

Kuti, el “vuelco” del *pacha*. El juego entre lo cosmológico y lo humano



Mario Vilca

Prof. de Filosofía, Universidad Nacional de Jujuy
mariovilca505@gmail.com

Fecha de recepción: 14/07/2020

Fecha de aceptación: 17/09/2020

Resumen

Este trabajo busca abordar la categoría de *kuti* en sus dimensiones macro o cosmológicas y micro o humanas, indagando sus sentidos y circunvoluciones en los horizontes del pensar andino. En un primer momento, se estudian sus raíces etimológicas y sus diversos sentidos, en los vocabularios coloniales más autorizados. Se parte de un abordaje de diversos vegetales *kuti* y su uso en las prácticas “curativas” andinas. Luego se relaciona *kuti* con dos tipos de procesos: la concepción de *kuti* como ínsito en el devenir, “juego”, del mundo *pacha* (proceso cosmológico). El otro tiene que ver con los intentos de instrumentalizar el *kuti* con el fin de direccionar las fuerzas (*kallpa*, *chvama*), sea en sentido productivo o depredatorio. En primer término, tanto para revertir un estado de desequilibrio individual o social, como para perpetuar lo fasto, la “propiciación”, como lo nefasto o “daño”. Aquí se analizan los sentidos del movimiento ritual en relación a los seres *wak'a*. Finalmente, se propone relacionar la forma *kuti* al dominio y horizonte de sentidos *pacha*, a fin de atisbar el modo de pensarse/actuarse el cambio y las transformaciones históricas andinas. Metodológicamente, se procede de manera comparativa y de modo rizomático, buscando que los datos muestren las modalidades, los sentidos del *kuti* en su relación con las diversas regiones ontológicas, sus seres y la relación con lo humano.

■ **Palabras clave:** *kuti*, *pacha*, propiciaciones, ontología andina, *k'enko*.

Kuti, the “turn” of the *pacha*. Interplays between the cosmological and human

Abstract

This article addresses the category of *kuti* in its macro (cosmological) and micro (human) dimensions, by investigating its meanings and turns within the horizons of Andean thought. First, we address its etymological roots and various meanings found in the most authoritative colonial vocabularies. We examine various *kuti* vegetables

and their use in Andean “healing” practices. Then *kuti* is related to two types of processes: the conception of *kuti* as inherent in the becoming, the “interplay”, of the *pacha* (cosmological process). The second is related to attempts to instrumentalize “*kuti*” and direct the forces (*kallpa, ch'ama*) in either a productive or predatory sense, whether to reverse a state of individual or social imbalance, or to perpetuate the sumptuous, “propitiation”, as disastrous or damaging. Here the meanings of ritual movement are analyzed in relation to *wak'as*. Finally, we relate the *kuti* form to the domain and horizon of the meanings of Pacha, to see ways of thinking and acting in relation to change and the historical transformations of these. We do this through a comparative and “rhizomatic” process, focusing on data that reveal the modalities and meanings of *kuti* in relation to the various ontological regions, its beings and with humans.

■ **Keywords:** *kuti, pacha, propitiations, Andean ontology, k'enko.*

***Kuti*, le “retournement” du *pacha*. Le jeu entre le cosmologique et l'humain**

Résumé

Ce travail cherche à aborder la catégorie du *kuti* dans ses dimensions macro ou cosmologique et micro ou humaine; enquêter sur ses sens et ses circonvolutions dans les horizons de la pensée andine. Dans un premier temps sont étudiés ses racines étymologiques et ses différentes significations dans les vocabulaires coloniaux les plus autorisés. Il part d'une approche de divers végétaux *kuti* et de leur utilisation dans les pratiques andines de “guérison”. Ensuite, le *kuti* est lié à deux types de processus: la conception du *kuti* comme inhérent au devenir, “jeu”, du monde *pacha* (processus cosmologique. L'autre est lié aux tentatives d'instrumentaliser le *kuti* afin de diriger les forces (*kallpa, ch'ama*), que ce soit dans un sens productif ou prédateur. En premier lieu, à la fois pour inverser un état de déséquilibre individuel ou social et pour en perpétuer la splendeur, la “propitiation”, comme le néfaste ou le dommageable. Ici, les significations du mouvement rituel sont analysées par rapport aux êtres *wak'a*. Enfin, il est proposé de relier la forme *kuti* au domaine et à l'horizon des sens Pacha, afin d'entrevoir le mode de penser/agir sur le changement et les transformations historiques andines. Méthodologiquement, nous procédons comparativement et en rhizome, en cherchant à ce que les données montrent les modalités, les significations du *kuti* dans sa relation avec les différentes régions ontologiques, ses êtres et la relation avec l'humain.

■ **Mots clés:** *kuti, pacha, propitiations, ontologie andine, k'enko.*

Introducción

En el mundo andino el término *kuti*¹ aparece asociado a diversos modos de devenir de procesos, entidades y estados ontológicos, así como a diversas transformaciones o acciones que se buscan o se necesitan en la vida cotidiana, en las producciones agrícolas, mineras, ganaderas; en la textilera, el arte, la política, entre otros campos o en campos específicos como la medicina denominada “tradicional”. *Kuti* es relacionado a “vuelco”, “vuelta”, que consiste en una inversión del valor de entrada en su

1 Otras formas en que podemos encontrarlo son *cuti, cuty, cute, kuty, kute*, entre otras; en este trabajo utilizamos la forma aymara *kuti* (Layme Pairumani, 2004). Las formas de nombrar a *kuti* y otros términos andinos en quechua y aymara, en primer término, se ajustarán a los de las fuentes citadas; en segundo término, se utilizarán vocabularios normalizados según el *Boletín de la Academia de Lenguas Aymara, Quechua, Guaraní* y la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas de Bolivia, Ley N° 269.

opuesto o valor de salida. A esa modalidad de autoequilibración sistémica la hemos denominado “juego”, refiriéndolo a un orden lúdico que nos parece se imbrica en diversas regiones de lo real. En el calendario anual, climático, productivo y ritual, en diversas regiones surandinas, los juegos son parte importante de las principales fiestas o celebraciones. Consideramos que la categoría “juego” no remite solamente a “diversión”, “jolgorio”, sino que es parte de procesos más amplios que engloban tanto el devenir cósmico como la vida cotidiana. *Kuti* parece ser un juego del devenir temporal, *k'enko*,² en los diversos bucles³ de *pacha*,⁴ tanto en acto como en potencia.

Raíces antiguas del *kuti*

En los vocabularios aymara y quechua, antiguos y contemporáneos, el término *kuti* ha recibido variados sentidos.

En el aymara de Bertonio (1620), las sufijaciones de *kuti* aportan significados tales como “boltear”, “transformarse”, “bolver al lugar de donde vino” (*cutitha*), “bolver del lugar de donde fue”, “destorcer lo torcido”. Otros sentidos refieren a “salir y entrar”, “hablar los que se avían quitado el habla”, “chicha dañada”, “ropa descolorida” y “el vientre de los pájaros”.

En el aymara contemporáneo, la raíz *kuti*, está relacionada a “regreso”, “volver”, “destorcer lo torcido”, *kutirayaña*. La parcela de tierra que es sembrada nuevamente es *kutirpu* (Layme Pairumani, 2004).

González Holguín, en su *Vocabulario de la Lengua General* (1608) refiere que al grano del “maíz que ha nacido al revés” se lo llama *cutizara*. La raíz *cuti* contiene varios sufijos que dan lugar a expresiones tales como, “perder el color”, “perder la figura”, “desdecir la color”, “bolver allá el que vino”, *cutini*, “bolver acá el que fue”, “bolver allá otra vez”, “bolver a otro lo que es suyo”, “restituir”, entre otras expresiones quechuas.

Entre los vocabularios quechuas contemporáneos, Guardia Mayorga (1969) indica a *kuttii* como verbo, “regresar” y “volver”; la expresión *llaqtaykiman kutii* significa “regresa a tu pueblo”. Por su parte, Lara (2001) indica que *kuti* como sustantivo significa “revés”. En tanto verbo es *kutichiy*, *kutirichiy* u “obligar a retornar”, “dar media vuelta”, “reponerse”. Como sinónimos anota *tijrasqa*, “volcado” y *tijray*, “volcar”. Laime Ajacopa (2018) anota que *tikray* es “colocar una vasija boca abajo”, “poner la cara interna de algo por cara principal”; en el mismo sentido anota las palabras *kutipuy*, *kutimuy*.

2 Kreimer (2014) utiliza esta categoría para describir lo social como una dinámica entre las fuerzas duales *lajija* (devastadoras) y *hampi* (armonizantes). Nosotros utilizaremos esta noción para relacionarla con las circunvoluciones de *kuti* en sus relaciones con el mundo humano y no humano.

3 Término que utiliza Manga Quispe (2010) al referirse a las dimensiones ontológicas: *hanan*, *kay* y *urin*, respectivamente.

4 *Pacha* se nos aparece como horizonte de sentidos que albergan, producen y reproducen modos de relacionarse con las alteridades no humanas. Así, la concepción del espacio como “alteridad interpelante” (Vilca, 2009) es parte de tensiones entre espacios y seres que lo habitan e interpelan a lo humano, desde “afuera”/“arriba”, *alax/hanan*, en aymara/quechua, y desde “abajo”/“adentro”, *manqha/uku* o *urin*. Relación que conforma el *kay* o “aquí” del mundo, a modo de *taypi* o “centro” (Kusch, 1977, 1999 [1962]; Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Fernández Juárez, 1995; Kessel, 1995; Arnold y Yapita, 1998; Montes Ruiz, 1999; Estermann, 2006; Allen, 2008; entre otros). Tensiones íntimamente relacionadas con los ritmos seminales (Kusch, [1962] 1999) y no seminales, como veremos. Para Estermann, el término *pacha* está formado por un prefijo y un sufijo (*pa* y *cha*, respectivamente). En aymara, la raíz *pa* es el número dos y *cha* es energía, fuerza o también principio. Esto implicaría que *pacha* indica una estructura complementaria del universo (Estermann, 2013).

Kuti en la medicina andina

En las prácticas medicinales andinas de curación, encontramos diversos tipos de vegetales con el nombre *kuti*. El término “curación” hace referencia tanto a un restablecimiento del equilibrio anímico corporal, humano, animal, vegetal y de todas las cosas, lo que usualmente se denomina “buena salud”, como a generar un estado de desequilibrio o daño. Rösing precisa que el término se refiere al “proceso” curativo y “no a un estado de salud” (Rösing, 1990: 30). Con lo que el término, para nosotros, se relaciona a un “afectar” a otro, a partir de una práctica llamada “curar”.

Entre los pastores aymaras altoandinos chilenos la “curación” propiciatoria de rebaños se denomina *kuti letanía* (Kessel y Llanque Chana, 1995: 12). Se efectúa a mediados de noviembre, en el corral y luego en el río. Se sahúma con especies, *kuti rula*, romero y retama. Estos sahumeros no deben llevar incienso, que se utiliza para la propiciación de la buena salud y la fertilidad (Kessel y Llanque Chana, *ibídem*). Es decir, que la fase propiciatoria, o mesa “para”, se da posteriormente a la de la mesa “contra”, como veremos más adelante. La mesa propiciatoria es dirigida a los seres de “gloria”, santos, vírgenes, rayo, entre otros (Rösing, 1992).



Figura 1. Kutiwaynos en la feria de Oruro. 2019. Fuente: foto del autor.

Se considera que ciertos vegetales, semillas, tallos, frutos, denominados *kuti* actúan haciendo “volver” lo que puede desequilibrar o enfermar a la persona, a un animal o a la casa. Son llamados “contras” en la medicina herbolaria (Palma, 2009: 70). En Oruro, el conjunto de vegetales *kuti*, se denomina “contra mesa” (figura 1). Van den Berg refiere que en una mesa *kuti* se utiliza, generalmente, un número de doce ingredientes *kuti* (Kessel y Llanque Chana, 1995: 12). Bianchetti (2008) enumera ingredientes vegetales contenidos en una chuspa llamada “contrahechizo”: *willca cuti*, semilla negruzca, de forma laminar redondeada; *kuti sajsa* (*Caryocar amigdaliferus*), vegetal arriñonado; *cuti moscada* (*Bactris speciosa*), fruto de palmera; *cuti mozo* o contra amarilla, tallo de enredadera de forma espiralada; *cuti jabilla* u “ojo de llama” (*Mucuna rostrata*), semilla parduzca; monte ajo, de tallo oloroso; guayruros, semillas rojo y negro; “calaverita”, semilla con hendiduras similares a ojos; “chorolitos”, caracoles marinos pequeños y blancos.



Figura 2. Kuti o mastuerzo. Fuente: foto del autor.



Figura 3. "Contramesa". Oruro, 2019. Fuente: foto del autor.

El *kuti* o mastuerzo (*Prosopis strombulifera*) (figura 2), también llamado “contrayerba”, es remedio “cálido” —que produce calor, excitación y ardor— (Palma, 2009: 77). Es un vegetal muy apreciado en las ferias andinas; su forma espiralada se desenvuelve en sentido contrario a las agujas del reloj, nombrada *lloqe*.⁵ En el noroeste argentino lo llaman “chorito”; en Chile recibe el nombre de “retortón”, “fortuna”, “pico de loro” y “retortuño” (Palma, 2009: 155).

Así, el dinamismo *kuti*, en el mundo andino, parece obrar en diferentes niveles ontológicos. Lo abordaremos en los órdenes macro o cosmológico y micro o humano.

Kuti, el juego cosmológico

En las comunidades andinas, el “juego” es parte esencial de las más importantes celebraciones del calendario anual, climático, productivo y ritual. Aunque desde una mirada exteriorizante se pueden percibir solamente como actos de “diversión” y “sociabilidad”, sus sentidos trascienden hacia los ciclos estelares y hacia el mundo de los ancestros (Hocquenghem, 1989; Urton, 2006; Zuidema, 2010, 2014); con lo cual se articulan al devenir de los regímenes ontológicos que son englobados por el dominio *pacha*. Los aymaras del norte chileno “juegan” en noviembre en la “limpia” o *kuti* de los rebaños, *uywa chruwa*; con lo que limpian y favorecen la fecundidad de las tropas de ovejas y llamas. Kessel asocia el “juego” ritual de los muertos mochica que poseen la potencia fecundadora, tocando la antara, con la *anata* o “juego” (Hocquenghem, 1989; Kessel y Llanque Chana, 1995: 8; Golte, 2009). Con lo cual el juego de los *supays* de carnavales parece relacionarse con las propiciaciones de lluvias, fecundidad, inspiración poética, “buena suerte” en cantos, anateadas y bailes.

Ahora bien, considerando al *kuti* en el aspecto más global, el “juego” cosmológico de *kuti* se puede advertir en procesos, acontecimientos o cambios que devienen sin intervención humana. Abordaremos algunos relatos antiguos, en los que podremos advertir el juego de fuerzas y poderes que determinan cierto orden fasto o nefasto que repercutirá en la vida humana. Tomaremos solo dos casos, uno relacionado al “castigo” de la huaca o ser poderoso a unos pastores, y otro al resultado de los juegos de azar de los dioses, en un pueblo agricultor.

Granizo blanco y colorado. Furia del felino ancestro

Entre los pastores llacuaces de Chinchaycocha, se cuenta que el rayo *Illapa/Llipiyay* bajó a la Tierra en forma de felino a saciar su hambre con las llamas. Una noche que había mucha nieve cayó del cielo Tumayricapac, junto a su hermano Tumayhanampa. Como tenían mucho hambre robaron una llama a los pastores. Estos buscaron el rastro de los ladrones. Al ser descubierto, Tumayricapac se enojó. Se transformó en puma enfurecido que “por la una uentana de Las narizes echau granizo, blanco/ por la otra uentana de las narizes echau granizo colorado”.⁶

⁵ *Lluq'i* en aymara (Laimé Pairumani, 2004) y en quechua (Laimé Ajacopa, 2018).

⁶ Documento 29, 1614. Errores, ritos, supersticiones, y cere/monias delos indyos de la prouincia/ de chinchay cocha y otras del pirú. *Carta Annu*. En Polia Meconi (1999: 348).

Los llacuaces asocian a Tumayricapac con el rayo *Illapa* o *Llipiqaq*, quien eligió a una llama como mesa sacrificial. Al ser sorprendido comiendo, enfurecido los castigó soplando granizo⁷ blanco y colorado.⁸

El felino soplador de granizo es dibujado por Santa Cruz Pachakuti, Yamqui Sallcamaygua (1613) en su dibujo cosmológico. El felino es *caua* o *chuq.chi/chay* que escupe granizo a las sementeras, lo que provoca el “vuelco” cósmico (*kuti*) del maíz en maleza (Kusch, 1999 [1962]: 36). Es decir, que las chacras del maíz, *samanca*, son convertidas por el granizo en maleza, *coramanca*. En el dibujo, el Yamqui Sallcamaygua dibuja cuatro estrellas que forman la “chakana en general”. Dos estrellas que se oponen tienen anotados sus nombres, *samanca* y *coramanca*. Es decir, el granizo puede interpretarse como la furia del felino que depreda las cosechas. Debajo de la constelación *chakana* se encuentra la humanidad, dibujada como una pareja de hombre, a la derecha y mujer, a la izquierda, sometidos al vuelco (*kuti*) de lo fasto-nefasto. Así, tanto para pastores como para agricultores, el felino se relaciona al ancestro. Entonces, es el “soplo” del ancestro el que produce el *kuti* de la chacra, convirtiéndola en maleza.

En el pueblo de Llameras, puna jujeña, se dice que el muerto “sopla” la chacra, la casa, los animales y a sus habitantes si no se le espera con una mesa de ofrendas o *turcus* (Vilca, 2013). Asimismo, cuando un rayo elige una llama, se acude al sitio y se “chaya”⁹ el lugar donde está el cuerpo del animal. No se lo debe utilizar como alimento pues ha sido “elegido” por el rayo o *quipildor* (Bugallo, 2009). Es decir, el “vuelco” de la suerte del pastor, por la depredación del *quipildor*, que tiene hambre y elige su comida, es sacralizado a fin de no enojar al ser poderoso y perder más animales.

Los ancestros juegan la comida. Los mochica

Entre los mochica de la costa norte peruana (100 d. C.-800 d. C.), los acontecimientos fastos o nefastos, sequía o lluvia benefactora, se relacionan al resultado de las acciones lúdicas o enfrentamientos, a modo de un *tinku* entre ancestros. Los juegos de los dioses son graficados en diversas imágenes en templos, cerámica, textiles y contextos funerarios. Dos son los juegos que predominan, el “juego del *pallar*” y el de “arrojar flores” (Golte, 2009: 209). Muchos dioses intervienen en los juegos, junto a animales como zorros, pumas, cóndores y ratones.



Figura 4. La “cosecha” en manos de los dioses. Juego del “pallar”. Fuente: Golte (2009: 221).

7 Cereceda (2020) señala que los colores rojo y amarillo componen el cromatismo del cambio del tiempo (*kuti*); los encuentra en los textiles rituales (*pallay*) de las *capacocha* y en la zaga de Pariacaca en los manuscritos de Huarochirí. Esta divinidad en su lucha contra Huallallo, lanza una tormenta de granizo rojo y amarillo acompañada de rayos, lo que desata un *pachakuti*.

8 *Tumay* es “buelta en redondo” (González Holguín, 1989 [1608]), lo cual nos lleva a los sentidos relacionados a *kuti*, que vivimos.

9 Es decir, se asperja bebida alcohólica junto a hojas de coca.

Los ancestros juegan con frijoles (*pallan*), el juego se denomina *pallar*. Se puede advertir que los frijoles son “personas” ya que se dibujan con estados de ánimo, unos riendo y otros no. Uno de los sentidos del término *pallani* es “cosecha” (Golte, *ibídem*). Parecen comunicar que del resultado del juego se dará, o no, el alimento (*pallar*) en el mundo de los humanos. Igualmente, las escenas mochica que parecen representar la “rebelión” de las cosas u objetos, también constituyen un *kuti*, cuyo nuevo ciclo recomienza con la imposición del orden por parte del *mallqui*, árbol que crece del cuerpo del difunto (Hocquenghem, 1989: 144). Este *mallqui* en tanto ancestro lo encontramos también en el esquema cosmológico de Santa Cruz Pachakuti.

En los ejemplos vistos, el *kuti* es consecuencia del accionar de los ancestros.¹⁰ En un caso, es el enojo del ancestro felino, Tumayricapac, el que depreda el alimento de los humanos. En el mismo sentido, es el soplo del tigre Choquechinchay el que “vuelca” el maíz en maleza. En el segundo caso, la “suerte” de lo humanos es resultado del juego, *pallar*, de los ancestros. En ambos casos el estado de cosas (fasto o nefasto) no depende de los humanos.

El *kuti* del *pacha* tiempo

En la historia andina la categoría *kuti* aparece con frecuencia en los relatos antiguos y cronísticos coloniales con el prefijo *pacha*, tiempo, conformando el vocablo *pachakuti*. Este se relacionaba a la aparición de un nuevo orden social, mediatizado por un cambio radical de inversión del estado de cosas; movimiento que se diferenciaba del concepto lineal y moderno de “revolución” y de la idea milenarista y cristiana del “fin de los tiempos”. En los vocabularios coloniales *pachakuti* aparece asociado a expresiones como “la tierra assolada”, “el tiempo pestilente”, “el voltearse la tierra”, entre otras. González Holguín (1608) señala que es tiempo *uncoy pacha*, es decir tiempo de “la tierra enferma” y de “boltearse la tierra”. En Guaman Poma (1615) es un “tiempo de pistelencia, sarampión y birgüelas”. “Destorcer lo torcido”, escribe Bertonio (1620).

Podemos ver dos formas en que aparece el *pachakuti*, en el relato antiguo y en el relato colonial.

En los relatos del manuscrito de Huarochiri, recogido por Francisco de Ávila, en la sierra de Lima (Ávila, 2012 [¿1598?]), el *pachakuti* es leído en las entrañas de una llama sacrificada. El sabio Quita Pariasca exclama con sorpresa “¡no está bien el mundo!”. Expresa que Pariacaca ya no será el dios venerado y formará parte de los marginados salvajes (*purun*). Los otros sabios se enfurecen y lo humillan tachándolo de “ignorante” y “hombre pestilente”. Pasado un tiempo, el relato cuenta que “oyeron todos la noticia: ‘los huiracochas (españoles) han aparecido en Cajamarca’”. (Ávila, *op. cit.*). Es decir, que en el corazón (*chawpi*) de la llama es anunciado el *pachakuti* (Depaz Toledo, 2015: 253) sin que los sabios pudiesen intervenir.

En el calendario Inca, el sol entra en el nadir (*manqha/uku/urin pacha*), en el tiempo que va desde el 23 de abril al 18 de agosto, quedando la luna en el cénit. Los mitos que cuentan la vida en el tiempo oscuro en que vivían los prehumanos, llaman a la luna de este momento “el sol de los chullpas”. El sol llega al centro del mundo de abajo, donde renace (*kuti*), en el solsticio de junio, que los Incas celebraban como Inti Raymi (Hocquenghem, 1989; Urton, 2006; Zuidema, 2010). Los aymaras lo celebraban como Willkakuti o el “vuelco” del tata *willka*,¹¹ sol (Abercrombie, 2006). Se dice que

10 En los relatos de Huarochiri, el ancestro Pariacaca lanza granizo rojo y amarillo a su enemigo Huallo Carhuincho y paraliza su *amaru* de dos cabezas o *kuti*.

11 *Willka* es el nombre del sol “viejo” o del tiempo de los chullpas. El tata *willka* se escapa por el poniente, cruza el *manqapacha* y regresa por el levante, produciendo el exterminio de los “gentiles”, *chullpas*, “hintilis” (Abercrombie, 2006). En la puna y la quebrada de Jujuy, se los llama antiguos, antiabuelos, *chullpas*.

el sol “se asienta” y “baila”, en el momento de su renacimiento, cuando revierte su dirección de norte a sur.

Los Incas observaban que las pléyades desaparecían entre mayo y junio; tiempo que no está contabilizado por el sistema de *ceques*, puesto que este período se vivía como un momento de caos, un *pachakuti*. Por ello, el Inca se dedicaba a juegos, a fin de predecir y organizar el nuevo orden (Molinié, 1977: 704).

En la actualidad, en Yucay, Cuzco, la fiesta de las cosechas ha sido asimilada a la fiesta de la cruz. Molinié encuentra la analogía entre cruces y *ceques* en la comunidad rememorando el rito incaico. Este período es considerado una transición dentro del ciclo agrícola, que está comprendido entre la cosecha y el descanso de la tierra (Molinié, 1977). Las danzas de hombres vestidos de mujer tienen un protagonismo central. En las regiones de Puno, Melgar, Paca y Huancayo, los hombres vestidos de mujer son acompañados por dos tipos de “viejos”, unos con vestidos multicolores, otros de negro (*ukumaris*) (Hocquenhem, 1989: 167). Respecto de la inversión del sexo a través de la vestimenta, recordemos que en este tiempo se “invierte” (*kuti*) el clima de cálido a frío; la luna reinará (“sol de los chullpas”) en el solsticio y se invertirá (*kuti*) el camino del sol. Con respecto al “baile de los viejos”, el sol ha empezado a envejecer y debilitarse; se dice que “el sol baila” en esos días, lo que hacía prever cómo sería la cosecha el año siguiente.

En 1565, en el Perú central se había extendido un movimiento insurreccional contra la iglesia católica, llamado *Taqui onqoy*¹² liderado por Titu Cusi, con base en Vilcabamba. Los sacerdotes andinos convocaban en cada pueblo a una celebración, pues se trataba de expulsar ritualmente la enfermedad de la conquista. Los sabios proclamaban que, “ahora daba vuelta el mundo. Dios y los españoles quedarían vencidos y todos los españoles muertos y las ciudades anegadas. Las huacas se incorporaban ya en los indios y los hacían ya hablar”, escribe Cristóbal de Molina (Duviols, 1977: 136). El movimiento tenía como designio el restablecimiento del poder del Inca a través de sus huacas principales. Los Incas consideraban que había llegado el *pachakuti*. Molina escribe expresamente que, “ahora *daba vuelta* el mundo” (cursivas propias). Por su parte, Wachtel (en Duviols, 2016) lo resume de este modo: “Según ciertas tradiciones incaicas, cada uno de los cuatro mundos que han precedido al nuestro ha tenido una duración de mil años. Al final de cada mundo el sol desaparece, advienen inmensos trastornos, y después renace un nuevo mundo, bajo un nuevo sol”. Manco Capac habría fundado el Cuzco en el año 565, según Sarmiento; por eso 1565, año del *taqui onqoy* correspondería el nuevo *pachakuti* (Duviols, 1977: 138). Es decir, que, pasados mil años, el *pachakuti* adviene a la sociedad, por lo que los indígenas interpretan que ha llegado el momento de dejar la servidumbre y tomar el poder.

Durante el siglo XVI, la ciudad de Arequipa fue sacudida por dos catástrofes que impactaron en la historia de la región. Las mismas fueron interpretadas de distinto modo por indios y por españoles. El terremoto de 1582 destruyó completamente la ciudad, la cual se logró reconstruir con ayuda de los indios; que, se dice, fueron ayudados por la intercesión de la virgen Candelaria, de la doctrina dominicana de Caima (Málaga Núñez-Zeballos, 2002: 380).

12 Abercrombie (2002) piensa que, aunque Ramos sostenga que fue un movimiento “inventado” por intereses de perpetuar la encomienda, este existió, aunque no tuvo los ribetes novelescos que le atribuyen los cronistas Albornoz, Molina y Guaman Poma. Coincide con los revisionistas de los 90, señalando que la base para este relato son las disputas teológicas y los debates álgidos sobre la encomienda, su abolición o perpetuidad. Para nosotros, más allá de estos debates históricos, nos interesa que los relatos cronísticos acudan a una categoría indígena, *pachakuti*, seguramente vigente en esos momentos.

En 1600, se produjo la erupción del volcán Huayna Putina o Putina el Mozo, que está cercano a la ciudad de Arequipa. Entre los indios, se esperaba que ocurriese lo mismo con el volcán Machu Putina, que era llamado por los españoles San Francisco, ya que se avecinaba el *pachakuti* (Bouysse-Cassagne, 1988). Se dice que, al no erupcionar, lo indios le pusieron por nombre Misti (blanco) (Gallegos, c/p, 2018). Para los españoles, las erupciones significaban el enojo de Dios. El cura Alonso Ruiz, en su homilía un mes antes amonestaba: “Mirad Ciudadanos de Arequipa, que estoy viendo, que la Magestad de Dios hos ha de castigar severamente por vuestros pecados: Mirad, que os amenaza un grande Azote del Cielo, volved sobre vozotros, que vendrá Sin duda aun que yo no lo vere”. Otra causa también serían los ritos diabólicos de los indios, tal como lo habría denunciado el agustino Bernardo Torres (citado en Málaga Núñez-Zeballos, 2002: 383).

Entonces, para el mundo indígena de ese tiempo estas catástrofes eran el signo seguro de que las *huacas* olvidadas habían vuelto (*pachakuti*) a retomar el poder, rechazando los cultos cristianos. Mientras que, para los españoles, eran un “castigo” de Dios.

Guaman Poma, en su intento de demostrar que la historia de los Incas es parte de la historia bíblica, presenta al *pachakuti* desde la concepción judeocristiana (Bouysse-Cassagne, 1988). En la carta al rey Felipe II, denominada *Nueva crónica y buen gobierno*, relata cómo Dios envió a sus predicadores en las figuras de pobres frailes, a fin de probar las virtudes de los indios. Los enviados pordioseros llegaban a los pueblos indios en los momentos de fiestas y *taquies* (bailes), se sentaban cerca de allí, pero no eran convidados. Entonces, Dios envió castigos de lluvia de fuego e inundaciones (Bouysse-Cassagne, 1988), a los que Guaman Poma denominaba “Gran juycio”. Escribió entonces, “el castigo de Dios le llaman pachacuti pachatijra. Y ancí algunos rreyes fueron llamados Pachacuti” (Guaman Poma, 1987 [1615]: 88).

Por su parte, el jesuita Bertonio escribe que *pachakuti* es “tiempo de guerra”, agregando un sentido histórico “ahora lo toman para significar el juyzio final” (Bertonio, 2007 [1620]).

En la actualidad, Ricaldi Arévalo (c/p, 2020), al reflexionar sobre el término *pachakuti*, piensa que es el final de un ciclo temporal. Este ciclo se expresa en el quechua como *wata juntranan* (para el ciclo anual) y *killa juntranan kama* (para el ciclo mensual). La expresión significa “hasta que el año se llene” y “hasta que el mes se llene”. Cuando el ciclo se terminó se expresa *wata junt añña*.

Nos parece que el devenir *kuti*, puede concebirse como un proceso dinámico que oscila entre una densificación y un aligeramiento. Pareciera que en el punto de su saturación o *wata junt añña*, se invierte (*kuti*) o se vacía para recomenzar el proceso.

La “forma” del *kuti*

La serpiente bicéfala ha sido llamada en Sudamérica *amaro*, *huaquirca*, *machacuay*, *yakumama*, *sachamama*, *coa*, *asiru*, *pichinique*, *chocora*; en Mesoamérica es *maquizcoatl*, entre otros nombres. En la época prehispánica, ha sido registrada en diversos soportes iconográficos, cerámicos, textiles, dibujos, petroglifos, desde Mesoamérica, pasando por la cultura Moche, Chimú, Inca hasta el noroeste argentino (culturas Santamaría, Ciénaga y Aguada) (García Escudero, 2007; Gentile, 2017; Gil García, 2017).



Figura 5. Serpiente cósmica Moche. Costa norte del Perú. 100-800 d. C. Fuente: Golte (2009: 33).



Figura 6. Serpiente bicéfala Inca o "llave" en Uncu. Fuente: Museo de Washington. Arellano (1999: 2019).



Figura 7. Urna funeraria, Museo de La Plata, N° Inv. 6071 Fuente: Velandia Jagua (2011).

En los estudios arqueológicos, su forma ha sido denominada “anfisbena”, porque “va en dos direcciones” opuestas; del griego, *ampis*, “dos vías”, *bainein*, “ir” (Goepfert *et al.*, 2013: 498).

El *kuti* parece relacionarse con la serpiente de dos cabezas, por su forma zigzagueante “que va en dos direcciones opuestas”. El final del cuerpo termina en una cabeza, lo que parece referir a otro comienzo. Asimismo, en términos andinos, la oposición puede producir un *tinku* (enfrentamiento) o una complementación de opuestos. La “forma” del *kuti*, es entonces serpentiforme.

En el manuscrito de Huarochiri recogido por Francisco de Ávila, a comienzos del siglo XVII, aparece una serpiente de dos cabezas con el nombre *amaru*. Se cuenta que el ancestro Huallallo Carhuincho hizo salir una inmensa serpiente de dos cabezas, llamada *amaru*, a modo de arma, para espantar a Pariacaca. Este, viendo la gran serpiente, hizo un bastón de oro y con él punzó en el centro del lomo a la bestia.

El *amaru* se enfrió y se convirtió en piedra. Este *amaru* helado se puede ver claramente hasta ahora, en el camino que va por Caquiyoca, en las alturas. Los hombres del Cuzco o de cualquier otro sitio que saben, que tienen conocimientos, rascan el cuerpo de este *amaru* con alguna piedra y sacan polvo de ella para emplearlo como remedio. ‘No caeré en la enfermedad’, dicen. (Ávila, 2012 [¿1598?]: 99)

El valor del *amaru* puede evidenciarse claramente, es un arma “contra” un enemigo (Pariacaca). Pero Pariacaca muestra su poder al “enfriarlo”, al petrificarlo, es decir, al paralizarlo en su movimiento. Es un dios que detiene el tiempo.¹³ Establece o fija el clima frío de la región; “Después, cuando Pariacaca derrotó a Huallallo Carhuincho, la tierra se enfrió”. En el final del relato, el *kuti* serpentiforme es utilizado por los chamanes curanderos, “que saben”, “que tienen conocimientos” como una “contra” de la enfermedad. Se raspa la piedra y se extrae un polvo que toman como un remedio como medio defensivo del mal. A este acto lo hemos denominado “instrumentalización” del *kuti*, como veremos.

Este acto de “detener” el *kuti*, como la petrificación del *amaru* por Pariacaca, y de cambiar para siempre el clima (“la tierra se enfrió”) lo encontraremos graficado en los textiles de las *capacocha*. Se denomina así a las prácticas rituales de ofrendar vida humana de niños en los Andes del sur. Las ceremonias *capacocha* se realizaban en las montañas, *apus*, denominadas “santuarios de altura” o “enterratorios de alta montaña”. En ellas se han encontrado textiles en cuyos diseños se puede apreciar la presencia del *kuti* en forma de serpiente, *amaru* incaico. Cereceda (2020) estudia los textiles *pallay* que cubren las figuras antropomorfas de metal y conchas marinas. Encuentra una matriz continua en todo el surandino, en la que se ha hallado la figura

¹³ Abordaremos más adelante la “fijación” del *amaru*, como *kuti* detenido.

del *amaru*, que se extiende desde la Antigüedad hasta la hegemonía del Estado incaico. La autora se hace una pregunta:

(...) ¿una misma deidad convocada a lo largo del Tawantinsuyu, en las alturas de Lullaillaco, cerro Galán, norte argentino; Ambato, sur peruano, Las Tórtolas, límite entre la Argentina y Chile; el Pili en Atacama; el Plomo en la cordillera central chilena, volcán Copiapó y en los demás santuarios de montañas? ¿O, distintas deidades locales en esos cerros, unificadas al panteón incaico por un mismo cuerpo y un mismo vestuario, a las que se les implora un mismo efecto ritual? (Cereceda, 2020: 19)

La presencia del *amaru* en todo el Ande y más allá, refuerza la idea del *kuti* como un esquema generalizado. El “efecto ritual” que se persigue tendrá que ver con un “enfriamiento” y “petrificación” del *amaru* o *kuti*, como veremos más adelante.

La perennidad del *amaru* parece ser otra característica, ya que al parecer remite a la presencia constante de lo pasado (*ñawpa*) en el presente, con lo que la presencia de los *mallqui* o ancestros se actualiza constantemente. Así, entre los macha norpotosinos, se considera que la serpiente es “eterna”; que las serpientes “no mueren, sino que viven para siempre”. Se cree que su movimiento entrelaza las nuevas generaciones con los ancestros (Stobart, 1998).

En suma, los caracteres de no linealidad, reversibilidad, eternidad y ancestralidad parecen ser evocados por las formas serpentífera y bicéfala, que se relacionan a la “forma” del *kuti*. A continuación, ahondaremos su movimiento en la dimensión cinemática de la estética musical y danzante.

El movimiento *linkru*

En la región norpotosina de Macha, la producción musical está íntimamente ligada a los seres poderosos que moran en el *uku/urin pacha*, *sirinus*, *saxras* y *supays*, entre otros, los cuales son activos colaboradores en la producción doméstica. La ejecución de anatas, *pinkillos* y charangos se realiza para hacer descansar o alegrar las semillas, hacer crecer y madurar las cosechas y celebrarlas en fiestas comunales. Se considera que el bailar *linkru*, o danzas serpenteantes, es acompañar los movimientos generativos de las sementeras. El *linkru* está presente en los modos de tocar los *pinkillos* de la “tropa” de músicos carnavaleros. En la fila de los que tocan el estilo *qiwa*, sus notas tienen sonido delgado, agudo, pero débil; mientras que la fila acompañante es la de los pinkilleros *tara*, cuyas notas son graves, roncadas y fuertes. Se dice que tocar *qiwa*, es como escuchar las “voces de sirinus”, ya que es una octava más alta que el sonido *tara* (Stobart, 1998: 602).

En el mismo sentido, se llama *linkru linkru* o *qiwi qiwi* a la danza de la época seca llamada *wayli*. En el mes de agosto, en la fiesta de la mama Asunta, los grupos de siku bailan *linkru linkru* para cruzar el sector de Urinsaya a Aransaya, y luego se vuelcan (*kuti*), para volver a comenzar (Bauman, 1996).

Stobart señala que “es tentador el considerar cada torsión o giro (*kuti*) de este camino serpenteante como si señalara una nueva manifestación, otra generación o ciclo de vida y muerte” (Stobart, 1998: 602). Veremos cómo el movimiento *linkru* se acopla en el devenir *k'enko*.

La ejecución de música de sikus se basa en sucesivos “turnos” para ejecutar. Entre los aymaras la ejecución es el resultado de un *tinku* entre la parte *ira* (guía) y la parte *arka* (seguidor). Cada fila lleva un “resonador” llamado *palq'a* (Sánchez Canedo, 1996: 86). En Tilcara, a la parte *ira* se la llama “primera” y es considerada “macho”, y a la parte *arka* se la denomina “segunda”, se dice que es “hembra”; al resonador se lo llama *chala*. La sikureada es el producto de la interacción entre las notas de la “primera” y las de la “segunda” (Machaca, 2004: 101). También suceden encuentros entre bandas de sikus, a modo de *tinkus*, que son llamados “ataqueadas” (Machaca, c/p, 2018).

Así, la forma serpenteante y el tenso movimiento *link'u* nos aproximan a la inmanencia del *kuti* en amplitud cosmológica. Los estados de caos, destrucción o nefastos, así como los fastos y de “buena suerte” también han tenido su reflejo práxico, pues en unos casos se ha tratado de revertirlos y en otros, de perpetuarlos. A la práctica de tratar de “direccionar” el movimiento *link'u* del cosmos la hemos denominado no destinal o “juego” de lo humano.

Takhies del kuti. El juego de lo humano

Como hemos visto, el juego de *kuti* es inmanente al dominio *pacha*. En el ámbito de lo humano se trata de instrumentalizar el *kuti* a través de diversos procedimientos de orden ritual con el fin de establecer determinados equilibrios. Con esto se busca influir sobre el equilibrio psicosomático de las personas, los animales, las plantas y las condiciones sociohistóricas. La ofrenda¹⁴ a los seres poderosos que moran en los espacios ontológicos —aquí, arriba/afuera, abajo/adentro— es parte constitutiva del proceso de direccionar el *kuti*. Se dice que, para instrumentalizar el *kuti*, debe relacionarse con los seres poderosos con una actitud de “coraje”. Esta es una disposición anímica propia del inicio de los ritmos musicales por el *siku*, *ira* o “primera”, los que deben iniciar el ritmo *qiwi qiwi o link'u*, o también con los instrumentos de percusión de las bandas musicales.

Entonces, con el fin de producir efectos (equilibrio/desequilibrio) sobre los seres del mundo de aquí (humanos, animales, plantas, procesos histórico-culturales) hemos clasificado dos modos de direccionar el *kuti* que parecen ser: reversión y fijación. La reversión se basa en el principio *kutichina* (hacer volver), el cual contiene, a su vez, dos modos o movimientos: el “volver” y el “de-volver”. La fijación, por su parte, se propone cristalizar determinado estado, sea fasto (*yuraj*) o nefasto (*yana*) y este, a su vez, puede considerarse “suave” o “fuerte”.

Reversión

Consideraremos dos movimientos del *kuti* reverso. Primero, la dinámica del “volver”, como regreso o retorno, *cutinitha*, “bolver hacia donde nosotros estamos” (Bertonio, 2007 [1620]). En segundo término, la reversión del *kuti* como “de-volver” o “volver de allá hacia aquí”, *kutiniña* (Laime Pairumani, 2004).

¹⁴ La ofrenda a los seres que habitan los diversos bucles de *pacha* se denomina de diversas maneras según las regiones surandinas: “pagos”, “pagansias”, “despachos”, “misas”, “sacrificios”, *wax't'a*, *t'inka*; entre otros nombres. También pueden ser clasificadas en “dulces”, “blancas”, “negras”, “grises”, dependiendo del ser poderoso a quien se convida.

En la colonia, el *kuti* como “volver” es utilizado como instrumento religioso de la resistencia indígena frente al violento avance de la evangelización. El visitador Fernando de Avendaño recoge en Otuco (Cajatambo) durante el siglo XVI, una plegaria al rayo: “*Llipiaq yaya, Rupay yaya, runata kamay, runata waynata kamay warmita kamay, chakrata kamay, sonkoyki kutichum, pachayki kutichum.*” (“Padre rayo, padre fuego, anima a los hombres y a los jóvenes, anima a las mujeres, anima las chacras, que tu corazón vuelva, que tu tiempo vuelva...”) ¹⁵

En la plegaria se ruega al padre rayo (Libiac) que su corazón “vuelva” (*kutichum*), y su tiempo “vuelva” (*kutichum*). Las huacas están casi desfallecientes por ausencia de alimento y cuidado, están “desanimadas”.

El término *kamay*, que había sido traducido por los cronistas como “creación”, en las recientes investigaciones ha recuperado el sentido de “animación”, “dotar de fuerza” (Taylor, 2000). Por lo que el sentido del término en el ritual al rayo es que el *kuti* vuelva a dotar de fuerza, que anime a cambiar el estado de dominación; estado visto por el ritualista como un tiempo sin corazón. En el corazón (*sonqo*) del rayo y del sol, reside la fuerza, el *kamay* que puede animar al pueblo.

En la actualidad, este modo reverso del *kuti* (“volver”) es utilizado por los pastores de la puna jujeña cuando dan voces a los animales para reunirlos; también los/as curanderos/as cuando llaman o “gritan” al “espíritu” o ánimo de los enfermos o “agarrados” por algún ser poderoso; en quechua este término es *hampuy* o *jamuy*, “caminar hacia acá” (Laime Ajacopa, 2018). También algunas aspersiones en sentido antihorario o izquierdo pueden estar convocando a sus anfitriones o seres tutelares.

En segundo lugar, consideramos el *kuti* reverso en el movimiento “de-volver”, como regresar algo o alguien hacia el lugar o agente que lo envió. “Mandar o hacer bolver”, *cutiatha*, indica Bertonio (2007 [1620]). Mientras que *kutiyaña*, es “restituir o devolver íntegramente una cosa” (Laime Pairumani, 2004).

A comienzos del siglo XVII, en los manuscritos de Huarochiri se relata la fiesta de Chawpiñamca y de la cosecha, coincidente con la celebración del Corpus. Se bailaba con *huayos* o máscaras de la cara cortada de los enemigos (Hocquenghem, 1989: 160). Tres días se bailaba, poniendo frutos y regalos en los cuellos de los danzantes. Luego se los despachaba (*cutinca*), cantando: “Han de volver (*cutinca*) donde Omapacha”. Y cuentan que “hablaban con un lenguaje distinto, torciendo la boca pronunciaban esas palabras” (Ávila, 2012 [¿1598?]: 143). Es decir, se los hacía volver de donde habían venido, Omapacha; posiblemente “el mar de arriba” o Hanan pacha. El lugar más allá del río de las estrellas, *jawira* o vía láctea, bajo la cual nada *Yakana*, la llama negra y su cría. Como las caras cortadas eran de enemigos, se temería su cólera por eso se los despachaba con comidas y bebidas. El “torcer” la boca nos hace conjeturar que hablarían con el lado izquierdo (*lloq'e*), conjurando lo nefasto. Veremos que los gestos corporales kallawayas, en la *kutimesa*, se hacen con el lado izquierdo, fuman con el lado izquierdo de la boca, *chv'ellan* hacia la izquierda y arman los platos con la mano izquierda (Rösing, 2008).

En la festividad del Coya Raymi, los hombres armados con hondas de fuego rechazan enfermedades, hondeando hacia el lado izquierdo (Guaman Poma, 1987 ([1615]).

¹⁵ Traducción de P. Duviols. En Polia Meconi (1999). Subrayado propio.



Figura 8. Actos purificatorios en la celebración del Coya Raymi, mes de septiembre. Fuente: Guaman Poma de Ayala (1987 [1615]).

La luna es ubicada en el lugar derecho,¹⁶ sitio de prestigio y de mayor valor (Platt 1976; Rolena Adorno, 1987; Montes Ruiz, 1999; entre otros). Esto implica que el sentido izquierdo es puesto como valor de eficacia en el acto de purificar al reino Inca. Los honderos conjuran los males —*sara oncu*y, enfermedad del maíz, *pucyo oncu*y (la del manantial), *pacha maca* (abrazo de la tierra), *acapana* (celajes), *ayapacha oncoycona* (enfermedades debidas a cadáveres) (Guaman Poma, (1987 [1615]: 244)— hacia el lado izquierdo. Los guerreros blanden sus hondas con la mano derecha. Esto parece implicar que es un acto purificador, ya que la operación hacia la izquierda con la mano izquierda parece buscar el efecto dañino o de concreción activa del daño, como se verá.

16 Nos referimos al “lugar derecho” situándonos desde el punto de vista del interior de la escena (Adorno, 1987).

En la actualidad, el *kuti* reverso en la forma “de-volver” se puede encontrar en las prácticas médicas *kallawaya* de Charazani, departamento La Paz. El proceso de curación de enfermedades o males, *cuttini*, *cutittha* (Bertonio, 2007 [1620]), se hace inicialmente a través de una “limpia” de todos los enfermos y de los lugares en donde se vive y se camina. Para revertir las penas y aflicciones, “para que se vuelvan” los males, los *kallawaya* utilizan la *kuti mesa* (figura 1). “Que vuelva la pena” no significa que venga la pena, sino que se aleje, que “se vuelva” por el camino por donde llegó o a la persona que lo envió. Acá aparece el valor de la reciprocidad que conlleva valores contrarios a los de convivencia, lo que llamaríamos reciprocidad inversa. Cabe volver a pensar la reciprocidad de modo no sustantivo, no axiológico, sino como una forma que puede contener valores contrapuestos. Es decir, la reciprocidad se nos aparece, a semejanza del *kuti*, como un movimiento de inversión, de características formales, un agente intermediador en lo social, que puede transmitir valores opuestos. Veremos que este aspecto ontológico de la reciprocidad y del *kuti*, susceptible de cambiar de polaridad, será sintetizado en lo que llamamos el movimiento *k'enko*.

Entre los *kallawaya*, don Valentín, prepara una *kuti mesa* para ahuyentar las aflicciones. Distribuye por cada plato el vegetal *kuti wisnacho* o *kuti kuti*, mientras reza:

Chikin, llakikusqan, chikin kutika ¡ponqa kunan! (Su pena, su tristeza, sus penas se irán ¡ahora pues!)

Urakaponka ¡jurayman! (Hacia abajo, ¡abajo bajarán!)

Coloca las hojas de coca al revés, con la cara verdosa volcada hacia abajo, “así como las hojas de coca están volcadas, así la pena también va a volcarse” (Rösing, 1990: 207). Los platos de la mesa *kallawaya* son amarrados en sentido antihorario por el médico indígena con hilos *lloq*, mientras musita estas oraciones: *chay desgracian chikin urakaponqa mari* (“esta es su pena y desgracia, ahora bajarán”) (Rösing, 1990: 134). Luego se dirige al río para arrojar los males.

Rösing considera que la *kuti mesa* es un proceso “suave” hasta medianamente fuerte, ya que consiste solo en devolver una ofensa o una injusticia, *kutichina* (Rösing, 2018: 414). Luego se favorecerá la consecución de un estado de salud, atraer la “buena suerte”, con una “mesa blanca”. El río, al constituir un movimiento de sentido único, de no-retorno, que no permite el regreso, parece constituir un importante régimen de dinámica espacial para el “de-volver”. En el surandino, el “despacho” del muerto se realiza en el río, se queman sus pertenencias; el finado es montado en un perro negro, en una llama o “caballo” confeccionado con telas negras, aprovisionado con comidas y bebidas para su camino hacia el mundo de los muertos (Vilca, 2013, 2016).

Mientras que el viento constituye una imagen dinámica de ida y vuelta, que puede tomar valores fastos o nefastos, entonces serán nombrados o llamados de modos diferentes, *ankari* o *huayra*, como veremos.

Entre los aymaras, la *chiyara mesa* (mesa oscura), se configura como una entidad compuesta; el lado derecho es el masculino (*timuniu*) y el lado izquierdo es el femenino (*sirinu*). La mesa se compone de *huayruros*, espinas amarillas, *chiuwchis* y misterios, entre otros ingredientes, los cuales son distribuidos en sentido izquierdo (Fernández Juárez, 1997: 201).

En el noroeste argentino, se piensa que hay “aires” que pueden ser dañinos, sean intencionales o no; por eso se tienen que “trajinar” las “contras” para hacer “volver”, “atajar” para que “no entren” a la persona las malas influencias y “brujerías”. “Hay

contras para el aire como dicen; trajinan pa' las brujerías también. Esas se las pone en un trapito rojo, entonces rezando un credo y echándole agua bendita, le agrega romero y la cierra, y eso pone bajo la almohada; en fin, ataja muchas cosas, evita que entren muchas cosas.” Dice una curandera de Salta (Palma, 2009: 76).

Lloqe también designa al hilo formado por dos hebras de lana de color contrastante, generalmente negro y blanco o marrón y blanco, torcido en sentido izquierdo. Es utilizado por los curanderos locales para arrojar las enfermedades y evitar que regresen. Al proceso de amarrar con hilo el brazo o el cuerpo del enfermo se lo denomina *lloquerada*. El enfermo debe “resollar” (poner su aliento, su estado anímico) sobre los hilos que luego son incinerados en el fuego (Bianchetti, 2008: 80).

Los dos modos de operar el *kuti* reverso se diferencian también por el uso de las manos en sus procesos de preparación, realización y cierre de las ceremonias. En los procesos del hacer “volver” (animales, espíritus, salud), parece efectuarse con la mano derecha; mientras que en el “de-volver”, las operaciones rituales se llevan a cabo con la mano izquierda (Girault, 1988; Fernández Juárez, 1997; Rösing, 2008). Entre los kallawayas, las mesas de prosperidad conllevan manos derechas talladas, denominadas “de buena mano”; las utilizan generalmente para negocios, para atraer dinero y riquezas. Mientras que las mesas para daño, utilizan manos izquierdas talladas, llamadas “talismanes de mala mano” (Girault, 1988: 345). El pie izquierdo también es utilizado para contrarrestar acciones dañinas,

(...) un día llegó a mi casa uno de mis primos, un abigeo de Kipran, que acababa de robar un caballo. Empezó a masticar coca tomando las hojas con la mano izquierda. Después de un momento, siempre con la mano izquierda, sacó la bola de coca de su boca y con esta misma mano, sacó las nervaduras que se habían quedado intactas y las colocó sobre su sandalia izquierda que puso de nuevo a su pie. Después se durmió y al día siguiente salió temprano. Interrogado sobre este extraño comportamiento, me contestó: “era para despistar al dueño del caballo que se había puesto a la persecución”. (Girault, 1988: 344)

Sin embargo, la referencia a la mano derecha, sus operaciones y los sentidos que ello implica, debemos considerarlos desde la óptica relacional, ya que ellos están referidos a una alteridad poderosa, sea en lo humano o en lo *wak'a*. En esta relación, la izquierda y derecha humanas se corresponden con la derecha e izquierda de la alteridad poderosa, con lo que el acto ritual se conforma con un “nosotros” (*ñuqanchik*, “nosotros inclusivo”) ritual. En el aymara es *jiwasa*, “nosotros inclusivo” (Layme Pairumani, 2004).

El giro ritual de izquierda a derecha (*lluq'i-paña*),¹⁷ desde la alteridad, parece tener diversos sentidos. Por un lado, parece referir al tiempo de vida en la oscuridad, tiempo de los ancestros, que nos cuentan los relatos solares en todo el Ande. Tiempo de chullpas, antiguos, “antiabuelos”, en que reinaba la luna; con lo que lo femenino se considera lo primigenio (Hocquenghem, 1989).¹⁸ En el calendario ritual, este tiempo se ubica en el solsticio de junio. Guaman Poma (1987 [1615]: 239) dibuja al sol recién nacido, en el lado izquierdo de la escena.¹⁹ En ese mismo lado ubica a

17 En aymara es *ch'iq'a-kupi*, cfr. Layme Pairumani, (op. cit.). En este mismo sentido, la declaración aymara del documento de la Academia Diplomática Plurinacional de Bolivia (2009) efectúa una crítica de la utilización de los términos *ch'iq'a-kupi*, como de un “ego individualista”.

18 Los textiles *jalq'a* que estudia Cereceda (2016) están teñidos de colores “matriciales”, rojo y negro, dentro de los cuales pululan diversos seres, entre ellos los *khurus* que parecen constituir los arquetipos de la seminalidad y la diversidad al tejerse siempre grávidos de seres “otros” de los que los engendran.

19 Visto desde el interior del dibujo. Visto desde el espectador corresponde el lado derecho, como vimos en la Nota 16.

la esposa del Inca, sirviendo la chicha que alimentará al recién nacido. Es decir, el sol está naciendo y es alimentado, por el lado femenino del *pacha*. Esto nos hace referir al sentido seminal de este giro: el movimiento del crecimiento. Es decir, el desenvolvimiento de la semilla en todos sus órdenes: animal, vegetal, mineral, entre otras formas de seminalidad. El sentido inverso, el giro hacia la izquierda, se relacionaría con el devenir hacia el mundo de los ancestros. En el esquema solar incaico, parece hacer referencia al tiempo posterior del “asentarse” en su trono el Inti en el Capac Raymi. Viracocha Inca representa la parte declinante del ciclo, que se inicia en la celebración del Capac Raymi, en el cual el sol también es denominado Punchao, o sol del mediodía, esta declinación del Inti culmina con su muerte en el solsticio de junio. Mientras que Pachacuti representa la fase de maduración del sol, que va desde el Inti Raymi hasta el Capac Raymi, en el solsticio de diciembre (Duviols, 2016: 294).

Así, encontramos las asociaciones: izquierda, femenino, *ukulhurin*, por un lado; y derecha, masculino, *hanan*, por el otro. Todo ello nos indica el valor del inicio del movimiento por el lado izquierdo, derecho de lo humano, en los ritos.

En síntesis, el *kuti* reverso contiene dos movimientos, al parecer de sentido contrario: el hacer “volver” hacia sí y el “de-volver”, o hacer regresar lo que ha llegado. Hemos visto la importancia del devenir derecha-izquierda y viceversa, relacionado a un movimiento seminal.

Fijación

Ya hemos visto cómo Pariacaca convierte en piedra al *amaru* de Huallallo y cambia el clima de cálido a frío y con ello establece su propio reinado en los pueblos cercanos al actual Cuzco.

Esta cristalización del *amaru* o *kuti*, que persigue determinado efecto sea fasto (*yuraj*) o nefasto (*yana*), la hemos denominado “fijación”.

La propiciación del estado fasto (*yuraj*), se realiza ofrendando “mesas” que posibilitan la actualización plena de un estado de bienestar. Las ofrendas de agradecimiento estarán relacionadas a las llamadas “mesas blancas” o también mesas “para”²⁰ (Rösing, 1992). Son mesas de tipo propiciatorio que se sirven todo el año en el calendario productivo y ceremonial, en las cuales “se alimenta” con platos “blancos” y dulces a los seres poderosos del mundo “gloria” y del mundo de aquí o *kay*, rayos, estrellas, santos, vírgenes, pachamama, entre otros. En las oraciones y cantos de este tipo de mesas, al viento que lleva los deseos se lo nombra *ankari* (Rösing, 1995).

Esta “fijación” del bienestar la volvemos a encontrar en los ritos *capacocha* incaicos. En los textiles que visten las estatuillas de forma humana, se advierte que se ha tejido al *amaru* o serpiente como “amarrado” a los bordes del *aqsu*. Cereceda interpreta que este tipo de bordado que “fija” el *amaru* a un contexto textil o sociopolítico significaría que se trata de impedir que el *amaru*, interpretado como *kuti*, cambie, que no se mueva (Cereceda, 2020).

20 En aymara se denomina *thakhi*, “para el camino de”. Juan de Dios Yapita, comunicación personal, octubre de 2018.



Figura 9. Textil con amaru "amarrado". Fuente: Cereceda (2020: 309).

El zigzag serpenteante del textil referiría al juego temporal y reversible que se da entre el *pacha* de los *chullpas*-ancestros y el tiempo solar del estado incaico. En los tejidos, las serpientes están "amarradas" a los bordes del diseño, con lo que el "efecto ritual" buscado sería la no reversibilidad, la fijación del tiempo, lo que mantendría el estado hegemónico del Incario, evitando que un "vuelco" o *kuti* del estado actual destrone al Inca de su poder. El apelativo de *amaru/katari* de los líderes indígenas que luchan, a fines del siglo XVIII, con el poder español, parece buscar el efecto político de un *pachakuti* (Cereceda, 2020).

El segundo término de la fijación sería el del *kuti* en su cristalización nefasta. Esta cristalización puede ser "suave" (la *kuti* mesa o mesa de devolución); o "fuerte", como producción activa del mal, mediante la *yana mesa*. En este último caso, se utiliza la "mesa más negra", que persigue una "curación" que destruye, hasta causar la muerte (Kessel, 2017).

Podemos observar que esta "oscuridad" que se busca no es la "oscuridad" del estado del embrión que espera el alumbramiento. En términos solares, habría dos movimientos de "oscuridad". El primero como decrecimiento (ejemplo, el caso de Pachacuti Inca) hasta llegar a la muerte. El otro es el del estado embrionario de lo existente (ejemplo, los *khurus* en los textiles matriciales *jal'qa*) en espera de un alumbramiento (el Inti niño, recién nacido en el Inti Raymi, de Guaman Poma). Es decir, hay dos oscuridades que se suceden, la oscuridad del mundo de los muertos en el nadir y la oscuridad del tiempo del embrión. Ambos movimientos, regidos por el *kuti*.

La expresión "curación con mesa negra", quiere significar "afectar", "poseer", "enajenar", pero no "recuperar la salud" (Rösing, 1990). "Curar", en tanto recuperar el equilibrio psicosomático, es un término que se utiliza en la terapéutica moderna. La "mesa más negra" o *yana mesa*, utiliza elementos tales como excrementos de animales (burro, cerdo), jirones de ropas, terrones del lugar a afectar, letanías, oraciones y maldiciones con la finalidad de producir males que dañen la salud de personas, animales, chacras, pertenencias o procesos judiciales. Un ingrediente principal es el *kuti kuti*, *kuti huayno* o mastuerzo (ver figura 2).

Al viento se lo considera un mensajero, cuyo nombre en la *mesa yana* es *huayra*, a diferencia de la mesa *yuraj*, donde se lo nombra como *ankari* (Rösing, 1995).

En la quebrada de Humahuaca se utilizan el *kuti* y el *kinsakuchu* para preparar un líquido con que se riega la puerta a quien se le quiere hacer el mal, “para dar mala suerte a la persona” (Pelegrin, 2005: 67).

Se dice que la *yana mesa es ruwarkan* o “fuerte” (Rösing, 2008). Lo que la diferencia de la *kuti mesa* (de devolución) que, como hemos visto, es considerada “medianamente fuerte” y “suave”.

En síntesis, en la operación reversa del *kuti* (reversión), hemos encontrado dos movimientos, el de retorno o “volver” a fin de propiciar un estado equilibrado, y el de rechazo o “devolver”, que puede ser “suave” o “fuerte”. Y en la operación de fijación, la propiciación de una fijación equilibrada, *fasta* o una fijación desequilibrante o nefasta.

Fagocitación de lo temporal o *k'enko*

K'enko es descrito por González Holguín como “de muchas rebueltas y escondrijos”, lo que nos ha generado la idea de *kuti* revolviendo las regiones ontológicas de *pacha*. La interacción de *kuti* y los bucles *pacha* dibuja un modo cinemático y dinámico de cambio cosmológico que hemos denominado *k'enko*. Este se puede predicar de un movimiento no lineal, que fluye o se estanca temporalmente, que se actualiza de materialidad o se diluye en potencialidad. Puede desbordarse con fuerza, caóticamente o transcurrir plácidamente. *K'enko* se relaciona con la temporalidad lineal en el modo de la fagocitación. Kusch nos dice que el “estar”, en tanto demonismo vegetal, mantiene una relación de fagocitación con el “ser”. Este constituye una onticidad determinada por el lado del vector “yo-mundo”, en el tiempo progresivo. En el enfrentamiento entre el progresismo colonial y el mundo vivido como “hervidero espantoso”, *manchay ttemyocpa*, según Santacruz Pachakuti, Kusch encuentra dos polos; uno es el de la aculturación, en el que predomina el polo colonial o moderno. El otro polo es el que conspira constantemente desde el caos, lo irracional, las verdades vegetales, llamado “fagocitación”, polo inverso de la aculturación (Kusch, 1999 [1962]: 38).

Los seres que habitan los bucles adentro/afuera se sustraen a la percepción común, pero se evidencian en la dinámica del mostrarse-ocultarse, como tensión entre el *rikuchiy*, “poner de manifiesto” y el *chinkarikuy*, del “ocultarse o perderse repentinamente”. El “ponerse de manifiesto”, asociado a *rikhurichiy*, hacer aparecer, como el del “perderse”, denotan verbos que indican el paso del acto a la potencia y viceversa; con lo que confieren a los seres de *pacha* un dinamismo relacional diverso de la sustancialidad o del “ser” de los entes exigidos por la episteme moderna. Esto implica que la región *kay* está íntimamente enraizada con los mundos y los seres de arriba/afuera o *hanan* y los seres de adentro/abajo o *urin*, cuya característica es el “sustraerse” a lo determinado. Es decir, su indeterminación impide que podamos predicar un “esto es”, es decir una afirmación y tengamos que recurrir al “pa mí que” o negar lo que se determina, para llegar a una afirmación que trasciende el *kay* o “patio de los objetos” (Kusch, 1975, 1977), pero que ya no es del orden de lo conceptual, sino de la intuición o el *nin* aymara (cfr. Arnold, 2005).

Se considera posible direccionar el *kuti* cosmológico, ínsito en el flujo *k'enko*. Sería posible direccionar algunas de sus fuerzas (*kallpa*, *ch'ama*) en sentido productivo o depredatorio. Los intentos de ordenar, *uma irpaña* (Yapita, c/p, 2016) o “fluir según un orden”, se pueden encontrar en las ritualidades citadas.

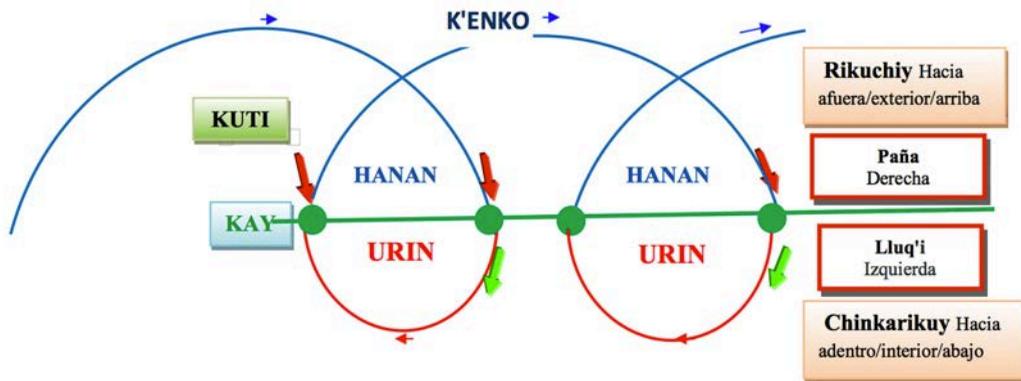


Figura 10. El kuti en el flujo ontológico k'enko. Fuente: elaboración personal, realizado por Soledad Vilca.

Kuti parece constituir la modalidad del ritmo en el dominio y horizonte *pacha*. En sus diferentes dominios, “bucles” o *pachakuna* en espiral (Manga Quispe, 2010), la forma *kuti* propicia la resolución de sus diversos procesos, tanto de tensión (*tinku*) como de articulación. Cada bucle ontológico no es una mónada sin ventana, sino que está íntimamente relacionado a los otros; a través de lo que Salomon denomina “pasarelas”²¹ (2014); Estermann, *chakanas* (2013); Cruz, *punkus* (2006) y Bugallo (2016), “bocas”.



Fig.11. “Pasarelas” hacia el mundo “gloria”. Camino hacia el santuario de la virgen de Punta Corral, Tunalito, quebrada de Humahuaca. Abril de 2020. Fuente: foto del autor.

²¹ En aymara es *ch'iqa - kupi*, cfr. Layme Pairumani, (op.cit.). En este mismo sentido, la declaración aymara del documento de la Academia Diplomática Plurinacional de Bolivia (2009), efectúa una crítica de la utilización de los términos *ch'iqa - kupi*, como de un “ego individualista”.

En el camino de ascenso hacia la “virgen cerro” o virgen del abra de Punta Corral, los peregrinos levantan montículos de piedras (figura 11) en los que ponen velas, coca, cigarrillos y alcohol, como “pago” para entrar en los espacios de la montaña donde reside la virgen, que está inmersa en el espacio “gloria”. Habría una concepción de los espacios como “vasos comunicantes”, que se replicarían en la concepción corporal de la persona humana, en tanto *ukhu* o interioridad que puede contener alteridades, por ejemplo, el caso de las experiencias chamánicas. También podemos referirnos a las prácticas, en la celebración a las almas en Todos Santos en el surandino, del comer y beber “para” las almas (Wilca, 2016). En este sentido, también el cuerpo humano puede ser considerado como una “pasarela”, instancia de intermediación, que permite comunicar con entidades provenientes de los otros “bucles” ontológicos, pero que se diferencia del comunicarse formalmente con las *wak'as*, cambiando el aspecto exterior o *tucoy* como plantea Salomon (2014: 40).

Por otro lado, la montaña, cuyo correlato material es el mundo *kay*, se relaciona también con los “tíos” de las profundidades, dueños del mineral. Se considera que “el tío” es generoso, pero también puede castigar, al igual que Santiago, que se aparece en el mundo de aquí a través del rayo; si no se le reciproca de acuerdo con sus dones Santiago rayo puede relacionarse al felino que escupe granizo. En el altiplano jujeño también se le denomina *quipildor* (Bugallo, 2009).

Lo divino en Yamqui Sallcamaygua es *unanchan*, o signo, como lo es Viracocha (Kusch, 1999 [1962]); es decir lo poderoso no es abstracto, trascendente o teórico, sino que su potencia se actualiza en el *kay* o mundo de aquí, en patentizarse pero sustraerse a la determinación. Así, los bucles de *pacha* están determinados por el ritmo de *kuti*. En el interior de cada bucle, *kuti* obra cotidianamente (p.e. noche-día). *Kuti* opera tanto en lo micro como en lo macro (nivel cosmológico). *K'enko*, en tanto movimiento fagocitante e integrador, posibilita que lo pasado (*ñawpa*) pueda imbricarse dinámicamente con el presente y el futuro (*qhipa*) (Kreimer, 2014). “Lo que se pone de manifiesto” (*rikuchiy*) y “lo que está escondido a medias” (*chinkarikuy*), como hemos dicho, hacen referencia tanto al juego *k'enko*, como a los modos en que se conciben las alteridades que habitan los bucles indeterminables, con las que es posible relacionarse (figura 10). Aunque estos bucles ontológicos, *hanan/urin*, se nos aparecen clausurados, “amarrados”, *masichay*, por una relacionalidad intrínseca (Haber, 2010, 2017; De Munter, 2016). Por lo que el ritual parece constituir uno de los procedimientos de conexión con lo que se sustrae, lo impensado, lo no experimentado. Se trata de transformar el estado de oculto permanente, propio de los seres *hanan* y *urin* para actualizarlo, o sea desenvolverlo en acto, *rikuchiy* o pensable y pueda así colaborar en la instrumentalización del *kuti*.

Conclusiones

Así, el *kuti* se nos presentó como una lógica operatoria formal o una modalidad formal no lineal, ni dialéctica, sino reversa cuyo principio parece consistir en un movimiento que autoequilibra un determinado proceso. Los valores, como, por ejemplo, de lo bueno-malo, verdadero-falso, bello-feo, sagrado-profano, progresión-regresión, entre otros, no parecen ser inherentes a su naturaleza ontológica; por ello es que se busca materializarlos mediante determinadas operaciones, en las que interviene la corporalidad humana. Los movimientos rituales derecha-izquierda los hemos identificado a partir de una reflexión descentrada de lo antropocéntrico y centrada en la alteridad de lo *wak'a*. Se nos hizo claro que ese movimiento correspondía al sentido izquierdo-derecho, íntimamente asociado a un movimiento seminal, ínsito en la lógica

k'enko; mientras que el sentido opuesto se asociaba a un movimiento de seminalidad inversa, del mundo de los muertos.

Hemos encontrado que en la instrumentalización del *kuti*, o aspecto pragmático, la corporalidad humana se nos presenta como determinante. Así, la operación del *kuti* con la mano derecha se considera “propiciatoria”, mientras que el mismo movimiento, efectuado con la mano izquierda proporciona “daño” o desequilibrio; en el mismo sentido, el coqueo o pijcheo con el lado izquierdo o derecho, ponerse el acullico de coca en el pie izquierdo, entre otros, nos hace pensar esto. Al considerar estos dos modos de concebir el sentido del movimiento, se nos aparecen dos modos de experimentar lo *wak'a*, por un lado, como aquello que define una “forma” a la corporalidad humana: el ser poderoso se manifiesta en el cuerpo humano (“comer, beber para”), y por otro, la absoluta alteridad de lo *wak'a*: la simetría invertida de la forma corporal de lo *wak'a* opuesta a la forma humana.

En la operación reversa del *kuti*, hemos encontrado dos movimientos, el de retorno o “volver”, que consiste en propiciar un estado de equilibración móvil (“buena salud”, “buena suerte”); y el otro movimiento, el sentido de rechazo o “de-volver”; el que, a su vez, puede ser “suave” o “fuerte” (*ruwarkan*). El otro. En la operación de fijación, se encontraron dos signos de la misma; por un lado, la fijación equilibrada o *fasta* (*yuraj*) o una fijación desequilibrante o nefasta (*yana*).

Kuti se nos aparece como un principio que cambia constantemente el signo del flujo de potencia *kallpa/ch'ama*, inmerso en el *pacha*, en forma de flujo *k'enko*, en el cual los humanos buscamos instrumentalizarlo a fin de mantener el “estar siendo” (*sensu Kusch*).

Bibliografía

- » Abercrombie, Th. (2002). La perpetuidad traducida: del "debate" al Taqui Onqoy. Una rebelión comunera peruana. En Descoster, J. J. (dir.). *Incas, indios y cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Nueva edición [en línea]. Lima, Institut français d'études andines (generado el 29 octubre 2019). Disponible en: <http://books.openedition.org/ifea/4068>. (Consultado: 05-06-20).
- » ----- (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, IEB-IFEA-ASDI-JAREL.
- » Academia Diplomática Plurinacional de Bolivia (2009). *El akhulli. La hoja de coca en la diplomacia de los pueblos*. La Paz, Ministerio de Relaciones Exteriores. Diplomacia por la vida.
- » Adorno, R. (1987). *Sobre Waman Puma de Ayala*. La Paz, Hisbol.
- » Allen, C. (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco, Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de las Casas".
- » Arellano, C. (1999). Quipu y tocapu. Sistemas de comunicación Inca. En Pease, F.; Morris, C.; Santillana, J.; Matos, R.; Carcedo De Mufarech, P.; Vetter Parodi, L.; Arellano, C.; Roussakis, V. y Salazar, L. *Los Incas. Arte y símbolos*. Lima, BCP.
- » Arnold, D. y Yapita, J. D. (1998). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz, ILCA-Hisbol.
- » ----- (2005). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz, UMSA-ILCA.
- » Ávila, F. de (2012 [¿1598?]). *Dioses y hombres de Huarochiri*. Edición bilingüe. Arguedas, J. M. (trad. castellana). Duviols, P. (estudio bibliográfico). Lima, IEP.
- » Bauman, M. P. (1996). Andean music, symbolic dualism and cosmology. En *Cosmología y música en los Andes*. Madrid, Iberoamericana.
- » Bertonio, L. (2007 [1620]). *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, El Lector.
- » Bianchetti, M. C. (2008). *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta, VM Hanne.
- » Bouysse-Cassagne, Th. (1988). *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz, HISBOL.
- » Bugallo, L. (2009). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos, FHycS-UNJu*, N° 36: 177-202.
- » ----- (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con Pachamama. En Bugallo, L. y Vilca, M. *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. IFEA-EDIUNJu.
- » Cereceda, V. (2016). En torno al supay andino: el aporte de lo visual a su interpretación. En Bugallo, L. y Vilca, M. *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. IFEA-EDIUNJu.
- » ----- (2020). ¿De transiciones y pachacutis?: un pequeño diseño en vestimenta de figuritas de ceremonias de altura. *Boletín del Museo Chileno de Arte precolombino*, vol. 25, N° 1: 271-314. Santiago de Chile.

- » Cerrón Palomino, X. (2002). Hurin: un espejismo léxico opuesto a harían. En Varón, R. y Flores Espinoza, J. (dirs.). *El hombre y los Andes*. Tomo I: Homenaje a Franklin Pease G. Y. Nueva edición [en línea]. Lima, Institut français d'études andines.(generado el 30 mars 2020). Disponible en: <http://books.openedition.org/ifea/4191>. (Consulta: 02-06-20).
- » Cruz, P. (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2): 35-50.
- » De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, N° 4: 629-644.
- » Depaz Toledo, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima, Vicio Perpetuo.
- » Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. México, UNAM.
- » ----. (2016). El Inca, Rey Solar responsable y garante de fertilidad y la armonía cósmica, social y política: El ejemplo de las guerras rituales de sucesión. En *Escritos de Historia Andina*. Tomo I. Lima, IFEA-BNP.
- » Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Colección "Teología y filosofía andinas" N° 1. La Paz, ISEAT.
- » ----. (2013). *Cruz y coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*. La Paz, ISEAT.
- » Fernández Juárez, G. (1995). *El Banquete Aymara*. La Paz, Hisbol.
- » ----. (1997). *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes*. Cusco, CBC.
- » García Escudero, M. C. (2007). *Gazeta de Antropología*, 23, artículo 15. <http://hdl.handle.net/10481/7046> Versión HTML. Versión PDF.
- » Gentile, M. (2017). El amaru como emblema de los Incas del Cusco (siglos XVI-XVII). Disponible en: https://www.bfa.fcnym.unlp.edu.ar/catalogo/doc_num.php?explnum_id=552 (Consultado: 20 -06 - 20).
- » Gil García, F. (2017). La serpiente: dimensiones de una divinidad subterránea en los Andes. En Carranza Vera, C.; Gutiérrez del Ángel, A. y Medina Miranda, H. *La figura de la serpiente en la tradición oral iberoamericana*. Salamanca, Publicaciones Digitales. Disponible en: www.funjdiaz.net
- » Goepfert, N.; Bailon, S.; Lefevre, Ch. y Gutiérrez, B. (2013). Depósitos funerarios de anfibénidos o "serpientes de dos cabezas" en la Plataforma Uhle, Huacas de Moche, Perú. *Anthropozoológica* 48 (2): 487-505. Disponibl en: <http://dx.doi.org/10.5252/az2013n2a19>
- » Girault, L. (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz, CERES-MUSEF QUIPUS.
- » Golte, J. (2009). *Moche. Cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica*. Lima, CBC-IEP.
- » González Holguín, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima, UNSM.
- » Guaman Poma de Ayala, F. (1987 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Coll. *Crónicas de América* 29. Historia 16, 3 tomos. Murra, J.; Adorno, R; y Urioste, J. (eds.). Madrid, Siglo XXI.

- » Guardia Mayorga, C. (1969). *Diccionario Kechwa Castellano*. Lima, PEISA.
- » Haber, A. (2011 [2010]). “Nimismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales. En Miotti, L. y Hermo, D. (comps.). *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*, pp. 75-98. Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- » ----- (2017). *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán, UC-JAS-Del signo.
- » Harris, O. y Bouysse Cassagne, Th., (1988). Pacha. En torno al pensamiento aymara. En Albó, X., *Raíces de América. El pensamiento aymara*. La Paz, Alianza.
- » Hocquenghem, A. M. (1989). *Iconografía Mochica*. Lima, PUCP.
- » Kessel, J. V. (2017). *La senda de los Kallawayas*. Iquique, El jote errante.
- » Kessel, J. y Llanque Chana, A. (1995). Rituales pastoriles de la puna. El Kuti, o Gran Limpieza del Ganado y El Jila Jikxata, o Fiesta del Empadre. *Cultura y tecnología andina*, N° 7. Chile, IECTA-IQUIQUE.
- » Kreimer, E. (2014). Un proyecto de salud. Pero ¿para quién? Revista digital *Kuri Muyu. Arte y sabiduría de las culturas de Abya Yala*, N° 9. Ecuador, Ediciones Electrónicas “Kuri-Muyu”. Comunidad de Kotama, Otavalo, Imbabura.
- » Kusch, R. (1999 [1962]). *América profunda*. Buenos Aires, Biblos.
- » ----- (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires, Cimarrón.
- » ----- (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Hachette.
- » Laime Ajacopa, T. (2018). *Puraq Simipirwa. Diccionario bilingüe, quechua castellano, castellano quechua*. La Paz, Plural.
- » Layme Pairumani, F. (2004). *Diccionario Bilingüe aymara castellano*. La Paz, CEA.
- » Lara, J. (2001). *Diccionario qheshwa-castellano*. La Paz, Los Amigos del Libro.
- » Machaca, A. R. (2004). *Los sikuris y la virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. San Salvador de Jujuy, Lukar.
- » Málaga-Núñez Zeballos, A. (2002). El enojo de los dioses: terremotos y erupciones en Arequipa del siglo XVI. En Flores Espinoza, J. y Varón Gabai, R. *El hombre y los Andes*. Tomo II: Homenaje a Franklin Pease G. Y. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines (generado el 05 mai 2019). Disponible en: <http://books.openedition.org/ifea/6679>. (Consulta: 03-06-20)
- » Manga Quispe, E. (2010). *Dos concepciones espacio temporales para dos mundos. Nawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha*. Disponible en: http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html. (Consulta: 05-05-20)
- » Molinié, A. (1977). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski*. *Historia Andina*, 21: 691-708. Lima, IEP-BCRP.
- » Montes Ruiz, F. (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz, Armonía.
- » Palma, N. H. (2009). *Diccionario enciclopédico de la Medicina Tradicional Andina*. Salta, Mundo Gráfico.
- » Pelegrin, M. (2005). *Cuando la salud viene de la tierra. Una visión antropológica de la medicina popular en Jujuy, República Argentina*. Buenos Aires, Del Umbral.

- » Platt, T. (1976). Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina. *Cuadernos de investigación*, N° 10. La Paz, CIPCA.
- » Polia Meconi, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- » Rösing, I. (1990). *Introducción al mundo callawayá*. Cochabamba/La Paz, Los amigos del libro.
- » ----. (1992). *La mesa blanca callawayá*. Cochabamba/La Paz, Los amigos del libro.
- » ----. (1995). *Diálogos con divinidades de cerros, rayos, manantiales y lagos: oraciones blancas kallawayas*. La Paz, Hisbol.
- » ----. (2018). *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Madrid, Iberoamericana.
- » Salomon, F. (2014). ¿Cómo eran las huacas? *Revista Debate*, 31-46. Ecuador.
- » Sánchez Canedo, W. (1996). Algunas consideraciones hipotéticas sobre música y sistema de pensamiento. La flauta de pan en los Andes bolivianos. En Bauman, M. P. *Cosmología y música en los Andes*. Madrid, Iberoamericana.
- » Stobart, H. (1998). Lo recto y lo torcido. La música andina y la espiral de la descendencia. En Arnold, D. (comp.). *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz, CIASE/ILCA.
- » Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca. Y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”.
- » Urton, G. (2006). *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cusco, CERA- Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”.
- » Velandia Jagua, C. A. (2011). Anfisbenas y dragones en los Andes prehispánicos. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/270583543> (Consulta: 25-06-20).
- » Vilca, M. (2009). “Más allá del ‘paisaje’. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?”. En *Cuadernos. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 36, octubre. Jujuy, EDIUNJu.
- » ----. (2013). El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana de la puna jujeña. *Estudios Sociales del NOA*, N° 12. Buenos Aires, FFyL, UBA.
- » ----. (2016). Sol y muertos. Antiguas persistencias en el despacho a los muertos nuevos. Llamerías, puna de Jujuy. En Bugallo, L. y Vilca, M. *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. Jujuy, IFEA-EDIUNJu.
- » ----. (2020). *Pachacuti o el “Boltearse la tierra*. Jujuy, EDIUNJu.
- » Zuidema, T. (2010). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima, PUCP.
- » ----. (2014). Tiempo y espacio en el imperio Inca. Sus ritos y sus mitos. Lima, BNP. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HcBHBfzVr1w&t=15s>. (Consulta: 03-03-20).

Mario Vilca

Magister en Ética (Universidad de Barcelona), Licenciado en Instituciones Educativas (Universidad Católica de Santiago del Estero), Profesor de Filosofía (Instituto de Educación Superior, Jujuy), Doctorando en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, donde se desempeña como profesor adjunto de la cátedra Pensamiento y Cultura Andina, en la carrera de Historia y jefe de trabajos prácticos de la cátedra Antropología Filosófica, en la carrera de Educación para la salud. Autor de numerosos artículos en revistas de filosofía y ciencias sociales. Cocompilador del volumen *Wakas, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, editado por EdiUnju/IFEA en 2016. Entre sus principales campos de estudio se encuentra la obra del filósofo G. Rodolfo Kusch.

