll y Cristina Osorno Mesa. 2010. *Literaturas Amerindias V Foro de lenguas Amerindias*. Ed. bilingüe Español y Catalán. Barcelona: Editorial Fundación Casa América Catalunya.
- Mannheim, Bruce. 2003. *Paralelismo quechua, sentidos de la palabra y análisis cultural*, en *Lhymen* nº 2. Lima: pp. 11-58 (Ante del título: "Ritmo y no la síbala deben ser tomado en cuenta").
- Marcone, Jorge. 1997. *La Oralidad Escrita. Sobre la Reivindicación y Re-Inscripción del Discurso Oral*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Medina Hinostroza, Manuel; Agripina Roldán Chávez; Manuel Sigüeñas Saavedra. 2007. *Fiestas y Rituales de la conservación de la Agrobiodiversidad en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Instituto Nacional de Investigación Agraria-INIA.
- Merkx, Annelies y José E. Juncosa. 1996. *Canciones Indígenas en los Andes Ecuatorianos- El Ayllu y el Ciclo Agrícola*. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural y Universidad de Cuenca. Editorial Abya-Yala.



- Mires Ortiz, Alfredo y César Saavedra Sarmiento, 1989. *Nuestras Herramientas-Tradición Cajamarquina*. Cajamarca: Tarea ediciones.
- Montoya Rojas, Rodrigo, César y Luis Montoya y Edwin Montoya. 1987. *Urqkunapa Yawarnin La Sangre de los Cerros*. Volumen I-II. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal. Vol. I-II.
- Montoya Rojas, Rodrigo. 2011. *El Porvenir de la Cultura Quechua en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1990. *Por una Educación Bilingüe en el Perú-Reflexiones sobre Cultura y Socialismo*. Lima: CEPES Mosca azul editores.
- Noriega, Julio E. 1995. *Buscando una Tradición Poética Quechua en el Perú*. Miami: Centro Norte-Sur, Universidad de Miami (Colección Letras de Oro).
- 2011. *Escritura Quechua en el Perú*. Lima: Pakarina Ediciones
- 1993. *Poesía quechua escrita en el Perú*. Antología. Lima: CEP.
- Ong J., Walter. 1987. *Oralidad y Escritura-Tecnología de la Palabra*. México D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Pinilla, Carmen María. 2004. *José María Arguedas ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos Esenciales*. Lima: Fondo Editorial de Congreso del Perú.
- Pozzi-Escot, Inés. *El Multilinguismo en el Perú*. 1998. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. 1993. (Volumen dedicado a "Las prácticas textuales quechuas") XIX, 37.
- Rostowowski de Diez Canseco, María. 1998. *Estructuras Andinas del Poder*. Lima: Instituto de Estudios Andinos- IEP Ediciones.
- 2004. *Historia del Tawantinsuyo*. Lima: IEP Ediciones.
- Solis Fonseca, Gustavo. 2002. *Lenguas en la Amazonia Peruana*. Lima: Programa FORTE -PE.
- Terrón de Bellomo, Hermina. 2001. *El Motivo del tejido en los relatos orales en Jujuy: Un rasgo identitario de la cultura andina*, en *Cuadernos*, n° 16 (2011): 27-39. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18501603> (Consultado, diciembre 2010).



Valcárcel Vizcarra, Luis E. 1964. *Historia del Perú Antiguo* Tomos V-VI. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

Vich, Víctor (y) Virginia Zavala. 2004. *Oralidad y Poder. Herramientas Metodológicas*. Bogotá: Editorial Norma.

Zumthor, Paúl. 1991. *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Editorial Altea-Taurus.





ANEXO DE TEXTOS RECOPIADOS





CAPÍTULO I

Tipo de texto	Nº	Nota de pie	Nº Pág	Capítulo	Lugar	Persona
W	1	1	07	I	Muñamuña	Grupo de mujeres
TW	1	2	07	I	Muñamuña	Celestino Córdova
TW	2	3	09	I	Muñamuña	Paulino Huamán
CHR	1	4	09	I	Yaka	Paulino Huamán
TW	3	8	14	I	Yaka	Francisco Utani
R	1	10	18	I	Circa	Paulino Huamán
TW	4	12	27	I	Yaka	Francisco Utani
W	2	13	28	I	Ancaqway	Grupo de mujeres
W	3	15	30	I	Yaka	Grupo de mujeres
W	4	17	35	I	Yaka	Grupo de mujeres
TW	5	20	38	I	Chukchubamba	Doris Soto
R	2	21	39	I	Recopilado en la comunidad Yaka	
M	1	22	40	I	Recopilado en la comunidad Muñamuña	
TW	6	23	40	I	Yaka	Vicente Córdova
M	2	24	40	I	Yaka	Abel Mendoza
M	3	25	41	I	Yaka	Rosario Córdova
M	4	26	42	I	Yaka	Paulino Huamán
TW	7	27	44	I	Muñamuña	Augusta Saavedra
R	3	28	45	I	Recopilado en la comunidad Muñamuña	
M	5	29	46	I	Muñamuña	Paulino Huamán
TW	8	30	47	I	Muñamuña	Raymundo Córdova
M	6	31	49	I	Recopilado en la comunidad Mullini	
M	7	32	50	I	Yaka	Simón Ponce
M	8	33	51	I	Circa	Abel Mendoza
TW	9	34	51	I	Yaka	Vicente Córdova
TW	10	35	52	I	Yaka	Rosario Córdova
TW	11	36	55	I	Yaka	José Peralta
TW	12	37	56	I	Yaka	René Huamán
TW	13	38	57	I	Recopilado en la comunidad Uncabamba	
CHR	2	39	57	I	Yaka	Celestino Córdova
CHR	3	40	58	I	Recopilado en la comunidad Yaka	
R	4	41	59	I	Recopilado en la localidad Ancaqway	
T	1	42	59	I	Recopilado en la localidad Ancaqway	
T	2	43	59	I	Yaka	Aparicia Huamán
R	5	44	60	I	Yaka	Simón Ponce
M	9	45	61	I	Muñamuña	Raymundo Córdova
M	10	46	62	I	Uncabamba	Sara Córdova
M	11	47	62	I	Uncabamba	Doris Soto
TW	14	48	63	I	Recopilado en la comunidad Chukchubamba	
M	12	49	64	I	Recopilado en la comunidad Yaka	
M	13	50	65	I	Recopilado en la comunidad Yaka	
M	14	51	66	I	Recopilado en la comunidad Yaka	
M	15	52	67	I	Yaka	Crisóstomo Peralta
R	6	53	68	I	Yaka	Crisóstomo Peralta
TW	15	54	71	I	Muñamuña	Augusta Saavedra

Tipo de texto	Cantidad
TW	15
CHR	3
W	4
R	6
M	15
T	2
WLL	0
Total	45



CAPÍTULO II

Tipo de texto	Nº	Nota de pie	Nº Pág	Capítulo	Lugar	Persona
M	16	1	75	II	Recopilado en la comunidad Muñamuña	
TW	16	2	78	II	Recopilado en la comunidad Ocobamba	
TW	17		80	ver: TW 15, Cap. I, Pág. 71		
TW	18	3	82	II	Awanquy	Aparicia Huamán
TW	19	4	87	II	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	20	5	91	II	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	21	6	93	II	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	22		94	ver: TW 50, Cap.II, Pág. 140		
TW	23	7	95	II	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	24		96	ver: TW 60, Cap.III, Pág. 148		
TW	25		97	ver: M 12, Cap. I, Pág. 64		
TW	26		101	ver: TW 05, Cap. I, Pág. 38		
TW	27		102	ver: TW 14, Cap. I, Pág. 63		
TW	28	8	103	II	Yaka	Crisóstomo Peralta
W	4		104	ver: W 02, Cap. I, Pág. 28		
TW	29		105	ver: TW 68		
TW	30		105	ver M 15		
TW	31		106	ver: TW 65, Cap. III, Pág. 155		
TW	32		108	ver: TW 62, Cap. III, Pág. 151		
TW	33		109	ver: T 04, Cap. III, Pág. 157		
TW	34		110	ver: TW 73, Cap. III, 167		
TW	35		112	ve: TW 72, Cap. III, 167		
T	3		113	ver: T 07, Cap. III, Pág. 170		
TW	36		114	ver: TW 65, Cap. III, Pág. 155		
TW	37	9	115	II	Ankaqway	Jazmín Urquizo
TW	38		116	ver: TW 65, cap. III, Pág. 154		
TW	39	10	122	II	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	40		123	ver: TW 65, cap. III, Pág. 155		
TW	41		124	ver: TW 60, Cap. III, Pág. 148		
TW	42		124	ver: TW 64, Cap. III, Pág. 154		
TW	43		125	ver: TW 49, Cap. III, Pág. 138		
TW	44		125	ver: TW 62, Cap. III, Pág. 152		
M	18		127	ver: M 09, Cap. I, Pág. 61		
TW	45		128	ver: TW 05, Cap. I, Pág. 38		
TW	46		129	ver: TW 06, Cap. I, Pág. 40		
M	19	11	131	II	Yaka	Aparicia Huamán
TW	47	12	133	II	Simón Ponce	

Tipo de texto	Cantidad
TW	32
CHR	0
W	1
R	0
M	3
T	1
WLL	0
Total	37



CAPÍTULO III

Tipo de texto	Nº	Nota de pie	Nº Pág	Capítulo	Lugar	Persona
TW	48		138	Ver: TW 37, Cap.II , Pág. 115		
TW	49	1	138	III	Ankaqway	Daniel córdova
TW	50	3	140	III	Yaka	Vicente Córdova
TW	51	4	140	III	Ankaqway	Ursula Contreras
TW	52	5	140	III	Ankaqway	Aparicia Huamán
TW	53	6	141	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	54	7	142	III	Yaka	Celestino Córdova
TW	55	8	139	III	Yaka	Damlán Cassanl
TW	56	11	144	III	Yaka	Sara Córdova
CHR	4	12	144	III	Ildem nota de pie 11, Pág. 144	
TW	57	13	144	III	Ibidem nota de pie 12, Pág. 144	
TW	58	14	145	III	Waranwayniyuq	Francisco Alcca
TW	59	15	148	III	Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq	
TW	60	16	148	III	Waranwayniyuq	José Peralta
M	20	18	149	III	Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq	
R	7	19	150	III	Yaka	Aparicia Huamán
TW	61	20	151	III	Recopilado en la comunidad Ocobamba	
TW	62	21	152	III	Yaka	Francisco Utani
TW	63	22	153	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	64	23	154	III	Waranwayniyuq	Noé Córdova
TW	65	24	155	III	Yaka	Lucho Corazao
TW	66	25	156	III	Yaka	Simón Ponce
T	4	26	157	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	67	28	158	III	Muñamuña	Paulino Huamán
T	5	29	159	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
CHR	5	30	160	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
WLL	1	31	161	III	Recopilado en la comunidad Muñamuña	
M	21	32	162	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
M	22	33	162	III	Yaka	Crisóstomo Peralta
TW	68	34	163	III	Yaka	Simón Ponce
TW	69	35	164	III	Recopilado en la comunidad Ocomaba	
TW	70	36	164	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	71	37	165	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
T	6	38	166	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	72	39	167	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	73	40	167	III	Yaka	Celestino Córdova
TW	74	41	169	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
WLL	2	42	169	III	Yaka	Aparicia Huamán
T	7	44	170	III	Muñamuña	Julián Sarmiento
TW	75	44	171	III	Recopilado en la comunidad Yaka	
TW	76	45	171	III	Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq	
TW	77	47	173	III	Recopilado en la comunidad Apiñiwaylla	
T	8	48	174	III	Recopilado en la comunidad Yaka	

Tipo de texto	Cantidad
TW	29
CHR	2
W	0
R	1
M	3
T	5
WLL	2
Total	42



CAPÍTULO IV

Tipo de texto	Nº	Nota de pie	Nº Pág	Capítulo	Lugar	Persona
TW	78		179	Ver: TW 66, Cap. III, Pág. 156		
TW	79		180	Ver: TW 62, Cap. III Pág. 152		
M	23		181	Ver: M 12, Cap. I Pág. 64		
R	8	1	184	Recopilado en la comunidad Awanquy		
M	24		187	Ver: TW 08, Cap.I, Pág. 47		
M	25		187	Ver: M 08, Cap. I, Pág. 48		
R	9	2	188	Recopilado en la comunidad Waranwayniyuq		
T	9	3	189	IV	Waranwayniyuq	
CHR	6	4	190	IV	Yaka	Simón Ponce
CHR	7	5	193	IV	Apifiwaylla	Maricruz Yucra
CHR	8	6	196	IV	Yaka	Luciano Córdova.

Tipo de texto	Cantidad
TW	2
CHR	3
W	0
R	2
M	3
T	1
WLL	0
Total	11

CONSOLIDADO FINAL DE TEXTOS RECOPIADOS

TEXTOS RECOPIADOS					
Tipo de texto	Capítulo I	Capítulo II	Capítulo III	Capítulo IV	Total
TW	15	32	29	2	78
CHR	3	0	2	3	8
W	4	1	0	0	5
R	6	0	1	2	9
M	15	3	3	3	24
T	2	1	5	1	9
WLL	0	0	2	0	2
Subtotal	45	37	41	12	135

