

000131

DISCURSO DE RESISTENCIA ORIGINARIA

EN LAS TRADICIONES DEL LLIK'ICHIRI O KHARISIRI.

OF
CIEA

ANA D17,

*P. Daniel Sandoval
Profesor Srta.*

..... C.4A)0

illermo Mariaca

FAC DE ANO DE E

DE LITERATURA

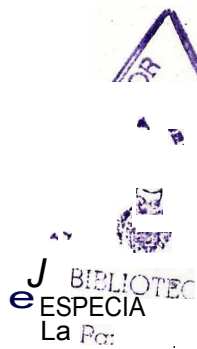
[Signature]
Biblia torada
Tribunal.
D. D.

Por: LIBORIO UÑO ACEBO.

TESIS DE GRADO PARA LA CARRERA DE LITERATURA.

ASESOR DE TESIS: LIC. RAUL PAREDES A.

LA PAZ. FACULTAD DE HUMANIDADES. U.M.S.A. 1995.



09 NOV. 1995

2

*na Quechua
iterati al
iterati na -ollónia*

ON BIENES E
O VERIFICADO
Fecha *2-10-96*

S. V. L.

artística, la opción entre literarios y narrador-comunidad
cuanto a y motivaciones
es entre las motivaciones
colectivas del narrador de la condición de la
predominante, en la una predomina la función y apunta
la Tradi predomina la función
apunta a la cohesión

12. El proceso de propuesta en el
direccionar la conducta
de la de rechazo y respuesta a
de los
grandes grupos
o para
en forma masiva siempre en contra

olonialismo del nacionalismo como proyectos negativos para comunarios

7. La traslación de la imagen del Degollador Tihuanaicota-incaico hispano, republicano y de dominio yanqui es un proceso de resemantización que provoca por necesidades de cohesión y resistencia que busca descreditar las acciones del "otro". E. anti del Degollador precolonial para identificar es nacionalista y los e.. una de elaboración concienical en base

La expresión de la conciencia los comunarios sobre su n naturales una traslación del sentido sagrado y vital del unt la grasa y la sangre del propio cuerpo al trabajo los y a los recursos naturale concienicis radice en y extorsión por sacramentos católicos- o en una extracción y traslación de los recursos naturales y/o productos como sangre, el oro, la plata y la y la

9. El discurso de los producto de una racionalización mental que utiliza como argumentos historia que sirve par fines no es el de prevenir comunarios del peligro de los degolladores,

10. La valoración y los hechos negativos de una conducta también una valoración negativa la mentalidad originaria. Parte respuesta originaria contiene la acción de degolladores como inmoral, profanos, demoniacos e ladrones.

entre líte una Tradición significantes radica en que ure el e

Uno **acebo**

Discurso **di**
s
a
v

a di

en los 'tradición

RESUMEN.

1. El proceso de la Santa Inquisición y las acciones de la Extirpación de Idolatrías han inscrito en la memoria de los originarios la imagen de los curas de las órdenes religiosas como sujetos externos y agresores. Esto se comprueba porque la memoria de los comunarios describe e identifica a los extirpadores a partir del color de la sotana y los templos o casas de los degolladores como hechos innegables de resistencia ideológica que previenen y comunican a los originarios acerca del peligro que significa someterse a las acciones de los extirpadores. A partir de esa identificación, la tradición oral mentaliza una historia narrativa de resistencia cultural que sostiene que el degollador extrae la grasa y la muerte es inevitable.

2. La VIDA o el vivir surge entonces para el hombre y la sociedad andina de una relación recíproca y ontológica con el Cosmos Sagrado o Pachamama, en esta relación se establece un imperativo categórico para el hombre, un imperativo que se traduce en un deber hacer incuestionable, un deber hacer cuyo contenido tiene un principio de respeto, veneración y alimentación constante al cosmos. Vista así la vida, como un hecho de constante actualización del ser, el vivir es también un sinónimo de equilibrio cósmico que resulta de un perpetuo darse y ofrecerse entre los dioses, la Pachamama y los hombres, estos últimos, como sujetos únicos que tienen el poder de actualización del ser andino.

Concebida así la vida, la MUERTE aparecerá precisamente cuando los hombres incumplan el imperativo de las ofrendas y la veneración a los dioses. La "muerte" como un ofertorio a los dioses y como principio de vida no es muerte. La muerte ontológica que pretendieron los extirpadores fue derrotada con un retorno filosófico y existencial, a la terapia de salvación ontológica lo que provoca el reestablecimiento del equilibrio espiritual del Cosmos, la sociedad y los hombres. La muerte natural que se acompaña o, con los elementos vitales o, se transporta en el color negro de la salvación es sólo un paso a una vida junto a los antepasados, los "difuntos" o "almas" que continúan viviendo en las sombras y en la memoria de los hombres.

Así entendidas la vida y la muerte, el HOMBRE aparece como el resultado entrañable de una reciprocidad benefactora entre los seres humanos, la Pachamama, los padres [Tata], los abuelos [Achachilas] y una variedad de

dioses menores. En esta relación ontológica Cosmos aparece como el principio de la vida, entonces al hombre se le asigna una función primordial que consiste en la alimentación y la vitalización de la Pachamama. El Cosmos es el principio, el hombre y la sociedad son los intermediarios y, al mismo tiempo, la finalidad de la vida, en este proceso de mantener el equilibrio y la estabilidad del Cosmos.

3. La resistencia ontológica andina consiste en haber preservado -no sólo la integridad material y objetiva del ser andino- sino la propia concepción filosófica sobre el ser, la vida y el hombre y, en haber rechazado el concepto cristiano y católico del ser. El núcleo de este conflicto filosófico y existencial planteado por la presencia y agresión de los degolladores se resume en las acciones de la prevención, la recurrencia a la propia terapia de la salvación y finalmente en la persistencia religiosa y espiritual de continuar actuando bajo las propias concepciones sobre la religión, la vida y el hombre andinos.

4. La muerte de los curas y los degolladores -muerte a pedradas, muerte por ahogo, muerte ocasionada por los dioses andinos- y los castigos físicos son formas narrativas que se explican por la intencionalidad triunfalista de narradores originarios que no permiten la derrota de sus personajes y sus dioses en manos de los agresores externos.

5. Las historias narrativas de triunfos para sí y de derrotas para el grupo opositor, se explican como una actitud de respuesta ideológica a las narraciones que crea el "otro". Es la dialéctica de dos voluntades e intencionalidades ideológicas la que lleva a cada sujeto narrador a configurar una historia narrativa donde los personajes propios triunfan en respuesta a la derrota configurada en la historia narrativa del otro.

6. La utilización de la conciencia contra los degolladores como una forma de conciencia histórica propia se debe al rechazo de los distintos proyectos políticos ejecutados por el colonialismo hispano criollo. La constante de la conciencia antidegolladora en la propia historicidad de los originarios quechuas es una valoración definitiva del colonialismo hispano, del

DISCURSO DE RESISTENCIA ORIGINARIA
EN LAS TRADICIONES DEL LLIK'ICHIRI O KHARISIRI.
INDICE

| | PAG. |
|---|------|
| 1. INTRODUCCION Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. | 6 |
| 1.1. LA DELIMITACION DEL OBJETO DE ESTUDIO Y LOS MATERIALES. | 10 |
| 1.2. LAS HIPOTESIS DE LA PRESENTE INVESTIGACION. | 13 |
| 1.2.1. LA HIPOTESIS GENERAL. | 13 |
| 1.2.2. LAS HIPOTESIS PARTICULARES. | 14 |
| 1.3. EL ENFOQUE TEORICO, LOS RECURSOS METODOLOGICOS Y LA FINALIDAD DEL PRESENTE TRABAJO DE INVESTIGACION. | 17 |
| 2. LA RESISTENCIA Y LA REAFIRMACION DE LAS POSICIONES RELIGIOSAS ANDINAS SON EL PRODUCTO DE LA LUCHA RELIGIOSA ENTRE LOS CONQUISTADORES Y LOS PUEBLOS ANDINOS. | 20 |
| 2.1. LA RELIGION Y LA LUCHA DE LOS DIOSES EXPRESAN EN GRAN MEDIDA LA IDEOLOGIA Y LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS. | 21 |
| 2.2. DE LAS AGRESIONES DE LA IGLESIA CATOLICA A LA RESISTENCIA Y A LA IDENTIFICACION DE LOS ÑAK'AX, KHARISIRIS O LLIK'ICHIRIS: DEGOLLADORES. | 26 |
| 3. LA INVASION Y LAS ACCIONES DE LOS INQUISIDORES HAN PROVOCADO ACCIONES DE RESISTENCIA Y AUTODEFINICION ONTOLOGICA EN EL SER ANDINO. | 36 |
| 3.1. LA SANGRE, EL UNTU, LA WIRA O GRASA EN EL CENTRO DE LA DISPUTA POR LA VIDA O LA MUERTE, SU PRESERVACION SIGNIFICA LA VIDA, SU PERDIDA SIGNIFICA LA MUERTE. | 36 |
| 3.2. LA DEGOLLACION Y EXTRACCION DE LA "GRASA" POR EL KHARISIRI O LLIK'ICHIRI SIGNIFICA LA EVIDENCIA DE LA MUERTE. | 41 |
| 3.3. EL RETORNO A LA RELIGION ANDINA Y LAS FORMAS DE EVITAR LA MUERTE. | 45 |
| 3.4. EL RETORNO EXISTENCIAL A LA RELIGION ANDINA ES LA UNICA SALVACION DE LA MUERTE ONTOLOGICA QUE PROVOCA EL DEGOLLADOR. | 49 |
| 3.5. HACIA UNA AUTODEFINICION ONTOLOGICA DEL SER ANDINO. | 54 |
| 3.6. LA RESISTENCIA ONTOLOGICA EN EL DISCURSO DE LOS DEGOLLADORES. | 60 |
| 4. LA PUGNA DE LOS PERSONAJES HISTORICOS EN EL DISCURSO DE LOS DEGOLLADORES. | 62 |
| 4.1. DE LA SALVACION A LA DERROTA DE LOS DIOSES Y SACERDOTES CATOLICOS. | 63 |
| 4.2. LA DERROTA DEL DEGOLLADOR EN LOS TESTIMONIOS. | 63 |
| 4.3. LA DERROTA Y LOS TORMENTOS DEL SACERDOTE EN LAS NARRACIONES DE CARACTER "ESTETICO". | 65 |

FINES E

| | |
|--|-----|
| 4.4. LA UTILIZACION DE LOS PECADORES COMO INSTRUMENTOS PARA LA DEGOLLACION. | 68 |
| 5. LA CONTESTACION DIALOGICA DESDE LAS PARROQUIAS CATOLICAS A LOS DISCURSOS DE LOS CURAS Y DE LOS DEGOLLADORES. | 70 |
| 5.1. LA ATMOSFERA SOCIAL DE PUEBLOS Y HACIENDAS EN EL PERIODO COLONIAL. | 71 |
| 5.2. LA CREACION DE LOS CUENTOS DE CURAS Y SU SIGNIFICACION SOCIAL. | 72 |
| 6. CONTINUIDAD, RECREACION Y CONCIENCIA HISTORICA EN LAS NARRACIONES DEL DEGOLLADOR: DE LA CONCIENCIA ANTIHISPANA, A LA CONCIENCIA ANTICRIOLLA HASTA LA CONCIENCIA ANTIGRINGA. | 81 |
| 7. LA RESEMANTIZACION DE LOS SIGNIFICADOS DEL DEGOLLADOR ANDINO. | 86 |
| 7.1. EL DEGOLLADOR EN TIWANAKU. | 87 |
| 7.2. EL DEGOLLADOR EN EL INCARIO. | 92 |
| 7.3. LA MEMORIA COLECTIVA COMO RECEPTORA Y GENERADORA DE SIGNIFICADOS. | 95 |
| 8. EL SENTIDO ECONOMICO DE LA AGRESION DEL DEGOLLADOR. | 98 |
| 9. LA COHERENCIA RELIGIOSO-DISCURSIVA Y LA VALORACION MORAL DE LA CONCIENCIA NACIONAL ORIGINARIA EN LAS TRADICIONES DEL DEGOLLADOR. | 102 |
| 9.1. UNA DISCUSION NECESARIA CON ALGUNOS CRISTIANOS HOMOGENEIZADORES. | 111 |
| 9.2. LA VALORACION ETICA DE LA CONCIENCIA NACIONAL ORIGINARIA EN EL DISCURSO DE LOS DEGOLLADORES. | 117 |
| 10. ALGUNAS DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS ENTRE LA LITERATURA ESCRITA Y LA TRADICION ORAL. | 123 |
| 11. DE LA RESISTENCIA IDEOLOGICA Y MORAL A LAS MOVILIZACIONES Y LA ACCION POLITICA. | 129 |
| 11.1. LA REAFIRMACION DE LA IDEOLOGIA Y EL DISCURSO ANTICOLONIAL EN ACTITUDES INDIVIDUALES DE LOS ORIGINARIOS. | 132 |
| 11.2. LAS MOVILIZACIONES MASIVAS EN CONTRA DE LOS DEGOLLADORES. | 134 |
| 11.3. LAS LIMITACIONES DE LA IDEOLOGIA CONTRA LOS DEGOLLADORES. | 140 |
| 12. CONCLUSIONES GENERALES. | 142 |
| BIBLIOGRAFIA CONSULTADA. | |
| PUBLICACIONES PERIODICAS CONSULTADAS. | |
| ANEXOS: MATERIALES DE TRADICION ORAL QUECHUA-ESPAÑOL: CAIZA, OKURI Y TARATA | |

"La tradición es aquí el medio de rechazo, un rechazo silencioso, obstinado, renovado en cada generación. Y en la medida en que los rastros de la antigua civilización Inca han atravesado los siglos hasta nuestros días, podemos decir que incluso ese tipo de rebelión, esa praxis imposible, ha triunfado en cierta manera. Los vencidos consiguen así, en su derrota, una emocionante victoria".

Nathan wachtel.

A los viejos originarios quechuas en cuyos temblorosos pero palpitantes labios nuestra generación está aprendiendo a interpretar sus ansiedades y sus valores más profundos, pero sobre todo porque en la expresión de su discurso ancestral estamos aprendiendo a revertir nuestro vaciamiento nacional-cultural y nuestra derrota ideológica.

El autor.

MOTIVACIONES Y DEDICATORIA.

Si tendría que explicar las motivaciones para realizar el presente trabajo sobre la Tradición Oral, tendría que, de alguna manera, referirme a las experiencias personales y familiares que me impulsaron a trabajar el tema. Entre las experiencias personales, de vida estudiantil sobre todo, hubo una constante contradicción entre las presiones de una mentalidad opresora desde algunos habitantes de los pueblos hasta la mentalidad abiertamente agresiva en las ciudades. A veces esta coerción, sumada al occidentalismo de la educación, nos lleva a conflictuarnos con nuestros propios familiares y nos obliga a guardar las tradiciones que aprendimos en nuestra niñez como algo sin sentido para la vida.

Razones familiares también me llevan, aparte de recordar a mis ascendientes, a introducirme en la dedicatoria del presente trabajo. Sin lugar a dudas que los abuelos y los padres de los abuelos de la gente del campo han sido excelentes narradores y portadores de la memoria histórica colectiva de los pueblos andinos. Dedicarles este trabajo a Ramón Uño Bustillos mi padre y a Lucio Acebo Anagua y Pedro Acebo Anagua mis tíos, es, primero, para sacarles del anonimato donde han caído miles de patriotas originarios que lucharon en el Chaco. Estos dos últimos abonaron con sus cuerpos las extensas arenas del Chaco que fueron tan fecundas para el país. Segundo, a través del presente trabajo quiero realizar una valoración de los discursos orales que portan **mis** ascendientes, tal vez los únicos discursos que manejan en forma más coherente.

Liborio Uño Acebo.

1. INTRODUCCION Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

"La reivindicación de lo que queda de la cultura quechua puede muy bien servir para fortalecer e imprimir una fisonomía nueva y propia a las letras bolivianas y políticamente para ayudar a nuestro gran pueblo indígena a luchar por hacerse dueño de su destino".

Jesús Lara.

En nuestro país, por la dimensión social y cultural, sin lugar a dudas, el estudio de la Tradición Oral debería ocupar un lugar preponderante, porque existe una correspondencia social entre las tradiciones culturales originarias y las mayorías sociales, no sólo para comprender a los nativos desde un punto de vista cultural, sino como una de las fuentes innegables de esa identidad nacional que aspiramos construir los bolivianos.

Lo que denominamos Tradición Oral es el gran objeto de estudio que visto desde los pueblos originarios se constituye en su propia subjetividad cultural. Esta subjetividad de las comunidades originarias es un objeto de análisis complejo no sólo por su variedad dentro de las expresiones dialectales de los idiomas originarios como el quechua, el aymara o el puquina, sino que también la subjetividad de los originarios está atravesada por significaciones de la historia, las que la han dado su actual configuración ideológica.

El gran problema que se nos presenta a los estudiosos de nuestra sociedad es que muy pocos han intentado explicar el significado verdadero de lo que se oculta detrás de lo que se ha llamado muchas veces como simple folclore. El acercamiento folclórico sobre la tradición oral no ha logrado descubrir el verdadero sentido social de la subjetividad que se oculta detrás de los denominados "cuentos". Las comunidades originarias o los pobladores de origen andino -o amazónico- comportan en su totalidad como un componente de su mentalidad propia, tradiciones orales como parte de su propia cultura.

El problema que abordaremos en el presente trabajo es el significado social que se oculta detrás de la subjetividad originaria. Para ser más precisos, el problema que explicaremos en el presente trabajo será el contenido de la subjetividad subyacente en las tradiciones de los degolladores y de los curas.

Los enfoques fundamentales de nuestro análisis serán de carácter ideológico, dialógico y comunicativo dentro del marco del análisis del discurso. Adicionalmente a los tres enfoques mencionados realizaremos un análisis ontológico y axiológico del comportamiento del hombre y del ser andino planteado por la tradición de los degolladores.

Ideológico en el sentido de que la Tradición Oral es un sistema de ideas que sirve para nombrar, interpretar o justificar la situación de los grupos sociales comunitarios. Esta comprensión ideológica de la tradición oral también contiene la presencia de valores dentro del sistema de ideas orales. Por último, este conjunto de ideas y valores tienen una utilidad práctica: sea como un mecanismo de fortalecimiento y cohesión consciencial, sea como un mecanismo para la movilización y la acción social e histórica.

Dialógico en el sentido de que muchas tradiciones orales de las comunidades sobre curas y degolladores provocan en los sectores de la iglesia la creación de otros cuentos contestándose en cierta medida a las situaciones creadas en las tradiciones comunales. Para decirlo de manera simple, existe una "conversación", un "diálogo" entre los comunarios y las gentes de parroquias a través de los cuentos sobre curas y degolladores.

Comunicativo en el sentido de que las tradiciones de curas y degolladores necesitan en forma imprescindible comunicarse a los descendientes de las comunidades para transmitir no sólo los valores que contienen las tradiciones sino un discurso que intenta preservar a la comunidad de posibles agresiones, asegurando la reproducción social.

Discursivo porque todo el corpus de las tradiciones del degollador se configura como un discurso y es susceptible de ser abordado desde la perspectiva del análisis del discurso.

A estos cuatro enfoques añadiremos el punto de vista ontológico, puntos de vista que estarán dentro de una concepción general que concibe la tradición oral como una expresión del habla andina y como un producto histórico y social. El habla de las comunidades originarias a través del tiempo y la historia produce, almacena y consume sus propias significaciones dentro de su propia dinámica social e histórica. Para comprender el sentido del habla en el contenido de las tradiciones del degollador recurrimos a la utilización temporal e histórica del habla tal como nos dice el filósofo Martín Heidegger, porque "Únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir, del ser ahí en general, puede aclararse el origen de la significación y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos". (Heidegger, 1968:378) ¹.

Dentro de esta visión histórica de las narraciones del Kharisiri o del Llik'ichiri es la continuidad de la conducta inquisidora de la iglesia Católica la que le da al degollador la apariencia del sacerdote católico. En este sentido son las narraciones del Kharisiri o Llik'ichiri los productos históricos de este choque cultural de los que nos ocuparemos en el presente trabajo. El encuentro colonial entre los portadores de la santa Inquisición y los portadores de la religión Cómica de los Andes es la dinámica central de este proceso donde los pueblos andinos fueron sociedades esencialmente religiosas. Bajo la misma consideración, el componente ideológico básico que comportaban los conquistadores al momento de llegar era la religión Católica como una ideología de estado ². Si la religión Católica era la ideología que inspiraba todos los hechos de la conquista, por el otro lado, los pueblos originarios también reaccionarían en términos religiosos porque este componente era el elemento que sostenía su cosmovisión ³. En este sentido se constatará que muchos pueblos originarios, al margen de haber adoptado o integrado las propuestas ideológicas de la sociedad colonial, todavía resemantizan sus posiciones ideológicas utilizando los

¹ . A lo largo del trabajo utilizamos el habla o tradición oral sobre los degolladores como una de las formas básicas de la estructura del "ser ahí" o "estar en el mundo" -Dasein" de Heidegger-. Aparte del habla Heidegger considera como a las otras dos formas del "ser ahí" al "encontrarse en" y "el comprender" dentro de una concepción fenomenológica y temporal del ser que nosotros tomamos en el trabajo, en oposición a toda concepción metafísica del ser.

² . "Todo intento de emancipar la predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo quedará transformada, en virtud del mismo punto de partida, en "cuestión de Estado" y será el Estado quien se arroge la jurisdicción de dirimirla". Josep M. Barnadas. "La Iglesia Católica en Bolivia". La Paz. Juventud. 1976, p.31.

³ . Mircea Eliade al explicar el mundo sagrado de las sociedades agrícolas sostiene: "La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo". Mircea Eliade. "Lo Sagrado y lo Profano". Madrid. Guadarrama. 1964. p. 26.

significados que poseían antes y en el momento del choque colonial que continuó hasta mucho después de la colonia.

El presente trabajo no abordará el análisis teológico o fenomenología de la religión andina porque, si bien las tradiciones de los degolladores parten desde la cosmovisión religiosa, nuestro tema de estudio no toca el fenómeno objetivo de la existencia de los dioses andinos y su jerarquía que es otro objeto de estudio.

Así mismo tampoco abordará el tema de la conducta y presencia ideológica y política de la iglesia Católica. No analizaremos las actividades de los grupos de cristianos y de las diversas instancias organizativas de la iglesia como un hecho ideológico, de movilización social y de poder que contribuyen a las movilizaciones sociales dentro de la historia social del país.

Entre otros, uno de los propósitos centrales del presente trabajo es también valorar la Tradición Oral como memoria histórica colectiva, como fuente documental en donde están guardadas las creencias y la cosmovisión, los valores morales y estéticos, las posiciones ideológicas y las concepciones colectivas sobre los aspectos generales de la vida y el Cosmos. Todo este bagaje simbólico y significacional podríamos denominarlo con el concepto de memoria histórica colectiva. Otro de los propósitos colaterales del trabajo que realizamos es recuperar esta memoria colectiva como materiales concretos de trabajo que son extraídos de las comunidades de la forma más auténtica posible para ser utilizados como materiales de estudio y por qué no como contenidos educativos.

Esperamos que la reflexión y los materiales del presente trabajo puedan ser utilizados como una fuente de recreación de la cultura en nuestro país. Y ojalá que algún creador pudiera realizar esfuerzos por expresar en el campo de la Literatura lo que José María Arguedas y Juan Rulfo hicieron en el Perú y en México respectivamente.

En síntesis, creemos que cuatro son las justificaciones para el trabajo de la presente investigación: valoración de la Tradición Oral, descubrimiento del contenido significacional de la subjetividad andina en las tradiciones del

degollador, recuperación de materiales concretos y, una reflexión y comprensión de la cosmovisión y de los valores de las comunidades andinas que ojalá nos acerque más a nuestros pueblos autóctonos rompiendo esa frontera colonial que nos separa hace tantos siglos.

1.1. LA DELIMITACION DEL OBJETO DE INVESTIGACION Y LOS MATERIALES.

Sin lugar a dudas, la subjetividad originaria en los Andes bolivianos es un sistema compuesto por varios componentes. Sólo para hacer una mención descriptiva de la sistemicidad de la Tradición Oral tenemos que decir que entre sus varios componentes centrales tenemos la subjetividad religiosa que se expresa en las diferentes fiestas comunales atribuidas hoy a un santo o una virgen, otro componente de esta subjetividad también religiosa se expresa en las ofrendas a la Pachamama en los diferentes momentos del ciclo agrícola. Muy parecida a ésta es la subjetividad que se expresa en las ofrendas a los dioses menores del mundo andino como las illas o uywiris. Dentro de este elemento también podemos mencionar la subjetividad alrededor del Tío en las minas. Otro elemento importante de la subjetividad son las tradiciones sobre los distintos animales en el mundo andino. Otro componente importante es la historia oral sobre los orígenes. Finalmente creemos que uno de los elementos del sistema de la Tradición Oral es el referido a las tradiciones de los degolladores y los curas analizados en el presente trabajo ⁵.

Para hacer una delimitación más precisa de nuestro objeto de estudio debemos decir que el presente trabajo de investigación aborda el componente de la tradición de los degolladores y curas en el mundo andino.

Para el presente trabajo se han recogido materiales de tres provincias de habla quechua en dos departamentos, ellos son la provincia Esteban Arze de Cocha-

⁴ Acompañando al presente trabajo e investigación se han recopilado como materiales sobre el tema de los **degolladores** un total de 49 tradiciones entre narraciones y entrevistas.

⁵ La presente descripción de la sistemicidad de los contenidos de la subjetividad originaria es una reflexión propia del autor, por esta razón puede ser completada y mejorada con otras visiones de análisis que completen la idea. Se hace la presente descripción del sistema de la tradición oral sólo con propósitos de ubicación y delimitación del objeto de análisis.

bamba, la provincia Chayanta del Norte de Potosí y la provincia Linares también del Departamento de Potosí. Haciendo una mayor delimitación de nuestro objeto de estudio tenemos que decir que en la provincia Esteban Arze se han recogido materiales de tradición oral en las comunidades que circundan el pueblo de Tarata y ellas son: La Maiqa, Patachuriwa, Huerta Mayu, Villa San José, Wasa Rancho, Pampa Mamata y Copapugio. En la provincia Chayanta se han recopilado narraciones en las comunidades que circundan el pueblo de Okurí y ellas son: Tarawaqe, Okurí, Pastopampa, Murmuntani, Thurku y Takankachi ⁶. En la provincia Linares, cantón Caiza "D" se han recopilado narraciones solamente en la comunidad de Urukilla.

La recopilación de las narraciones ha sido realizada en forma personal y en las mismas comunidades, habiéndose abarcado la mayoría de las comunidades del universo social seleccionado para nuestro objeto de estudio a excepción de Caiza "D"; las narraciones de ésta última se incluyen porque alcanzan un total de seis narraciones lo cual representa una muestra significativa.

Comunicacionalmente la recopilación se ha realizado en Quechua que es el idioma que hablan los narradores. La técnica que más se ha utilizado para acceder a la narración es la entrevista para lograr primero una narración lo más espontánea posible, y luego, se han realizado preguntas para extraer las concepciones que en muchos casos no se expresaban en la narración .

La unidad de análisis mínima que representa a nuestro objeto de estudio es una narración que contiene una historia narrativa y que como una motivación ideológica provoca una conducta individual y social. El tamaño de la muestra para el presente trabajo contiene siete narraciones de Caiza "D", dieciocho narraciones de Tarata y veinticuatro narraciones de Okurí haciendo una total de cuarenta y nueve narraciones lo cual constituye una muestra por demás representativa.

. Las narraciones de la comunidad de Takankachi fueron recogidas a través de la visita que hicieron jóvenes de esta comunidad al pueblo de **Okurí** con motivo de la Fiesta de Reyes. El narrador Alberto Layme **Mamani** que proviene de dicha comunidad pertenece sindicalmente al pueblo de **Maragua** de la misma región del Norte de Potosí. Se incluyen sus narraciones porque tienen un profundo significado y porque estén muy relacionadas a la movilización realizada por los norpotosinos en 1983 a raíz de la aparición de los **llik'ichiris**. Las narraciones que corresponden a la comunidad de **Thurku** y que han sido narradas por don Alejandro Holle han sido recogidas en el pueblo de **Okurí** y no en su misma comunidad porque don Alejandro desempeñaba el cargo de secretario general de la subcentral de **Okurí**.

. Los narradores, cuando se expresa que la recopilación es para preservar la cultura de las comunidades, generalmente desean narrar una diversidad de cuentos que sobrepasan el tema del Kharisiri. En muchos casos los narradores comienzan narrando cuentos del Zorro o del Jukumari para luego recién ingresar al tema de los **llik'ichiris** que siempre se lo considera como un tema íntimo y delicado.

Las pistas para acercarse al problema nos lo dan diariamente los originarios. Desde el discurso trivial de nombrar al kharisiri en las conversaciones familiares hasta las noticias de las reacciones comunales mencionando la presencia del degollador. Otra pista que nos acercó al fenómeno de los degolladores fue la movilización que los comunarios del Norte de Potosí realizaron en 1983 a raíz de la aparición de los llik'ichiris⁸. En este caso fue también la afirmación de los originarios del Valle Alto de Cochabamba de que los llik'ichiris son los sacerdotes católicos la que nos llevó a realizar un sondeo en las comunidades de Tarata donde un comunario en Moqopata sostuvo que el 53 los comunarios de los alrededores de Tarata destruyeron el convento de San Severino cuando los Llik'ichiris de una iglesia en Cochabamba quisieron degollar a Juan Lechín Oquendo. Este hecho, de que algunos de los comunarios de Tarata comprendan que un pasaje como el que pasó en la vida de Juan Lechín sea resemantizado a partir de su propia cosmovisión, sumado al hecho de que los comunarios de Tarata identifiquen al convento como "la casa" de los kharisiris son los que nos llevaron a decidir por el estudio del tema del kharisiri⁹.

Todos estos hechos nos muestran los indicios, la epidermis del fenómeno, son afirmaciones que están encubriendo un hecho más profundo de concepción del mundo. Esos hechos y sentidos velados que se ocultan detrás de esas afirmaciones simples son los que pretendemos descubrir y explicar en el presente trabajo de investigación.

Paralelamente a los materiales recolectados se utilizarán en la presente investigación materiales de carácter documental y sobre todo una variedad de datos de la región aymara y quechua de Bolivia y el Perú que contienen pistas y/o análisis sobre el fenómeno de los degolladores en el mundo andino.

• Un documento que describe este hecho me fue proporcionado por la Lic. Silvia Rivera Cusicanqui a raíz de una consulta sobre el tema del **Llik'ichiri** después de haber presentado un proyecto de investigación al Instituto de Estudios Bolivianos dependiente de la facultad de Humanidades de la U.M.S.A. El proyecto de investigación titulaba "La Resistencia Ideológica en los cuentos del Llik'chiri y el Atox Antonio en la Tradición Oral en las comunidades de las Provincias Linares y Sor Chichas del Departamento de **Potosí**".

⁹ Desde este momento utilizaremos indistintamente el nombre de **Llik'ichiri** y el de Kharisiri para denominar al mismo personaje que saca sangre, grasa o degolla a la gente y que puede ser un hombre normal o un cura.

1.2. LAS HIPOTESIS DE LA PRESENTE INVESTIGACION.

Haciendo una breve descripción del personaje y el entorno del kharisiri, según la mentalidad de los originarios que nos ayude a una mejor comprensión de las hipótesis que deseamos desarrollar, podemos decir que los kharisiris han sido y siguen siendo los curas, viven en los templos o iglesias católicas y salen a extraer la grasa o sangre de la gente en lugares silenciosos y solitarios. Pero los kharisiris también pueden ser la gente de la comunidad o gente de los pueblos que saca grasa y sangre enviados por los mismos sacerdotes católicos también en lugares silenciosos y apartados. La persistencia de esta concepción mental e ideológica como una supervivencia de la cosmovisión andina ¹⁰, será el hilo conductor que guiará el desarrollo del presente trabajo.

1.2.1. LA HIPOTESIS GENERAL.

La hipótesis general del presente trabajo sostiene que las acciones del colonialismo en general y las acciones de la Inquisición y la Extirpación de Idolatrías en particular han provocado en las comunidades quechuas y en otras del mundo andino un proceso de resistencia ideológica en base a sus creencias religiosas precoloniales que los ha permitido defenderse y cohesionarse tanto individual como colectivamente e las agresiones materiales y espirituales de los extirpadores. La agresión de los extirpadores también ha motivado en la mentalidad de las comunidades un proceso de constante valoración negativa de la conducta y la personalidad de los agresores. Finalmente la agresión de los extirpadores fue vista por los originarios como una agresión que pretendía destruirlos esencial y ontológicamente, por esta razón los habitantes de los Andes bolivianos redefinieron su ser en oposición a los colonizadores, elaborando al mismo tiempo una reflexión de carácter general que impedía la destrucción de

¹⁰. El concepto de **Cosmovisión** será utilizado tal como Mircea Eliade entiende el "**Cosmos**" opuesto al caos; "Pero se verá que, si todo territorio habitado es un Cosmos, lo es precisamente por haber sido consagrado previamente, por ser, de un modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de éstos.. Pero además el mundo en las sociedades religiosas esla Creación del Universo por los **dioses**". **Mircea Eliade**. Op. Cit. p. 32.

sus propios conceptos sobre el hombre y el ser andinos.

1.2.2. LAS HIPOTESIS PARTICULARES.

La hipótesis general se subdivide para un mejor análisis en diez subhipótesis particulares las que serán analizadas separadamente y en distintos acápite.

Como primera de las hipótesis trabajaremos para explicar y comprender que la lucha entre los conquistadores y los pueblos andinos fue una lucha política con una transfondo ideológico religioso y que esta lucha se reflejó como una actitud ideológica justificatoria por parte de los conquistadores y como actitud de resistencia en el pensamiento ideológico de los pueblos originarios, como es el caso de los pueblos quechuas que se analizan en el presente trabajo. Para decirlo en términos de contenido demostraremos que las acciones de la santa Inquisición expresadas en la extirpación de idolatrías provocaron la producción de las tradiciones de los degolladores en la mentalidad de las comunidades andinas como un hecho de resistencia ideológica y cultural.

En la segunda hipótesis intentaremos explicar cómo la agresión extirpadora provoca no sólo una resistencia sino una audefinición ontológica de los originarios de los Andes a partir de sus propias concepciones sobre la vida y la muerte que existían en las tradiciones de los degolladores.

Como tercera hipótesis comprobaremos cómo la intencionalidad de los narradores originarios produce narraciones en cuya historia son derrotados los curas y los degolladores por los personajes de la comunidad. En la historia de las narraciones orales la derrota del degollador es una constante narrativa indispensable para darle sentido social a los cuentos.

La cuarta hipótesis que trabajaremos para su comprobación respectiva es aquella que se refiere al hecho de cómo la sociedad colonial, desde las poblaciones de extracción hispano criolla, produce también tradiciones sobre los

sacerdotes para contestar en cierta medida a las historias narrativas desde las comunidades que incriminan la vida de los sacerdotes católicos, produciéndose de esa manera un diálogo entre historias narrativas sobre curas y degolladores. Desde ambos bandos, es la intencionalidad ideológica la que configura una historia de triunfos para sí y una historia de derrotas para el grupo contrario.

Como quinta hipótesis comprobaremos que la resistencia ideológica tiene una continuidad en el proceso de su recreación y que la actual concepción sobre el Kharisiri es una respuesta ideológica en términos propios tanto al colonialismo español, al colonialismo interno en sus diferentes fases y al actual colonialismo externo expresado en la dominación de los "gringos" como lo señalan los mismos campesinos. Esto equivale a decir que en las tradiciones de los degolladores se recrea el tiempo histórico propio de los originarios haciendo una clara división de las distintas épocas históricas por las que han atravesado los pueblos originarios. Aquí también discutiremos el fracaso, al menos parcial, del nacionalismo en su propósito de conseguir el consenso ideológico o hegemonía ideológica alrededor de sus postulados en tanto proyecto de construcción de una sociedad nacional.

Como sexta hipótesis demostraremos que los hechos de la agresión colonial extirpadora obligaron a los pueblos andinos a un proceso de resemantización ideológica ¹¹ de sus propios mecanismos ideológicos que portaban antes de la llegada de los conquistadores y que las actuales concepciones sobre el Llik'ichiri o Kharisiri contienen como forma dominante la estigmatización negativa de la personalidad del sacerdote católico pero con fuertes significados que persisten de la concepción anterior al colonialismo hispano y al colonialismo interno. En otros términos los originarios al enfrentarse a las agresiones de una sociedad colonial con mentalidad inquisidora resignifican sus anteriores significaciones sociales precolombinas -desde Tihuanacu a la actualidad- actualizándolos para buscar una cohesión que les permita enfrentarse a los agresores.

** . Con el concepto de resemantización nos referimos de alguna manera -en un sentido muy crítico- al concepto de sentido que se maneja en el vocabulario de Greimas donde el Sena se entiende como la "unidad mínima de significación" dentro de los ejes semánticos que se ubican en el nivel de la immanencia. A.J. Greimas. "Semántica estructural: investigación metodológica". Madrid Grados. 1976. p. 84. El sentido más utilizado en el presente trabajo será el de unidad mínima de sentido pero en lo que Greimas llama plano de la manifestación; un concepto que utilizaremos también como sinónimo de somatización será el de significación en el sentido que lo utiliza Roland Barthes en Mitologías. **Resemantización** y **resignificación** serán dos sinónimos a lo largo de todo el trabajo para designar la recreación y actualización de las significaciones sociales.

Como séptima hipótesis de la presente investigación también analizaremos cómo la explotación económica extranjera está reflejada en las tradiciones del degollador, convirtiéndose en cierto sentido en una especie de discurso y conciencia económica de carácter nacional.

La octava hipótesis que demostraremos se refiere al hecho de que la resistencia ideológica se planteó como uno de sus núcleos en el nivel ético y moral y que los originarios respondieron a la agresión del colonialismo en términos de una valoración moral. Vale decir que los comunarios de los Andes utilizaron sus anteriores valores para realizar una profunda valoración del comportamiento de los sacerdotes inquisidores. En esta parte del trabajo también probaremos la coherencia lógica y discursiva de la tradición de los degolladores.

Como novena hipótesis comprobaremos cómo los sujetos narradores colectivos de las comunidades responden a los intereses de preservación de sus pueblos y comunidades y cómo estos elementos narrativos se diferencian de la Literatura como creación individual y como hecho comunicativo.

Finalmente como décima y última hipótesis del presente trabajo de investigación probaremos cómo el discurso de los degolladores sirve de resorte movilizador en contra de los sujetos que se identifican como kharisiris o llik'ichiris. Vale decir que el discurso de los degolladores como mecanismo ideológico sirve para la movilización y la acción social en contra del "otro", tal como ha ocurrido en el Norte de Potosí.

Como plan general, las diez hipótesis de trabajo serán abordadas para su explicación una por una con la conclusión respectiva al final de cada acápite. Al final se terminará el trabajo con las conclusiones generales sobre nuestro objeto de estudio.

1.3. EL ENFOQUE TEORICO, LOS RECURSOS METODOLOGICOS Y LA FINALIDAD DEL PRESENTE TRABAJO DE INVESTIGACION.

Uno de los presupuestos básicos del que partimos para la realización del presente trabajo es que la Tradición Oral es un fenómeno comunicativo esencialmente social y que por este hecho las narraciones en el mundo andino no pueden explicarse al margen de los sujetos y su contexto social en el que son producidos y reproducidos como discursos de significación.

Concebimos la Tradición Oral como un instrumento ideológico que es utilizado por los grupos y familias comunales para determinados fines. La explicación de la tradición oral tendrá un enfoque en el que los grupos sociales motivados por diversas necesidades utilizan "los cuentos" para fortalecer su propia identidad y cohesión social y nacional. Vale decir que la tradición oral es una forma de ideología que permite a los grupos de comunidades de originarios cohesionarse, fortalecerse y responder ya sea mediante el discurso o la acción a la dinámica social de una sociedad colonial.

Para realizar el presente trabajo es importante comprender la ideología desde un punto de vista de utilización dinámica, vale decir histórica, en este sentido, nuestro análisis se moverá dentro de la concepción de ideología de Guy Rocher quien sostiene que la ideología es "...un sistema de ideas y de juicios, explícito y generalmente estructurado, que sirve para describir, explicar, interpretar o justificar la situación de un grupo o de una colectividad, y que, inspirándose ampliamente en unos valores, propone una orientación precisa a la acción histórica de ese grupo o colectividad". (Rocher, 1973: 128).

Para ubicar el hecho de las significaciones andino-comunitarias en un contexto más amplio que nos ubique dentro de una concepción de la Historia como la matriz fundamental de la producción de significados nos ubicamos también en la concepción de Julia Kristeva quien sostiene que:

"El texto, pues, está doblemente orientado: hacia el sistema significativo en que se produce (la lengua y el lenguaje de una época y una sociedad precisas) y hacia el proceso social en que participa en tanto que discurso". (Kristeva, 1981:11).

La Tradición Oral como un discurso de resistencia de los originarios dentro de un proceso de confrontación colonial entre los actores sociales de una sociedad colonial es el enfoque más general dentro de lo que analizaremos las narraciones orales recopiladas.

Este propósito nos plantea la necesidad de recurrir a varias disciplinas científicas y en muchos casos también a sus métodos concretos. Dicho esto en palabras de Antonio Gramsci, "Cada investigación científica se crea un método adecuado, una lógica propia cuya generalidad o universalidad consiste sólo en ser "conforme al fin". (Gramsci, 1978:286). El fin último que nos hemos propuesto a partir de los "fines" que nos ha sugerido la terquedad ideológica de los comunarios nos conducen a utilizar en forma crítica e indistinta los métodos de la Sociología, La Semiótica Literaria, La Antropología, La Comunicación Social y la Historia dentro de un enfoque interdisciplinario. De la sociología utilizaremos los conceptos de grupo y de dinámica social. De la Semiótica Literaria utilizaremos algunos de sus procedimientos y conceptos para definir y diferenciar la Tradición Oral de la Literatura sin adoptarlo enteramente ¹².

De la Antropología ¹³ utilizaremos el método comparativo como un

¹². Entre las razones por las que no se adopta la metodología de la semiótica positivista y estructuralista debemos decir que ambas corrientes, en nuestro criterio se caracterizan, a grosso modo, por ser: Subjetivos: entendemos que la subjetividad de estas corrientes se expresa en la separación de los textos de sus contextos sociales y de los sujetos que los producen y consumen. Seguido al acto de separación de los textos de los sujetos sociales, estas corrientes en muchos casos sólo analizan objetos parciales que muchas veces no constituyen hechos representativos. Muchas veces es un estudioso que analiza una obra perdiendo el sentido fenomenológico del hecho objetivo que lleva en cualquier rama al análisis científico. Estas corrientes no tienen definido el hecho o el fenómeno que puede ser literario, ideológico o discursivo. Creo que confunden el hecho objetivo con un texto. A partir de ahí inventan "objetos" de estudio de lo más subjetivos y arbitrarios que no ocurren para nada en la realidad objetiva. Estáticos: consideran al texto como un conjunto de significantes casi absolutos, sin ninguna mutación y circulación social. Se considera al texto como un campo donde se tienen que encontrar todas las explicaciones posibles. Sincrónicos y ahistóricos: este es posiblemente el peor error de estas corrientes lingüísticas. Consideran a los textos como hechos suspendidos del tiempo. El pasado y el futuro de los textos no importan para nada. Pero es obvio que el pasado y el futuro de un texto, -oral o escrito- mucho más si es artístico, sólo se puede analizar en términos de su consumo y valoración social. Sólo el uso social de un texto o una obra artística nos puede dar la posibilidad de objetivar los textos como hechos de carácter social. Lo otro es imaginarse textos en el aire que de repente son interpretados por los lingüistas. Contraviniendo los deseos de artistas e intelectuales que producen arte e ideas, sobre todo, pensando ser valorados por la sociedad, los positivistas y los estructuralistas hacen análisis que están fuera de cualquier enfoque temporal e histórico del arte y del discurso.

¹³. Para nadie está en duda que la Antropología ha sido como ciencia un instrumento de sojuzgamiento y dominación de los continentes colonizados por las naciones colonizadoras occidentales, personalmente en ningún caso creo "cultivar" la Antropología Colonial y mucho menos desearía que las ideas del presente trabajo se pongan al lado de los antropólogos que escriben lo que sigue: "Hemos exterminado a algunos de dichos pueblos y hemos causado, y estamos causando, daños irreparables a otros. Nuestras injusticias, que son muchas, son en gran medida consecuencia de la ignorancia. Por tanto, una cosa que se necesita urgentemente es disposiciones

mecanismo que nos ayude a encontrar las semejanzas y las diferencias en la conducta y los discursos orales de las tres regiones tomadas en cuenta en el presente trabajo para utilizarlas como un indicador de las posibles homogeneidades culturales que más allá del idioma nos muestren otros elementos de la unidad "nacional" de los quechuas y de los originarios andinos en general. De la comunicación social utilizaremos los conceptos de emisor y receptor social.

Finalmente la Historia nos será de gran utilidad porque de esta disciplina utilizaremos los trabajos de muchos historiadores que han estudiado temas concernientes al pasado de los pueblos originarios y sobre todo porque los trabajos de historia serán un referente muy importante para verificar muchas de nuestras afirmaciones sobre la formación y reproducción de muchas de las significaciones que estudiaremos. En este sentido utilizaremos como fuentes de análisis muchos documentos producidos por historiadores y antropólogos porque estas fuentes nos ayudarán a encontrar las continuidades en el comportamiento y la semantización que se reflejan en la tradición oral.

El procedimiento metodológico más preciso utilizado en el presente trabajo ha consistido en la comparación de los discursos orales producidos por sus correspondientes sujetos sociales dentro de la historia social como el marco de comportamiento general. La comparación, de los sentidos sociales, en un nivel de la producción de significaciones o discursos nos lleva a detectar intencionalidades distintas sobre lo que ocurre en la historia social. La intencionalidad de un grupo social respecto de la historia social se expresa en que la historia -cotidiana muchas veces- es acomodada en la historia narrativa del cuento oral a los intereses del grupo por el cual es producido el trozo de texto oral. En términos más sencillos el procedimiento metodológico de análisis que nos guía en el presente trabajo es el de detectar en qué medida los sujetos sociales de la colonia producen cuentos y discursos orales en base a una misma

referentes al estudio sistemático de los pueblos indígenas del Imperio. He señalado la rapidez con que material de valor inestimable para el estudio científico de la humanidad está desapareciendo por la destrucción o modificación de culturas atrasadas. Desde el punto de vista práctico de la administración colonial, antes de que se pueda dar una fundamentación correcta a la administración y a la educación se requiere un conocimiento completo y sistemático de las culturas indígenas". A.R. Radcliffe Brown. "El método de la antropología social". Barcelona. Anagrama. 1975. p. 112.

.. Sobre el Método Comparativo se sostiene. "La comparación es necesaria para aislar las relaciones reales de las fortuitas, y es uno de los dos elementos principales de la validación empírica". William J. Mcewen. "Formas y problemas de validación de la Antropología Social". En: José R. Llobera. "La Antropología como ciencia". Barcelona. Anagrama. 1988. p. 231-267. También pueden verse en el mismo libro la parte III "Comparaciones en Antropología". p. 167-202. Finalmente puede consultarse el libro mencionado de A.R. Radcliffe Brown. "El método de la Antropología Social". Barcelona. Anagrama. 1975.

historia. Pero en el producto de esta recreación de la historia social que son los cuentos orales la narración está configurada de una manera que responda a los intereses ideológicos y sociales de cada grupo social. Dicho en términos de corpus discursivo, se realizará el análisis partiendo de los cuentos o estructuras discursivas concretas para llegar a comprender la estructura o cuento abstracto que se relata en la historia de los degolladores.

El fin último del presente trabajo es explicar el fenómeno de los degolladores como un mecanismo ideológico que utilizan los grupos sociales originarios en su dinámica social. Sin lugar a dudas que el objeto de investigación es un problema típicamente boliviano y andino, y necesita de una explicación.

2. LA RESISTENCIA Y LA REAFIRMACION DE LAS POSICIONES RELIGIOSAS ANDINAS SON EL PRODUCTO DE LA LUCHA RELIGIOSA ENTRE LOS CONQUISTADORES Y LOS PUEBLOS ANDINOS.

A estas alturas de la situación es muy difícil sostener que los indígenas del mundo andino u otros indígenas fueron "tabula rasa", hombres que no tenían ninguna concepción ni representación mental que les haya permitido preservarse, reafirmarse e incluso reproducirse integralmente en unidades mayores que les permitió realizaciones civilizatorias con valores humanos de verdadera trascendencia.

Al margen de otros componentes como el tecnológico y el de la organización social y política, creemos que las distintas civilizaciones que se sucedieron en los Andes tenían en la religión uno de sus elementos que les permitió una verdadera cohesión orgánica en función de la preservación de las unidades nacionales en un perfecto equilibrio con la naturaleza como un organismo vivo. La religión también les permitió un equilibrio entre las distintas unidades nacionales que conformaban ese mosaico orgánicamente cohesionado como fue por ejemplo -y en gran medida- la Confederación Inca.

La ubicación del elemento religión dentro de los componentes del cuerpo

orgánico mayor es una necesidad para una comprensión de la dinámica como el movimiento del todo, en términos conceptuales este procedimiento nos ayuda a una mejor explicación de los elementos que, si bien tienen una dinámica particular, encuentran en su implicación con el cuerpo mayor del que forman parte su correlato e interdependencia en cuanto totalidad y, de esa manera, encuentran su propio sentido dentro del sentido general que es el movimiento o la conducta del Pueblo o Nación Originaria .

Haciendo una descomposición de la totalidad orgánica de los pueblos originarios podemos distinguir en lo que respecta a la estructura o base material¹⁶ de sustentación, al territorio, al sistema económico y a la fuerza de trabajo o población de cada uno de los pueblos y naciones originarias. En lo que respecta a los elementos superestructurales¹⁷ cada pueblo o nación originaria posee un estado y un gobierno, un idioma propio, una historia, una cultura, una cosmovisión y por último una religión que cohesiona al grupo como una unidad ideológica y cultural.

2.1. LA RELIGION Y LA LUCHA DE LOS DIOSES EXPRESAN EN GRAN MEDIDA LA IDEOLOGIA Y LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.

La expresión de la derrota o el triunfo de los distintos dioses andinos en la Tradición Oral es una forma de relatar la historia de las luchas entre las distintas unidades nacionales a lo largo de la Historia Andina. Como dice Mircea Eliade hay una relación estrecha entre mito e historia porque el mito relata una historia sagrada que tuvo lugar al comienzo del tiempo.

¹⁵. Nuestra comprensión de Pueblo y Nación Originaria es muy sui generis porque partimos de que El Tawantinsuyo fue una confederación -compulsiva para unos y de alianza para otros- de pueblos y naciones. Entendemos que en cada Suyu existían naciones con estado propio como los Lupaqa, los Huancas, los Chinchas, los Umayus, los Pacajes, los Chichas o los Chuis. En el presente trabajo llamaremos indistintamente pueblo y nación originaria a estos grupos que en muchos casos todavía persisten aunque fragmentados por la división política del estado boliviano. Esta concepción de naciones originarias está basada en gran medida en el trabajo de Thierry Saignes que titula "En busca del poblamiento étnico de los Andes Bolivianos". La Paz. MUSEF.1986.

¹⁶. Entendemos como estructura o base a los diversos componentes que participan en la producción de los bienes materiales en los pueblos y naciones andinas. Se parece en cierto sentido al concepto de estructura económica.

¹⁷ El concepto de superestructura para los pueblos originarios no se puede entender lo mismo que para las sociedades occidentales homogeneizadas donde lo ideológico, lo jurídico y lo político se expresan en toda una población y un territorio. El concepto de superestructura para los pueblos originarios se maneja -además de la historia y el habla- sobre todo como una expresión religiosa de su cosmovisión porque este fue el elemento central de su componente superestructural. Expresiones de este aspecto religioso central serán las demás manifestaciones culturales como los ritos, las danzas, la música y otras formas de expresión cultural.

Una de las primeras formas donde está plasmada la historia andina se encuentra indudablemente en el enfrentamiento que el dios Tunupa sostuvo primero con las "mujeres peces" representantes sin duda de los pueblos puquinas. Este enfrentamiento entre los pueblos pescadores y Tunupa se puede correlacionar a la conformación de lo que los arqueólogos denominan el Horizonte Medio ¹⁸ que se identifica con Tiwanaku. En este marco se podría comprender mejor la identificación que hace Bouysse Cassagne ¹⁹ de Tunupa como Dios del Taypi, con Wiñay Marka, el lago Titicaca y la civilización Tiwanacota. Luego, muy probablemente ya después de la unificación de los pueblos pre-tiwanacotas, Tunupa se enfrenta a los Hap' iñuñus -palabra quechua que literalmente se traduce como agarra tetasy que sin lugar a dudas expresa ya a la nueva situación de lucha entre los collas y la expansión incaica.

La misma tradición oral ha sido la que nos ha presentado la lucha posterior entre Tunupa y Wiraqocha. Si asociamos a Wiraqocha con el predominio inca podemos señalar que en gran medida la derrota de Tunupa nos muestra la integración forzada de los collas al llamado imperio incaico.

Una muestra más de que la lucha entre los dioses expresa la historia en la Tradición Oral podemos encontrarla en las narraciones recogidas en Huarochirí por el doctrinero Francisco de Avila ²⁰ y que nos relatan la lucha que sostienen Pariacaca, hijo de Cuniraya Wiracocha, -este último muy relacionado con el inca Huayna Capac- con Huallallo Carhuincho, una deidad de la región de los Antis y dios de los Huancas, famosos en la historia de la conquista por su colaboración incondicional a los españoles, colaboración que permitió el asentamiento político y militar de la colonia ²¹. La trama del relato sostiene que, después de varias fricciones Pariacaca logra expulsar a Huallallo Carhuincho al sector de los Huancas, sus adoradores, y que a raíz de este triunfo, muchas comunidades y los

18. Véase el Cuadro cronológico del Altiplano Andino de Roger Ravines. "Panorama de la Arqueología Andina". Lima. Instituto de Estudios Peruanos. 1982. p. 223.

19. Véase al respecto **Thérèse** Bouysse-Cassagne y Olivia Harris. "**Pacha**: En Torno al pensamiento **Aymara**". En: "Tres reflexiones sobre el pensamiento **Aymara**". La Paz. **Hisbol**. 1987. p. 11-59.

20. Véase Gerald Taylor. "Ritos y tradiciones de **Huarochirí** del Siglo XVII". Lima. Instituto de Estudios Peruanos. 1987.

21. Para una comprensión de cómo la colaboración de los **Huancas** que intentaron liberarse de los incas aliándose a los españoles, fue un factor determinante en la derrota del Estado Inca y el asentamiento de la colonia véase **Waldemar** Espinoza Soriano. "La destrucción del imperio de los Incas". Lima. Amaru. 1986.

mismos huancas se convierten en adoradores de Pariacaca. Este relato nos muestra los hechos de la conquista inca de los pueblos del Antisuyo que no es otra cosa que la expansión centralizadora del Incario que somete al pueblo Huanca.

Ya después del establecimiento del incario, las narraciones recogidas por Francisco de Avila nos muestran que la alianza entre el Inca y los señores locales tenía como contraparte la alianza entre los distintos dioses que representaban a los distintos señoríos. En un pasaje de estas narraciones el Inca, después de haber convocado a todos los dioses de los distintos pueblos suplica la colaboración de las huacas y huillcas para defender el incario de las agresiones externas, pero cuando de respuesta recibe sólo silencio el Inca amenaza "Si me negáis vuestra ayuda, ahora mismo arderéis". (Taylor, 1987:341). La amenaza del Inca a los dioses locales del reino -que no es otra cosa que una solicitud compulsiva a los señores locales- después de solicitar su cooperación, nos muestra por otra parte el doble carácter de dicha organización: el coercitivo y el voluntario como mecanismos de preservación estatal y, en el plano religioso, la superioridad del dios Sol contra el poder de los dioses locales. Una forma de equilibrio y convivencia entre los señores locales y el Inca también está descrita por John V. Murra cuando este autor sostiene que en la estructura administrativa incaica las grandes movilizaciones se realizaban luego de sesiones administrativas conjuntas, las mismas que significaban también sesiones ceremoniales y redistributivas entre el Inca y los señores locales del gran Tawantinsuyu (Murra, 1975:37).

Al margen de las relaciones de consentimiento y cooperación, las tensiones provocadas a raíz de los hechos de dominación, en las relaciones de poder entre el Estado Inca y los pueblos opuestos a la centralización había una interdependencia entre el poder de los dioses y el poder de sus pueblos respectivos porque, "... es peligroso tratar de quemar a las huacas, porque su poder defensivo depende del poder de sus respectivos pueblos". (Duviois, 1976:32).

De la misma manera los términos ideológicos con los que los originarios reaccionan frente a la invasión española expresa la misma visión andina de la historia. La lucha por la conversión coercitiva al catolicismo es vista por el

narrador de Huarochirí en el trabajo de Avila como un enfrentamiento religioso cuando el narrador, después de haberse volcado al lado español, sostiene que el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz vencía a las huacas y que muchas veces también venció incluso a Pariacaca. (Taylor, 1987:325).

Actualmente en las dos localidades de Tarata y Caiza "D" donde se han recopilado los materiales de la tradición oral y que pertenecen al área quechua de Bolivia se han localizado textos orales que narran la lucha religiosa entre los dioses andinos y los dioses españoles. En el texto de la "Tradición Oral de Tarata"²² uno de nuestros narradores sostiene: "Unay diusninchis purisqa, risqa, wanchinankupax khatiykamusqanku nin y? Españoles, chay españoles nisqa." (Antes nuestro dios había caminado, había andado y para matarlo lo habían perseguido, no? Los españoles, esos españoles dice) (Tradición Oral de Tarata:1). Este mismo argumento narrativo donde uno de los dioses andinos es perseguido por dioses extraños ha escuchado en su familia el autor del presente trabajo en Caiza "D". El argumento narrativo se repite bajo la misma estructura de la persecución y a lo largo de la trama el dios andino, que tiene la figura de un hombre viejo y pobre, castiga o premia a los hombres de las comunidades según su comportamiento de bondad o maldad hacia la persona disfrazada del dios andino. Al final de la trama el Dios de los Andes logra escapar y no es ejecutado por sus perseguidores españoles.

En este mismo plano de las afinidades en los argumentos narrativos encontramos un pasaje de las andanzas de Pariacaca en lucha con Huallallo Carhuincho que se repite con ligeras variantes en la narración de la persecución del dios andino en la zona de Tarata y Caiza. En uno de estos pasajes recogidos por Francisco de Arriaga, Pariacaca "vestido de pobre" llega a una fiesta en una comunidad de los Huancas (Taylor, 1987: 123-125) . Cuando los comunarios no lo invitan, se acerca una mujer bondadosa quien le invita chicha. Después de advertirle a la mujer de que se alejara, Pariacaca destruye a la comunidad con una tempestad. Este mismo pasaje es narrado en una de las comunidades de Caiza donde se sostiene que Dios, siempre vestido de pobre, llega a un matrimonio y la

22. Desde hoy en adelante los textos de tradición oral recopilados que se hallan en los anexos se citarán bajo el de "Tradición Oral de Okuri" "Tradición Oral 2". En el trabajo 2. realizará la traducción de página no textos al castellano debajo de los textos del quechua.

gente lo expulsa por viejo sucio. En esto, una mujer se le acerca y le limpia el "moco" con la pollera, entonces el "viejito" se aleja agradecido. Cuando la mujer vuelve a la casa de matrimonio todos los hombres aparecen convertidos en cerdos y del "mandil" de la mujer se derramaba oro. La misma estructura narrativa de dios perseguido por los españoles es narrado también en la región de Tarata con los mismos pasajes de premios y castigos para los hombres buenos y malos, pero el dios andino logra huir de la amenaza de los españoles. Esta comparación de tres narraciones que llevan en su estructura pasajes muy similares nos sirve como una hipótesis introductoria para ver que entre muchas narraciones, y sobre todo en cuatro cuentos que se presentan en este trabajo sobre el Llik'ichiri, dos de Caiza y dos de Okurí, hay una similitud sorprendente en lo esencial de los programas o historias narrativas ²³. Esta similitud de los programas narrativos nos abre perspectivas a un campo de investigación mucho más amplio sobre los mecanismos y espacios de comunicación de la tradición oral como mensaje intercambiable entre comunidades y regiones originarias distintas.

Una prueba más de cómo la lucha entre los dioses expresa una de las formas más importantes de la resistencia ideológica en la Tradición Oral lo encontramos en la narración de Juan Rivas Tumiri en Okurí:

"Tata Gloria Niño Jehová ganan ñoqanchisrayku cruzpi chakatachikun. Chay ñoqanchisrayku wañuchichikun, ganan chay contrapartesta, ganan, españoleschus imaschus karqanku chayta." (El Padre Niño Jehová ha ganado por nosotros, en la cruz se ha hecho crucificar. Por nosotros se ha hecho matar; ha ganado a esas contrapartes, ha ganado, españoles serían, qué cosas serían a esos). (Tradición Oral de Okurí:9).

Al margen del sincretismo en el discurso, la posición que a nosotros nos interesa es el triunfo del Tata Gloria ²⁴, que representa a los dioses

23. Los positivistas lógicos entienden el programa narrativo como "...una sucesión de estados producida por una transformación entre los mismos **estados**". Blanco y Bueno. "Metodología del análisis **semiótico**". p.76. Nosotros entenderemos como programa narrativo a la historia de la narración que ocurre en las tradiciones orales.

24. La palabra clave para saber si los nombres sincretizados de los dioses andinos identifican a un dios católico o a un dios originario es si estos nombres están acompañados por la palabra Tata, Mama o Mamita; en los casos donde se refiere a los dioses andinos siempre se dirá Tata Gloria refiriéndose a los dioses supremos y Tata Bombori en el caso de referirse a un dios regional como es el caso del Norte Potosí. En el caso de la Pachamama, ésta siempre irá nombrada como Mamita y acompañada de un nombre de las distintas vírgenes católicas, así se podrá decir Mama Rosario, Mamita Carmen etc. Los sincretistas juran que los dioses católicos ya han sido integrados por los originarios, cuando lo más que se ha logrado en los procesos de imposición es una superposición colonial.

protectores regionales o panandinos que eran llamados como padres, sobre los agresores españoles. Este hecho define claramente la posición del narrador sobre la lucha de los dioses andinos, y es una muestra más de la expresión ideológica de los hombres quechuas sobre la lucha religiosa con los españoles.

2.2. DE LAS AGRESIONES DE LA IGLESIA CATOLICA A LA RESISTENCIA Y A LA IDENTIFICACION DE LOS ÑAK'AX, KHARISIRIS O LLIK'ICHIRIS: DEGOLLADORES.

El carácter religioso y católico de la conquista de América es uno de los hechos que desde el marco general influirá decisivamente en las acciones posteriores de la extirpación de la idolatría como la actitud básica de la Iglesia para la destrucción de las religiones de los pueblos originarios.

A este respecto, después que la Iglesia Católica vence a los mahometanos y reconquista Europa, Philip Hughes sostiene que con el papa Inocencio III la soberanía papal sobre la vida pública alcanzó su cénit y que la iglesia había llegado a ser por fin un Estado del mundo con sus jueces y sus leyes, su sistema financiero y sus ejércitos dispuestos para acometer cualquier hecho de conquista en el mundo (Hughes, 1986:152). El hecho de que la Iglesia Católica haya reconquistado Europa de manos de la herejía gracias a la Inquisición como una de las instituciones más agresivas de su historia, sería el hecho que influiría en gran medida la conquista de América. La Inquisición fue sin lugar a dudas la creación católica que determinaría el tipo de conducta de las órdenes religiosas que llegarían a América por su gran efectividad en la derrota de los herejes católicos en Europa, dichas órdenes fueron, entre otras, la de los dominicos, los franciscanos y la de los jesuitas. La Inquisición como la forma del Derecho Católico más coercitivo se caracterizaba sobre todo por la confiscación de los bienes y por el destierro de los herejes. Posteriormente, luego del resurgimiento del Derecho Romano, se legalizó el uso de la tortura y la pena de muerte para los herejes convictos. Muchas de estas medidas coercitivas se legalizarían en la Iglesia después de la Contrarreforma en el Concilio de Trento.

La percepción de que la conquista española fuera aún más dura en términos

religiosos en el período que se produce la extirpación de idolatrías en el Perú surge de la profunda convicción católica del rey Felipe II de España quien convierte los decretos de Trento (1545) en leyes de la nación española, ocupándose él mismo, a través de los mecanismos de la Inquisición, del control institucional de la iglesia (Hughes, 1986:232). La llegada de los españoles como miembros del estado más dogmáticamente católico y de las órdenes religiosas más severas en el cumplimiento de la Contrarreforma y de la Inquisición hacen que la conquista de la región andina se haya convertido en el escenario de una lucha por la conquista más predominantemente religiosa, esto a raíz de que la cosmovisión y la ideología en Los Andes también tenían una característica esencialmente religiosa. De ahí que podemos decir que el punto más sensible del choque colonial fue la religión, Católica por una lado y Cósmica ²⁵ por el otro. Por el lado español las órdenes religiosas tenían la concepción existencial más desesperante por la derrota del demonio lo que se convertía en la razón suprema de su existencia para conseguir la salvación de las almas del mundo pagano.

Cuando en el lado de los pueblos originarios encontraron comunidades con una concepción cósmica y mística de la vida y de la naturaleza su desesperación existencial por la derrota del demonio debió llegar hasta el paroxismo en su intento de eliminar los dioses andinos que existían ubicuamente, cometiendo el deicidio más extenso e intenso jamás realizado en Los Andes. Todo esto se hizo sólo por el hecho de que el discurso católico consideraba como un delito que los originarios andinos y de otras regiones hayan concebido y creado en forma distinta a sus dioses.

Para decirlo en palabras de Pierre Duviols, quien, al caracterizar la conquista desde el punto de vista de la expresión estatal de las religiones, sostiene, que el fenómeno colonial fue un enfrentamiento de dos teocracias diferentes entre sí (Duviols, 1977:421). En los niveles del Estado Incaico y de los estados de los señoríos es cierta la aseveración de Duviols, pero es menos probable la validez de su afirmación para los niveles comunitarios en las sociedades andinas, porque en las comunidades las estructuras políticas tenían

²⁵. El concepto de religión Cósmica tiene en cierta medida su referente teórico en **Mircea** Eliade quien habla del cosmos sagrado. Pero su *referente* más práctico lo encontramos en el nombre de Pachamama que se maneja en la vida de los originarios y que textualmente quiere decir Madre Cosmos y que es vista como una totalidad sagrada que otorga vida.

un carácter rotativo.

Los documentos de la extirpación de las idolatrías en el mundo andino han tenido un mayor esclarecimiento por el estudio que varios autores han hecho del Taki Onqoy, fenómeno acaecido en la zona peruana de Huamanga alrededor de 1560 [Curatola, 1977], [Stern, 1982]. Para las regiones bolivianas, si bien no se tienen estudios que esclarezcan el comportamiento de la iglesia y de las diversas órdenes católicas, la conducta de la Iglesia en lo que toca al sector del llamado Alto Perú siguió prácticamente las mismas directrices coloniales por la dependencia administrativa de los distintos obispados de los arzobispados de Lima y de La Plata, pero sobre todo porque la conducta colonial de la conquista tenía las mismas directrices para la iglesia en su conjunto.

Al respecto de las campañas de extirpación Pierre Duviols sostiene:

"...el virrey Esquilache decide extender la campaña a todo el Perú, ordena a los obispos que organicen las visitas generales y dirige una circular a los corregidores de las provincias solicitándoles que en adelante subvengan a las necesidades de los padres de la Compañía, a fin de que puedan visitar ininterrumpidamente los obispados del Cuzco, La Paz, Arequipa, Huamanga, Santa Cruz de la Sierra y el Arzobispado de la Plata." (Duviols, 1977:259).

La concepción de un Estado Católico -Universal- dominado por la Cristiandad y ejecutado por la Santa Inquisición y la Contrarreforma, que no era otra cosa que la imposición de la Civilización Occidental del momento, produjeron bajo la coerción y la represión más despiadada uno de los hechos más traumáticos para los originarios de Los Andes.

La extirpación de la idolatría ejecutado por el célebre e histórico personaje como es Cristóbal de Albornoz, es el más conocido en la historia de la religión Católica. Según Luis Millones la actividad de Cristóbal de Albornoz como extirpador de los dioses andinos abarca desde 1570 hasta 1584 fechas que señalan la primera y tercera informaciones de Albornoz sobre las actividades de

La extirpación (Millones, 1990:21-22).

Después de las actividades de destrucción de los dioses andinos por Albornoz, en la que se realiza una destrucción sistemática de los dioses andinos y de los mallquis o antepasados preservados como Huacas, comunidad por comunidad en los alrededores de Cuzco, la segunda etapa de la destrucción de los dioses andinos la realizarán las órdenes religiosas de los dominicos, los franciscanos y los agustinos dirigidos por los jesuitas en todas las comunidades donde existían curas doctrineros, porque tenían disposiciones conciliares que así lo ordenaban. Esta segunda etapa de la destrucción Duviols la ubica entre los años de 1610 hasta 1660 (Duviols, 1986:xxx). Todo este proceso de destrucción tendrá su correlato político también en el proceso de reducción de las comunidades en los pueblos coloniales que utiliza Toledo para facilitar la organización de la sociedad colonial que se constituía. La reducción de comunidades en pueblos llevaban en sí el requisito religioso indispensable de construir una iglesia en cada comunidad, cosa que se cumplió al pie de la letra. "En todas las reducciones, aunque los indios sean pocos, se ha de hacer Iglesia, donde se pueda hacer misa con decencia" (de Paredes, 1973:11198). En este proceso de reducción y extirpación, entre 1570 y 1580 se ordena que todos los dogmatizadores -léase sacerdotes originarios- sean entregados a la justicia eclesiástica de la Santa Inquisición la cual procederá tal como acostumbra. Pero como buen católico, Toledo al amparo de las leyes de la Inquisición y como un buen administrador de las colonias, ordena la aplicación de la Pena de Muerte:

"Los dogmatizadores bautizados podrán ser castigados con la pena de muerte por los jueces eclesiásticos, y en ese caso se procederá hasta relaxarlos al brazo seglar." (Duviols, 1977:237).

Una de las formas de coerción más dolorosas para los originarios de los Andes fue sin duda la autodestrucción de sus propios dioses a la que se veían compulsados por la administración de la Iglesia Católica. Después que el cura había reunido varios ídolos, conchas, ropa y sobre todo algunas momias de los caciques principales del pueblo se procedía como sigue. "Ya está preparada la hoguera. Son los mismos indios los que deben prenderle fuego y quemar los restos que tanto veneraron". (Duviols, 1977:257).

Las formas de expresión de la cosmovisión religiosa de los habitantes de los Andes estaba ligada íntimamente a los ciclos productivos, sean estos la agricultura, la ganadería, a los rituales de las enfermedades, al ciclo de la reproducción humana y por último al ciclo de la cosmología que estaba relacionado a los procesos de la ecología. En una palabra todas las expresiones de la vida y de la existencia humana estaban expresados en la religión y tenían sus propios dioses, lo que podemos llamar en términos de Mircea Eliade el mundo andino era un "Cosmos Sagrado".

Entre los mecanismos de coerción física para conseguir los objetivos de la extirpación se mencionan los castigos y los tormentos. Entre los castigos se mencionan latigazos de 5 hasta 200, el rapado del cabello que para los originarios tenía una connotación sagrada, el recorrido por la localidad principal con el torso desnudo, sumándose a estos castigos, los de carácter económico como la confiscación de los bienes que muchas veces era la primera medida a ejecutarse, la reclusión en algún convento u hospital de Lima y por último el servicio como mano de obra en una iglesia a título gratuito. Entre las medidas de tormento se mencionan las vueltas de cordales, el colgado de los pies y el castigo en el cepo de madera (Duviols, 1986:XXXVIII y LXXIV).

Al margen de estas actitudes de coerción destructiva del ser originario que harán surgir la temible imagen del degollador, existen otras actitudes que consideramos centrales para el posterior proceso de producción de significados acerca del degollador por los originarios para denominar y adjetivar a los extirpadores, y son los hechos del robo y las violaciones de mujeres que cometen los ministros del dios católico.

Sobre los robos, las expropiaciones arbitrarias y la explotación de la mano de obra por los sacerdotes católicos podemos mencionar las afirmaciones de Antonio Acosta quien sostiene que, "Además de la tierra, para realizar las explotaciones agrícolas el cura se apropiaba de una cantidad variable de fuerza de trabajo" (Acosta,1982:126). El mismo autor menciona que los sacerdotes aparte de la actividad agrícola organizaban actividades textiles y de panificación incluyendo el cobro exagerado en dinero por los sacramentos católicos como el bautismo y el matrimonio. Todo este proceso de explotación tenía en la coerción

física y las represalias la forma de su realización.

El otro hecho histórico que nos parece de innegable importancia son las violaciones y los abusos sexuales, sea bajo el famoso derecho de pernada o bajo la simple arbitrariedad, que cometen los sacerdotes con las mujeres solteras y casadas y que pondrán su sello indeleble en la conciencia ideológica de los originarios como lo probaremos posteriormente. Uno de los pocos autores que denuncia estos hechos es Felipe Guamán Poma de Ayala :

"Las dichas justicias y corregidores y padres de las doctrinas y tinientes de las ciudades... y andan rrobando sus haciendas y fornican a las casadas y a las donzellas las desuirga. Y así andan perdidas y se hazen putas y paren muchos mesticillos y no multiplican los indios". (Poma de Ayala, 1988:468).

"Como los dichos padres de las doctrinas tienen unas indias en las cocinas o fuera de ella que le sirue como su muger casada y otras por manceba y en ellas tienen beynte hijos, público y notorio". (Poma de Ayala, 1988:538).

"Que los dichos padres de las doctrinas tienen mugeres cazadas y a sus maridos por yanaconas". (Poma de Ayala, 1988:542).

La identificación más predominante de la imagen del degollador a la de los sacerdotes es un hecho que se puede comprobar en cualquiera de las comunidades del mundo andino. La concepción más generalizada es que los curas "sacan la grasa" y que a causa de este hecho sobrevendrá la muerte como un hecho inevitable. Esta manera de adoptar posiciones sobre los sacerdotes la encontramos ya en uno de los acontecimientos históricos que expresó la resistencia religiosa anticolonial de los pueblos originarios como fue el Taki Onqoy, o enfermedad del canto, alrededor de 1560 en Huamanga y en los mitos de Inkarrí:

"Cuando Españarrí venció a Inkarrí, narra el mito, el mundo avanzó. La tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la escondió su hermano. Desde entonces surgieron los degolladores". (Curatola, 1977:77).

Esta misma concepción ideológica de que los degolladores católicos aparecieron después de la llegada de los conquistadores se encuentra en Okurí, en la provincia Chayanta:

"Inca abilu kasaxtinga ma Llik'ichiri kargachu ninqa a. Inka abilulla purikux nin, paykunapis runasllatax karganku nin a. Rispaqa (españolkuna) kachaykamunku a...". (Cuando existía el Inca abuelo dice que no había el degollador. El Inca abuelo nomás dice que se andaba, ellos también dice que eran hombres. Yendo los españoles dice que lo han mandado.) (Tradición Oral de Okurí:28).

En las movilizaciones del Taki Onqoy también se encuentra un mecanismo discursivo muy utilizado en el Norte de Potosí que es el de hacer correr el rumor con motivo del peligro de los degolladores:

"Para provocar una fractura total entre las dos comunidades, la india y la española, se esparció la voz de que los invasores habían venido al Perú a matar a los indios y extraer de sus cuerpos la grasa que servía para curar ciertas enfermedades". (Curatola, 1977:68).

En los tres casos se trata de la aparición de los degolladores extranjeros vale decir que estos por su origen son españoles. Sobre esta misma significación que asocia al degollador con los españoles, más concretamente con los sacerdotes católicos, debemos recordar las órdenes religiosas que protagonizaron la extirpación de la idolatría, ellas fueron, como conductores, la orden de los jesuitas luego también estuvieron comprometidas la orden de los franciscanos, la orden de los agustinos y la de los dominicos. La asociación o identificación directa del degollador con los curas de las órdenes religiosas extirpadoras nos muestra como prueba una clarísima línea de semantización como respuesta ideológica en contra de las órdenes religiosas de la iglesia católica. Un Ñak'ax

o degollador dominico, "Es un personaje que viste túnica blanca y una capucha muy parecida a la de los frailes dominicos"(Nuñez del Prado, 1970:89).

La identificación del degollador o ñak'ax con los curas franciscanos es también un hecho que persiste en algunas comunidades quechuas ²⁶:

"Los ñak'aq van vestidos con un hábito o capucha que asemeja al vestido de los padres franciscanos. Representa a los curas malos e inmorales, ésta es la actitud de los pobladores hacia el comportamiento del clero".(Casaverde,1970:180).

La misma identificación del Llik'ichiri o degollador con los padres franciscanos se puede encontrar en las comunidades aledañas a Caiza "D" y sobre todo en las comunidades que rodean al convento de San Severino de Tarata. En el primer caso que encontramos, el Llik'ichiri es un cura con sotana de color café y con su capucha tirada hacia atrás. "Padre ch'unpi sotanyox, qoqorochin wasaman choqarpasqa" . En el segundo caso la identificación del convento de San Severino como la casa de donde salen los kharisiris es una concepción muy enraizada en las comunidades que circundan al pueblo de Tarata.

"karqa jaqay ñaupapi kharisirisqa, chay padresa conventomanta lloxsixpuni kanku nin a". (Era en los tiempos anteriores, cuando los degolladores, esos padres, dice que salían siempre del convento). (Tradición Oral de Tarata:4).

Para convencernos de cómo la historia inscribe en forma imborrable en la memoria de los originarios sus significaciones ideológicas, descubrimos en el pueblo de Tihuanacu que el color de la sotana del degollador era de color negro cuando el autor del presente trabajo preguntó dos veces de qué color era la sotana de los kharisiris. La respuesta fue clara cuando dos comunarios aymaras afirmaron que era de color negro aludiendo al color de la sotana de los

²⁶. Véase. Juvenal Casaverde Rojas. "El mundo sobrenatural en una comunidad". En: ALLPANCHIS. Vol. II. Cuzco. Instituto de Pastoral Andina. 1970. p. 180.

²⁷. Información personal de Roberto Uño de la comunidad de **Qange** provincia Linares, cantón Calza "0". departamento de Potosí.

sacerdotes jesuitas ²⁸.

Finalmente, en un encuentro conversación sobre temas de teología andina, con promotores religiosos aymaras descubrimos una identificación clara de la sotana de los curas en distintas zonas del departamento de La Paz y Oruro.

CUADRO DE IDENTIFICACION DEL COLOR DE LA SOTANA.

| LUGAR | COLOR | ORDEN |
|------------------------|--------|------------------------------|
| | SOTANA | RELIGIOSA |
| Prov. Camacho | Negro | Jesuitas. |
| Prov. Los Andes | Plomo | Pasionistas o Redentoristas. |
| Prov. Ingavi | Blanco | Dominicos o Agustinos. |
| Pacajes (Achiri) | Blanco | Dominicos o Agustinos. |
| Sud Oruro | Café. | Franciscanos. |
| Tarata | Café | Franciscanos. |
| Linares (Caiza. Qanqe) | Café | Franciscanos. |

FUENTE: Información personal de varios líderes campesinos y promotores religiosos de La Paz, Oruro y Potosí. 16/12/93.

De la información del cuadro anterior y de los datos sueltos recogidos no quedaba claro la pertenencia del color plomo de la sotana a una determinada orden religiosa. Averiguando la pertenencia de la sotana ploma esta pertenece a los redentoristas y pasionistas. Las demás órdenes religiosas están claramente identificadas por la memoria colectiva de los originarios por el color de la sotana.

Es indudable que la memoria de los originarios en el mundo andino registra como un hecho importante de la historia el color de la sotana de los sacerdotes identificados con los degolladores de acuerdo a la orden religiosa. Así el color de la sotana de los sacerdotes -negro de los jesuitas, café de los franciscanos, blanco de los dominicos y agustinos y plomo de los pasionistas y redentoristas-

²⁸

Encuentro Preparatorio para el Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos organizado por **CEPITA**, CTP y la central sindical de Tihuanaco. La Paz Tihuanacu. Abril de 1992.

se convierte en una prueba histórica contundente de identificación de las órdenes religiosas extirpadoras. Ahora bien, es muy probable que utilizando el indicio histórico del color de la sotana de los degolladores se pueda hacer un estudio comparativo de las zonas de acción de cada una de las órdenes de los sacerdotes que se ocuparon del proceso de extirpación.

Otra prueba que confirma la significación de la resistencia ideológica en las tradiciones de los degolladores es la señalación explícita que identifica a los templos católicos con la casa de los degolladores.

En el caso de Tarata, las afirmaciones identifican claramente al convento con la casa de los degolladores. Cuando se pregunta de dónde salen los degolladores, la respuesta se repite contundente: del convento. En la generalidad de los casos observados las iglesias o templos católicos son los lugares donde viven los llik'ichiris. Finalmente la memoria de los originarios, sobre todo de las comunidades originarias, identifica claramente a los sacerdotes con los degolladores con una frase que se repite en forma constante "dice que nos saca la grasa". En todos estos casos los comunarios están transmitiendo un discurso preventivo cuyo mensaje es claro: Los padres sacan la grasa y la muerte es inevitable ²⁹.

Como conclusión sobre la primera hipótesis, podemos decir que el proceso de la Santa Inquisición y las acciones de la Extirpación de Idolatrías han inscrito en la memoria de los originarios la imagen de los curas de las órdenes religiosas como sujetos externos y agresores. Esto se comprueba porque la memoria de los comunarios describe e identifica a los extirpadores a partir del color de la sotana y los templos o casas de los degolladores como hechos innegables de resistencia ideológica que previenen y comunican a los originarios acerca del peligro que significa someterse a las acciones de los extirpadores. A partir de esa identificación, la tradición oral mentaliza una historia narrativa de resistencia cultural que sostiene que el degollador extrae la grasa

²⁹. La identificación de los degolladores con los sacerdotes también es un hecho recogido por M. Rigoberto Paredes. "menos al fraile lo tiene como a un nigromante peligroso. Le llama Kharisiri, es decir degollador," y cuenta de él que desde mediados de Julio hasta mediados de Agosto de cada año sale de su convento y recorre las estancias y **rancherías** del campo, en busca de grasa humana para confeccionar la crisma de los **bautismos...**". Manuel Rigoberto Paredes. "Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia". La Paz. Biblioteca del Sesquicentenario de la República. Bolivia. 1976. p. 23 y 24.

y la muerte es inevitable.

3. LA INVASION Y LAS ACCIONES DE LOS INQUISIDORES HAN PROVOCADO ACCIONES DE RESISTENCIA Y AUTODEFINICION ONTOLOGICA EN EL SER ANDINO.

No se puede forzar una definición ontológica del ser sólo a partir de la subjetivación externa de los investigadores y de los filósofos en el caso de los pueblos originarios en los Andes. Una definición que traduzca la propia concepción del ser desde la propia voz de los originarios es sin lugar a dudas la mejor definición que podemos elaborar para acercarnos a definir al Ser y al Hombre andinos ³⁰. Los hechos y la experiencia histórica en los que se basa la autodefinición, son en este caso la misma: La experiencia de la Extirpación de Idolatrías en los Andes. La autodefinición de los seres andinos aparece cuando el degollador con su presencia y acción le plantea al ser originario el problema inevitable de la muerte. Entonces desde la situación de la muerte inevitable se busca una salida hacia la vida, hacia la salvación existencial del ser andino. Aquí, en este trance, entre la vida y la muerte es que encontramos una autodefinición del ser andino en la propia voz de los originarios. Para acercarnos a la autodefinición de los seres andinos primero analizaremos los hechos históricos que rodean la disputa por la grasa o el untu en el cuerpo-ser de los originarios y luego intentaremos definir al ser originario andino.

3.1. LA SANGRE, EL **UNTU**, LA WIRA O GRASA EN EL CENTRO DE LA DISPUTA POR LA VIDA O LA MUERTE, SU PRESERVACION SIGNIFICA LA VIDA, SU PERDIDA SIGNIFICA LA MUERTE.

El hecho de que los habitantes del mundo andino hayan concebido la vida a través de su relación íntima con los dioses es una forma filosófica de equiparar su ser a las características ontológicas del ser de los dioses. Ellos son la

³⁰. La definición del Ser Andino, de la Vida y la Muerte en los Andes **así** como muchos conceptos del presente trabajo tienen una mayor validez y se restringen más a los Andes Bolivianos.

fuelle de la vida y la reproducción para los originarios del mundo andino. Para decirlo con palabras de Mircea Eliade el hombre, al sacralizar el Cosmos, como expresión sagrada creado por los dioses, se concibe también él mismo como la síntesis y el centro del Cosmos donde, "Su habitación es un microcosmos; su cuerpo, por lo demás también lo es". (Eliade, 1964:145). De esta manera se ha elaborado una concepción sagrada sobre la existencia del cuerpo del hombre andino que no es otra cosa que la expresión-síntesis de los cuerpos de los dioses que dan vida y gobiernan el Cosmos Sagrado.

La concepción de la vida para los habitantes del mundo andino está basada en la Filosofía de la Reciprocidad entre el hombre y los dioses que son los padres y protectores de la vida, de los hombres y de la sociedad en general. Entre los alimentos vitales, al margen de los alimentos y las bebidas que caracterizan el goce pleno de la vida, dos son los elementos esenciales que preservan, alimentan y reproducen la vida en el Cosmos: EL UNTU en aymara y TELA en quechua que proviene de la parte central del pecho de la llama, la alpaca y también, en otros ambientes, de los cerdos; la "Tela" también se la denomina por extensión WIRA en quechua aunque la grasa común que sale del resto del cuerpo es claramente diferenciada del "Untu" o "Tela" que sale del pecho de los animales. El segundo elemento es la SANGRE de los animales sobre todo de la llama, el cordero o del gallo dependiendo de las circunstancias. La ofrenda del Untu, como esencia vital para la preservación de la vida está prácticamente en todas las ofrendas y rituales que los hombres del mundo andino entregan a los dioses. La Sangre, sobre todo bajo circunstancias de solemnidad o gravedad, es también otro de los alimentos esenciales para preservar la vida de los dioses, los que a su vez garantizarán la reproducción normal de la vida en un ambiente predominantemente agrícola y ganadero. El otro elemento suplementario y/o complementario de la Sangre y el Untu es el sullu de llama o cerdo según las circunstancias y la intencionalidad de la ofrenda, como también de la disponibilidad de alguno de estos elementos según la situación geográfica en el momento de la ofrenda. Yo debo alimentar con esencias vitales para recibir vida de parte de los dioses, esa es la concepción del vivir dentro de la reciprocidad entre el hombre y los dioses andinos.

Una reflexión que nos puede acercar a las raíces de la concepción andina

acerca del ser, por lo menos para lo que fue la construcción del Incario a partir de las raíces uru-colla del lago Titicaca, creemos que es la concepción de Wiraqocha que es uno de los dioses mayores del universo andino. Bajo una acepción estrictamente quechuizada el término wiraqocha significaría lago abundante o rico de grasa-vida. Esta puede ser una pista interesante para una mejor búsqueda de la concepción del hombre andino a partir de la raíz o fuente religiosa como parece que es el lago Titicaca. Es muy posible que el origen de la vida en los alrededores del lago se acerque a lo que Mircea Eliade llama Hidrogonía o los orígenes del hombre que nace de las aguas.

Haciendo una descripción sintética, LA VIDA es la expresión del equilibrio que resulta de una constante existencia de la Sangre y el Untu en el cuerpo de los dioses y de los hombres que son idénticos a los seres humanos. Por eso es que el hombre andino debe alimentar constantemente con Sangre, Untu y otros alimentos a los dioses para que ellos a cambio otorguen vida y no rompan el equilibrio entre hombre y el Cosmos Sagrado.

Haciendo una comparación con la oferta de los rituales católicos, donde la consagración y la comunión al recibir la hostia como el cuerpo de Dios es el momento culminante de la unión entre Dios y los creyentes, en forma similar la ofrenda llamada wajt'a, Qokuy o Alcanzu con la Sangre, el Untu o los sullus como los elementos esenciales que vivificarán a los dioses es la concepción religiosa de los andinos para convocar y solicitar vida de parte de los dioses.

Para ilustrar la utilización infaltable de la Sangre y el Untu en las ofrendas que alimentan a los dioses veamos casos de mayor relevancia porque la utilización del Untu se puede comprobar en cualquier ritual andino o en cualquier estudio que describa con seriedad las mesas rituales.

El cronista originario Guamán Poma de Ayala cuando narra los sacrificios que los hombres de los Andes ofrecían a los ídolos y huacas en los distintos suyus sostiene que en Collasuyos "...sacrificauan con carneros negros y sestos de coca...". En Condesuyos "...luego mataban un carnero para que lleve el quipi y cocauí" (Poma de Ayala, 1988:245 y 271).

Pierre Duviols es uno de los estudiosos que nos proporciona una de las imágenes más acertadas sobre las ofrendas sagradas de sangre a todos los dioses del imperio Incaico en un movimiento doble, centrípeto, -donde se probaba el valor adivinatorio y el poder de la huacas locales- y centrífugo en las que se ofrecía desde el Cusco, promovido por el Inca, sangre a todas las huacas del Incario.

"El trayecto de la sangre sagrada del Corazón (Cusco) por el sistema circulatorio de arterias, venas, capilares entrecruzados - con ida y vuelta- daba vida a la cabeza y al cerebro (el Inca) al mismo tiempo que irrigaba y teñía de un mismo color todo el cuerpo del territorio nacional, confirmando y manteniendo en salud el tejido social y político de las relaciones de poder entre las etnias y sus curacas, entre estos y el Inca, y también entre el Inca y los dioses, como veremos luego". (Duviols, 1976:29).

Las ofrendas de sangre a los antepasados muertos o mallquis -luego de haberlos desenterrado de los templos cristianos- que se realizaron en la época de la represión idolátrica fueron sin duda la expresión religiosa más auténtica por ser una recurrencia ideológica y existencial a los dioses en una situación límite de crisis como debió ser la muerte existencial de los antepasados.

"Estos muertos, estos mallquis, son los que han otorgado y continúan otorgando la vida". (Duviols, 1977:317 y 318).

"...como todos los cuerpos que se enterraban en la iglesia del dicho pueblo los sacaban los camachicos y yndios y este testigo sacó muchos y los llevaban a sus casas y en la parte donde abian muerto los sentaban y poniéndoles su cusma y camixeta puestas las manos en el rostro le mataban una llama por el lado del corazón y recogiendo la sangre se la ofrecían al difunto juntamente con sebo de llama, cuies coca maiz blanco que quemaban hasta que hedía y luego la carne de la dicha llama la repartian entre todos los indios..." (Duviols, 1986:15).

Entre otros autores el que mencionan la oferta del Untu y la Sangre como ofrendas sagradas para la vida también se encuentra Harry Tschopik.

"Los aymara bolivianos, tanto para fines medicinales cuanto para las ofrendas, usan también el sebo de otros animales, como la vicuña, la alpaca, el jaguar y el puma." (Tschopik, 1968:239).

Una notable descripción del uso del untu como ofrenda sagrada en las mesas también lo tenemos en Luis Girault.

"En todas las mesas benéficas y en muchas maléficas se encuentran varios pequeños pedazos de grasa animal de un color amarillo claro. Esta grasa proviene en especial del pecho de la llama, a veces del de la alpaca y muy raramente de la vicuña"(Girault, 1988:211).

Una prueba de la concepción de que la sangre humana producto de los enfrentamientos intercomunales en los rituales de los Andes peruanos tiene un principio vivificador para la naturaleza y la agricultura nos la muestra Alfonsina Barrionuevo.

"El guerrero que cae no es llorado por sus familiares, porque su sangre riega los surcos y los fructifica. Dentro del ritual no es más que un "pago" a la madre poderosa que lo recoge agradecida en su seno." (Barrionuevo, 1971:79).

Es en esta misma dirección que se debe concebir los enfrentamientos entre comunidades en la fiesta de principios de Enero -y otras fechas- en el Norte de Potosí que buscan en el fondo de sus acciones ofrecer sangre de los jóvenes para que "la papa madure bien". Visto desde la ofrenda de la sangre a la Pachamama el Tinku es un ritual religioso que busca alimentar al Cosmos Sagrado para recibir a cambio buenas cosechas.

La oferta o alimentación de los dioses con Untu, Sangre, Wira, sullus y otros alimentos, es la acción central que busca mantener la vida de los dioses y por tanto el equilibrio en el Cosmos. Esta actitud religiosa es una constante que se repite a lo largo de todo el año; de lo contrario, la falta de alimentación de los dioses y de la Pachamama traería desequilibrios y muerte.

3.2. LA DEGOLLACION Y EXTRACCION DE LA "GRASA" POR EL KHARISIRI O LLIK'ICHIRI SIGNIFICA LA EVIDENCIA DE LA MUERTE.

Los degolladores identificados con los sacerdotes católicos, con los enviados de éstos o con otras personas a quienes se considera kharisiri, cuando extraen la grasa ocasionarán inevitablemente la muerte. Este tipo de degollación es sin duda la que se refiere a la degollación más cruel y terrorífica que provoca la muerte ontológica y que se diferencia claramente de la degollación como ofrenda vital a los dioses que convierte a las "víctimas" en el principio de una nueva vida en el más allá .

La misma noción del degollador expresado en la significación de kharisiri o Ñak'aq nos está comunicando que el personaje tiene la función central de degollar cruelmente a la gente -desollarlo-, desde este mismo hecho la mentalidad originaria nos está ya diciendo que las acciones del degollador son mortales y terroríficas. Pero la concepción del degollador que ocasiona la muerte proviene de una concepción profundamente ligada a la concepción del ser y de la vida del Hombre Andino que porta la religión Cómica y Telúrica. El hecho, de que la agresión del degollador tiene las características de una intención profana y destructiva para extraer la esencia vital como es la sangre y el untu, es lo que le da un carácter mucho más temerario y terrorífico a la imagen y acción del degollador. Sólo a partir del peligro que significa la muerte en manos del degollador extranjero podemos comprender la preocupación existencial que se le ha dado a las narraciones de los degolladores.

Para decirlo en términos de Mircea Eliade, como el mundo se ha creado como obra ejemplar de los dioses, los adversarios -en nuestro caso españoles y extirpadores- que lo atacan se asimilan a los "enemigos de los dioses, a los demonios" (Eliade, 1964:47).

.. Sobre la diferencia entre la degollación como oferta religiosa y la degollación como el principio de la muerte **Ansión** sostiene: ...en el mundo prehispánico, existió una diferencia muy clara entre, por un lado, el sacrificio humano por degollación, que no supone ninguna saña contra la víctima que es considerada mensajera hacia el otro mundo, y por otro lado el suplicio y castigo a los rebeldes o a aquellos que han infringido el orden social, y que supone muerte lenta y cruel , **particularmente** el despellejar, desollar, descuartizar a la víctima". Juan **Ansión**. "**Pishtacos**: de verdugos a **sacaosjos**". Lima. Tarea. 1989. p. 65.

La asociación del degollador con la inminencia de la muerte se daría también porque el pensamiento simbólico asimila los ataques demoníacos, católicos diríamos nosotros, al demonio y a la muerte porque el resultado será siempre "la ruina, la desintegración y la muerte" (Eliade, 1964:48). En este mismo sentido de la reflexión se afirma que las agresiones externas cuando desacralizan el mundo, o sea cuando quieren destruir el Cosmos Sagrado, el "Tiempo cíclico se hace terrorífico" (Eliade, 1964:95).

La narración del hecho de la degollación es uno de los actos narrativos que se relatan con la mayor intensidad e intencionalidad psíquicas por parte de los narradores indígenas intentando dar el mayor énfasis a las significaciones más agresivas del contrario. Pero sin lugar a dudas la mayor intención de las actitudes narrativas tiene el objetivo de convencer a los receptores sociales del peligro que significa las agresiones del degollador.

En una de las narraciones, en el caso de Tarata, la degollación y la extracción se realiza de la siguiente manera:

"Urmachiytawankamaqa yasta entoncesqa mulan aysarisqa rikhuriykamuytawanqa, yasta q'ala pobre jaliskitustaqa q'ala khuchuytawan makisitusninta khuchuytawan q'alata mulanman cargaykuytawankama aparikapun nin". (Después de haberlos hecho caer, apareciendo agarrado de su mula, listo, a todos los jovencitos cortándoles las manos y después de cargarlos a su mula se los ha llevado dice). (Tradición Oral Tarata:8).

"Entonces chaypitax wira ch'umamusan seguramente payqa makisnin wich'uraytawan umasninta khuchuraytawan entoncesqa apakapun nin ari". (Entonces después de haber cortado la cabeza y haber votado las manos, ahí seguramente está sacando la grasa). (Tradición Oral de Tarata:8).

"wira orqonku ninkupuni a". (Dice que sacan siempre grasa pues). (Tradición Oral de Tarata:27).

En el caso de Okurí el proceso de degollación y la extracción de la grasa

podemos verificarlo en las siguientes narraciones:

"Achay Ventananipi uray umayox warkhuspa suruchin nin wiranta nijpuni kanku a". (Ahí en Ventanani, colgado de cabeza abajo hace gotear la grasa decían siempre pues). (Tradición Oral Okurí:1)

Una pequeña variante que nos muestra la extracción sin degollación y muerte instantánea se trata de la extracción por medio de instrumentos que pueden ser "inyectores" o maquinillas muy finas que se parecen a "berbiquíes" muy pequeños, en estos casos la muerte también es un hecho inevitable.

En el caso de Caiza, los hechos de la muerte ocurren así: después que el degollador mata y corta el seno de la madre pone el seno cortado a la boca de la niña lactante, estos hechos se presentan así en la narración:

"Kay jina, kay jinata, wanchiykun Llik'ichiri warmiyta khuchurpaspapa apamusqa wawitata kay jina saquesqa nisqa". (Miren así le había matado el degollador a mi esposa degollándola y así había dejado a la wawita, había dicho). (Tradición Oral de Caiza:1).

Una nueva vertiente de significaciones que se refiere a la relación que hacen los originarios quechuas del degollador como un personaje que arranca los ojos lo encontramos en las narraciones de Caiza:

"Kay Potosipi, kunallanpis kan ninqa a, kay padres, ñawinta naspa wanchinku nin, orqoraspa". (Aquí en Potosí, ahora mismo dice que hay, estos padres, sacando los ojos dice que mata a la gente). (Tradición Oral de Caiza:6).

Esta referencia -que es una de las pocas que se ha encontrado- sobre los degolladores sacaojos es una concepción generalizada en los alrededores de Lima, donde han migrado en gran medida pobladores de la sierra peruana. En uno de los trabajos editados por Juan Ansión sobre los Pishtacos (Ansión, 1989) se estudia

La forma cómo los pobladores de los barrios de Lima asocian al Pishtaco con el personaje sacaojos. Este hecho que movilizó a centenares de pobladores ocurrió en Noviembre de 1988:

"Lima fue estremecida por un atemorizante rumor: unos hombres de aspecto extranjero armados con metralletas, y vestidos de médicos recorrían los barrios populares de Lima a bordo de un automóvil secuestrando a niños para extraerles los ojos". (Ansión, 1989:141).

Las variantes entre una versión y otra son leves, en Caiza se trata del Llik'ichiri³² que saca los ojos de los hombres para mantenerlos en la oscuridad para de esa manera "sebarles" para extraerles la grasa constantemente, en cambio en Lima los pishtacos sacan los ojos de los niños preferentemente. Esta versión del Llik'ichiri que engaña a los niños con dulces y pan, también se encuentra en las narraciones de Okurí, pero en este caso el degollador después de engatusar a los niños los pone en contra del Inca, "Incawan maqanakamunankupaj" (Para que se peleen con el Inca).

La narración del degollador que saca los ojos para mantener en la penumbra a los hombres ciegos y de esa manera extraerles la grasa constantemente, es la significación más clara de que el degollador al arrancarnos los ojos nos destina a la oscuridad y la escasa sabiduría. Esta significación de los comunarios quechuas se entiende con mayor claridad si recordamos que uno de los verbos con que se designa la acción de aprender es con "ñawiriy" que significa ver con claridad o "ñawirimuna" que significa vamos a aprender. Una de las significaciones que está entre líneas es que las acciones del degollador al destrozar a los dioses crea no sólo caos y anarquía sino que somete a los originarios a la confusión y a las sombras. La muerte de los dioses, en especial del Sol-Inca para muchos pueblos significó el cambio del mundo de la luz a la oscuridad, también significó el luto, lo que nos muestra en gran medida que el degollador sea visto como el personaje que crea la muerte y la oscuridad.

La significación de extraer la grasa de hombres ciegos que viven en la

³². Véase Tradición Oral de Caiza. Pág. 6.

oscuridad es una clara intencionalización significativa de los originarios de que el degollador se aprovecha de la energía vital de los originarios para provecho propio, como una significación que nos sugiere la explotación del trabajo y la energía de los habitantes "sin luz" en los Andes.

La extracción del Untu, la Grasa, o la Sangre, al margen de la intencionalidad ideológica de los narradores es un hecho que para los originarios significa inevitablemente la muerte. El Untu -y/o la Sangre- que se encuentra en la parte central de la boca del estómago sería en el cuerpo del hombre el elemento central que mantiene la vida del hombre, es el componente esencial y sagrado que sostiene la fuerza y el hálito de la vida. Desde un punto de vista casi fisiológico sería el componente que estabiliza y solidifica el funcionamiento del cuerpo del hombre andino. Por eso su extracción desequilibra el ser y provoca la muerte.

3.3. EL RETORNO A LA RELIGION ANDINA Y LAS FORMAS DE EVITAR LA MUERTE.

Los discursos en la tradición oral se han elaborado de tal forma que en las narraciones podemos encontrar algunas reglas prescritas que deben regir las formas de evitar la muerte por la degollación en manos de los kharisiris o llik'ichiris. La lógica interna del discurso nos plantea una sorprendente consecuencia en los planteamientos. Si el peligro de la agresión tiene orígenes de una religión externa y destructiva, las reglas de protección de los comunarios se basa también en los mecanismos y normas que la propia religión andina ha elaborado a lo largo de su existencia.

Existen algunas fórmulas básicas para EVITAR la muerte por la degollación y son la infectación de la sangre por medio del ajo, la chachacuma o del alcohol, la malignización de la sangre a los ojos del degollador por medio de la portación de la bosta de burro negro y la conjuración del peligro recurriendo a algunos

mecanismos sagrados andinos ³³.

Entre los mecanismos más usados por los degolladores para "hipnotizar" a sus víctimas se mencionan los "rezos al revés", el efecto de "un hueso de canilla de hombre" con lo que marean y hacen dormir a las víctimas, el manejo de las abejas "zánganos" y el encierro de los "espíritus al cajón de los santos de la iglesia". Todos estos mecanismos son utilizados indistintamente para debilitar los pies de la víctima para luego proceder a la degollación o la extracción de la grasa.

Los mecanismos arriba mencionados podríamos dividirlos por su pertenencia en dos grupos de significaciones. Los mecanismos de los rezos al revés, el uso del hueso y los zánganos tienen una gran probabilidad de pertenecer a las significaciones andinas y no así la actuación del santo que tiene mayores probabilidades de pertenecer a las significaciones cristianas.

La forma de evitar la degollación por medio del ajo, de la chachacuma y del alcohol consiste en portar estos elementos en los períodos donde aparecen los degolladores; o en el caso del alcohol se trata de beber un poco de alcohol porque así se infecta la sangre y se diluye la grasa, lo que los hace indeseables al gusto de los degolladores. Esta significación sin duda proviene del mundo andino porque las ofrendas a los dioses, antes de la colonia, tenían que ser puros sin sal ni ají, casi de la misma forma los sacrificios de niños sin mancha nos recuerdan que estas significaciones provienen del mundo andino. En este sentido las narraciones sostienen que para evitar el peligro de la degollación hay que:

"Castilla ajoswanpis a. Asna chayqa." (Con ajos de Castilla también pues. Hediondo es eso.) (Tradición Oral de Okurí:36)

³³ En una conversación acerca de los degolladores en la zona de **Araca** en la provincia Loayza un **exminero aymara** me citó entre otros mecanismos para evitar el ataque del Khariri "El anticiparse en el pensamiento, o sea que hay que andar siempre pensando en él para que no nos ataque". Esta forma de prevención está muy ligada a la resistencia ideológica de la conciencia colectiva, tratando de mantener latente en la mentalidad originaria el peligro de la agresión de los degolladores.

"Apaykachakuna yana burruj akitanta, después ajo castilla chayta."
(Hay que manejarse bosta de burro negro, después ajo de castilla,
eso.) (Tradición Oral de Tarata:18).

La forma más conocida de evitar el peligro de la degollación por los kharisiris es beber un poco de alcohol que alborote o infecte la sangre. Esta forma de defenderse de los degolladores ya se presentó en los tiempos de la extirpación de la idolatría cuando Francisco de Avila prohibió la venta de vino a los indígenas porque así se podría:

"Luchar contra la ebriedad que favorece el retorno a la idolatría"
(Duviols, 1977:191).

De la misma forma Pedro de Villagómez otro extirpador famoso:

"...publicó en julio de 1646 un edicto contra la ebriedad y la idolatría..." (Duviols, 1977:198).

Pero ya en las regiones de donde se han recogido los materiales, encontramos las siguientes aseveraciones en las narraciones orales:

"Pero machasqataqa fácilmente, allin machasqataqa mana imanankuchu nin y." (A los hombres que están borrachos, bien borrachos fácilmente dice que no les hacen nada no?) (Tradición Oral de Tarata:19)

Una de las acusaciones muy comunes de la mentalidad criolla a los comunarios, ya sea en los círculos de la iglesia o de la sociedad civil, es que los indios "son unos borrachos". El autor ha tenido la oportunidad de observar riñas de sacerdotes que acusaban a los campesinos de no respetar la casa de Dios por ir a la iglesia en estado de ebriedad, quizá ahora podamos entender mejor el hecho de que los campesinos caminen o vayan a misa con alcohol en el cuerpo como un hecho defensivo hacia su integridad personal.

Otra de las formas de evitar el peligro de la degollación es manejar o untarse con bosta de burro negro. Este hecho de la malignidad de los elementos

del burro "negro" se comprenden mejor en las descripciones que hace Luis Girault de la mesa maligna donde se manejan "trapo negro o lana negra", "Por eso, no hay que sorprenderse si en nuestros días, el cráneo, la crin y el estiércol de este animal son aprovechados para fines estrictamente malignos" (Girault, 1988:286). La explicación del uso que se "debe" hacer de estos elementos malignizadores para proteger el cuerpo del hombre está asociado al hecho de que la mesa maligna se ofrece a los dioses para pedir algún castigo para determinadas personas. A diferencia de la solicitud de bienestar, la solicitud de castigos generalmente para personas que nos han hecho algún mal, es lo que explica el sentido defensivo cuando se usa los elementos del burro negro. Según los campesinos este hecho de portar la bosta de un burro negro provoca el obscurecimiento de los ojos del degollador.

Una última forma de evitar el peligro del degollador sostiene que, cuando una persona se acerca al degollador hay que cruzarle con el lado izquierdo o darse tres vueltas por la izquierda. Estos hechos según Girault son defensivos y protectores, creemos que esta concepción se basa en el significado sagrado de la mano izquierda en el mundo andino porque en algunas experiencias la ch'alla a los difuntos por ejemplo siempre se debe hacer con la mano izquierda y no así con la mano derecha. Según el yatiri que preparó una mesa ritual en Viacha muchas de las ofrendas para los achachilas se preparan también con la mano izquierda³⁵. O en palabras de un familiar en Punata: "Kharisiritaga lloq'encharpana a". (Al degollador hay que cruzarle por la izquierda" .

Otra de las formas defensivas radica en la concepción de caminar con nuestros propios dioses en la mente los que dan seguridad:

"Pichus adiosadoqa sin novedad purij a, mana adiosadoqa imapis kapuna Dioscha castigaj, chaymán ñoqajta Señoresniy tian, ukhupipis tian Señoresniy". (Quien está con Dios sin novedad

³⁵ . Este hecho fue observado en la tumba de un familiar cuando uno de los hijos del difunto intentó con la mano derecha, un pariente suyo le dijo que lo hiciera con la mano izquierda.

³⁵ . Encuentro de líderes religiosos auspiciado por CEPITA y CTP. Viacha. 1990.

³⁶ . Información personal de Benito Vidal de 85 años. Punata, Cochabamba, Mayo de 1991.

andaba pues, quien no estaba con Dios le pasaba cualquier cosa, Dios le castigaría, de ahí yo tengo señores, adentro también lo tengo). (Tradición Oral de Okurí:12).

También otra forma de evitar la acción del degollador según un informe recogido en la zona de Araca en la provincia Loayza sería, pensar anticipadamente en el degollador para fortalecerse anímicamente y evitar que se nos acerque.

Finalmente "para paralizar al degollador hay que plantar una aguja o cortapluma"³⁷.

Como se han visto muchos de los mecanismos que usan los campesinos originarios para evitar la degollación y la muerte son actitudes que tienen referencia en un retorno a las significaciones de la religión Andina antes de la llegada de los conquistadores, tales actitudes son el uso del ajo y el alcohol, el uso de la bosta de burro negro, la actitud de girar o enfrentar al degollador por la izquierda y por último la concepción que los lleva a no apartarse de sus propios dioses como una forma de asegurar su integridad personal.

3.4. EL RETORNO EXISTENCIAL A LA RELIGION ANDINA ES LA UNICA SALVACION DE LA MUERTE ONTOLOGICA QUE PROVOCA EL DEGOLLADOR.

Una vez que el degollador ha cometido la agresión a los comunarios, vale decir una vez que el kharisiri ha extraído la grasa del cuerpo de la víctima, ésta no tiene otra alternativa que recurrir a la terapia que aconsejan los conocimientos y la filosofía de la comunidad. La forma más conocida del acto de la extracción de la grasa es a través de instrumentos que se parecen a los inyectores, el lugar de donde se extrae la grasa siempre es señalada como la ch'illa o el bajo vientre. Los únicos rastros que quedan después de la extracción son, o un orificio con señas de sangre, o la carne amoratada en el lugar de donde se extrae la grasa.

³⁷ . Información del teólogo aymara Eulogio Soto, La Paz, Diciembre de 1993.

Este hecho de la pérdida de la Grasa o el Untu sagrados es la señal de la muerte inminente. Extraído el elemento vital y estabilizador del cuerpo de los hombres andinos, lo que ocurre luego es el desequilibrio mortal y el caos existencial. Luego de la evidencia de los hechos los comunarios recurren a la concepción de que la única forma de SALVACION es a través del consumo de la Sangre, la Tela o Untu de una oveja o llama NEGRAS. Su respuesta a la pregunta de cómo puede salvarse el hombre afectado es inmediata:

"Yana ovejaj wiranta tomana nin a. Chay yana ovejaj wirantajcha defiendewanchis nin. Sapa watataj chayta tomanallapuni nin. Ma tomajtinchisqa siga, mana llawar sayawanchischu nin, chay cesawanchis ninku." (La grasa de la oveja negra dice que hay que tomar. La grasa de la oveja negra es la que nos defiende. Y cada año hay que tomar nomás siempre eso. Si no tomamos dice que la sangre no se nos estabiliza, eso [la grasa] es lo que estabiliza el cuerpo). (Tradición Oral de Tarata:27).

"Achay Llik'ichirismanta sientekuspaqa ovejata mikhuj kanku a, yana ovejata, yawarninta tomaj kanku. Ñak aytawan yawarnin q'ala tomanku. Chaymanta ch'ijtayawankama chay na contienen panzapi na, Tela ninchis manachu? Chayta mikhuykunku, chaywan recuperanku a." (Si se sentían mal por culpa de los Llik'ichiris comían oveja pues, oveja negra, su sangre tomaban. Después de degollarlo toman toda su sangre. Después de partirlo eso que contiene en la panza, Tela decimos, no es cierto? Eso se lo comen, con eso recuperan pues). (Tradición Oral de Okurí:12).

Las tres claves que explican estas actitudes de los habitantes originarios sobre la recurrencia a consumir Sangre y Tela de una oveja negra están íntimamente ligadas a la concepción religiosa andina de la SALVACION SAGRADA de la muerte. Ya se ha explicado que el Untu o la Tela es además de esencia vital constitutiva del hombre, el nutriente o alimento esencial con el que debe alimentarse preferentemente a los dioses y a los hombres. Entonces cuando el hombre andino ha sido extraído de su esencia constitutiva por un agresor foráneo está en el imperativo de REPONER el componente esencial que lo liga a los dioses, por el mismo hecho de que su cuerpo es la expresión sintetizada del cuerpo de los dioses. Como se ha podido notar en la penúltima cita, el único componente que puede estabilizar la vida y el funcionamiento del cuerpo es el consumo anual de

la sangre o grasa de oveja negra, de ahí que después de su pérdida por agresión lleva a los originarios a su respectiva reposición que es un enunciado imperativo, a costa de perecer por desoír las reglas de una terapia inminentemente religiosa. Los hechos nos muestran reglas bien establecidas. Existen tres premisas en esta concepción andina de la vida. La primera dice que la presencia de la Tela o el Untu garantizan el equilibrio, la vida y el bienestar. La segunda premisa sostiene que la ausencia o la extracción de este elemento, por un acto profano y agresor, significa el caos y la muerte inevitable. La tercera premisa sostiene que para retornar a la estabilidad vital se tiene que reponer el componente estabilizador en el cuerpo del hombre: Sangre, Tela o Untu.

El sentido que tiene el consumo de la Sangre, como la segunda clave de la salvación sagrada, está ligado también al significado que tiene este elemento en la religión Andina como el principio de la vida. Una de las actitudes que explica el uso tan enraizado de la sangre es la oferta de la wilancha y el Yawarchay -ensangrentar- de las casas nuevas, las minas o el inicio de muchas obras de construcción. Recuérdese la oferta de la sangre a los distintos dioses que hacía el Inca en la Capacocha como una forma de mantener relaciones de cooperación con las huacas regionales, o las distintas ofertas de sangre que los originarios realizaron en la época de mayor crisis como fue el período de la extirpación de idolatrías. Al respecto Luis Girault sostiene que la sangre está "...ligada con el principio de la vida" (Girault, 1988:142).

El sentido de la tercera clave de la fórmula de la salvación sagrada que es el mandato de usar necesariamente una oveja de color negro para el proceso de la salvación está también ligado a las concepciones religiosas andinas. El color negro de las lanas en una mesa u oferta tienen para Luis Girault el poder de CONJURAR las maldiciones de la brujería:

"Finalmente, en especial las negras y las moradas sirven también en la contra-brujería y en materia de conjuración o de protección contra suertes y desgracias eventuales". (Girault, 1988:201).

En la concepción de utilizar el color negro de las ovejas a sacrificarse

está latente de que la agresión de los degolladores proviene de la medicina y terapia tradicional y que una de las formas de conjurar esta maldad es a través del color negro que es un eficiente conjurador de maldades. O como afirmó un originario aymara en la zona de Viloco, "La sangre del cordero negro se utiliza para el Khariri o para enfermos graves solamente", o sea para salvarse .

Un argumento, más ligado a la invencibilidad de lo negro se presenta en una narración de una vieja degolladora (Tradición Oral de Okurí:52-54) que intenta, degollar a tres hermanos que viajan buscándose la vida por el campo. Pero el menor de estos hermanos recoge en el camino el hijo de una negra que tiene dificultades al dar a luz y le pide ayuda al hermano menor. Este al ayudar a la mujer recibe como recompensa un niño "negrito". El negrito es quien los salva del primer peligro en la casa de la degolladora, al cambiar los gorros de los hermanos a la cabeza de los hijos de la degolladora, haciendo que la vieja degolle a sus propios hijos. Al final de la historia, cuando la degolladora enfrenta y vence a los tres hermanos, al único que no puede vencer es al negrito. Todo lo contrario el negrito es el que vence y elimina a la degolladora.

"Bueno qolqenta qoykuchikusqa nin, viejata ñak'arpasqa nin a. Jinapi ripusqa nin ari. Chaypi Negrituqa librakusqa ari, afina negro librasqa nin a". (Bueno se había hecho dar su plata, a la vieja le había degollado dice. De esa manera se ha ido dice. Ahí se había librado el negrito, así dice que había librado el negro). (Tradición Oral Okurí:53).

Una breve interpretación de la madre y el hijo con los que se encuentran los hermanos en el campo, nos induce a pensar y suponer que la negra que le entrega a su hijo al menor de los hermanos es la Pachamama o alguna diosa, porque de lo contrario el hijo de ésta no tendría ese carácter invencible frente a la degolladora.

Otro elemento que nos ayuda a una mayor explicación del uso de la oveja negra como la salvación frente a la muerte es la concepción religiosa de

²². Información personal de don Zacarías Maman! Secretario General de la comunidad de Cairoma en los días de ayuno de esta comunidad. Zona de Araca, Noviembre de 1992.

contornos filosóficos de que los hombres para ingresar al mundo de los muertos y salvarse, deben ir cargados por un perro negro que es el único animal que puede hacerles cruzar el río de sangre que hay que cruzar para ingresar al lugar de la salvación. En las comunidades de Caiza "D", esta concepción hace que muchas familias sacrifiquen un perro negro para los difuntos antes de su entierro. La significación directa de esta regla sería: el río de sangre que es el Principio de la vida sólo se puede cruzar hacia la eternidad transportado por un perro que tenga el color de la Salvación, el Perro Negro. Esta prescripción es probablemente la que contiene en forma más nítida la concepción de que el Color Negro, ya sea en la reposición de la sangre de la oveja o en el transporte de un perro negro a la otra vida, tiene una significación central en el pensamiento andino: LA SALVACION.

En base a la exposición de los hechos anteriores podemos diferenciar tres formas de concebir la muerte en el mundo andino. La primera es la muerte natural pero que requiere de la ayuda de un perro negro para pasar el río de sangre hacia la eternidad o aceptación divina. La segunda forma de muerte es aquella que se realiza en los sacrificios para alimentar a los dioses en forma de ofertorio ya sea de niños o de los animales como se lo hacía en el período de los incas. Esta forma de muerte es considerada como un principio de vida porque, desde los dioses, los cuerpos o la sangre de los sacrificados retornarán hacia la sociedad como retribución recíproca en forma de equilibrio, salud y bienestar. La tercera forma de muerte es la que denominamos la muerte ontológica y se diferencia de las dos anteriores porque implica el caos y el desequilibrio total del ser andino y es provocado por un ser profano y extraño a los originarios de los Andes como es el degollador.

En la muerte natural y en la muerte como ofrenda a los dioses no existe la alteración existencial y ontológica. En cambio, en la muerte ontológica provocada por el degollador católico, ésta se plantea como una muerte esencial y espiritual, por eso es que la terapia de salvación es también una salvación ontológica.

3.5. HACIA UNA AUTODEFINICION ONTOLOGICA DEL SER ANDINO.

El presente intento de definición del ser andino lo realizaremos por un lado dentro de lo que Ferrater Mora denomina Ontología Integracionista o empirismo dialéctico porque para este autor "la filosofía primera, o la ontología, es "algo que el hombre hace", que cuanto hay, incluyendo el pensar ontológico, se da dentro de la vida humana y dentro de las situaciones personales, interpersonales, sociales e históricas en las que la vida se encuentra y debate" (Ferrater Mora, 1962:146) y por otro lado utilizaremos la hermeneútica de la Ontología Fenomenológica e Histórica de Martín Heidegger porque para este autor "la ontología sólo es posible como fenomenología" (Heidegger, 1968:46).

Para Ferrater Mora "... la experiencia histórica es la serie de costumbres, formas de pensar, modos de sentir, etc., que se van constituyendo a lo largo de la historia de una comunidad humana y que condicionan en gran parte el modo de ser de cada uno de sus miembros, y así sucesivamente" (Ferrater Mora, 1967:183).

La memoria histórica de las comunidades y pueblos originarios conlleva implícitamente una comprensión ontológica de su propia historicidad en base a una vivencia propia del tiempo histórico.

Sobre la HISTORICIDAD PROPIA tomamos la idea de Martín Heidegger quien sostiene que "sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un destino individual, es decir una historicidad propia" (Heidegger, 1968:416). La historicidad propia para los originarios, aparte de la significación histórica de su existencia, no es más que la conciencia histórica propia sobre su propio devenir en tanto que colectividades organizadas. Es indudable que la comprensión propia de la historicidad por parte de los originarios proviene centralmente desde el encuentro colonial iniciado en 1533. Al decir de Ferrater Mora es "...en los diversos modos de encuentro con el otro [que] se revelan formas distintas de ser del propio cuerpo orgánico y hasta el modo cómo el otro es visto en tanto que cuerpo" (Ferrater Mora, 1967:227).

Ya hemos dicho que desde el punto de vista superestructural el encuentro entre los españoles y los originarios fue un choque de dos concepciones teoideológicas o sea de dos ideologías religiosas sobre la vida. La dureza del accionar colonial de la Inquisición y Extirpación de los cristianos fue lo que obligó a los originarios a una nueva autodefinition ontológica en base a su anterior concepción de su propio ser. Esto equivale a decir que la concepción religioso-cósmica del hombre andino antes de la llegada de los españoles se redefine y adecua para responder a las nuevas necesidades históricas frente a los agresores.

Filosóficamente creemos que el concepto de OBJETIVACION es el que mejor se adecúa para acercarnos a la autodefinition del ser andino.

"Las objetivaciones son resultados de actos de personas en comunidades y especialmente en grupos sociales y sociedades históricas. Con el vocablo objetivaciones designo aquí los llamados también a veces productos culturales: cosas fabricadas, teorías, valores, fabulaciones, etc., etc.,." (Ferrater Mora, 1967:227).

El concepto de objetivación de Ferrater Mora es en la terminología de Augusto Pescador el espíritu colectivo objetivado "Mientras el espíritu personal tiene una existencia limitada a la vida del individuo y el espíritu colectivo se transforma y perece en la historia, el espíritu objetivado sobrevive a su creador y a la época que lo vio nacer" (Pescador, 1966:37).

La objetivación del espíritu colectivo fue un hecho de auto identificación nacional en el caso de la comunidades y pueblos originarios. La delimitación y la diferenciación de la propia identidad con la identidad del "otro" fue sin lugar a dudas un hecho de definición ontológica de los sujetos colectivos originarios en su dinámica de confrontación con los sujetos invasores.

Pero en el caso de las significaciones ideológicas de la tradición oral que analizamos, el conjunto de "...las creencias, ideas, teorías, fabulaciones, etc., [se incorporan] en lenguajes que se manifiestan en sistemas de símbolos

orales..." (Ferrater Mora, 1967:227). Este sistema de significaciones orales que es la tradición oral puede ser descompuesto y estudiado por sus componentes, uno de los cuales -que creemos el fundamental- es el de los degolladores.

Para nuestro análisis se trata en todo caso de una autoobjetivación de los seres originarios que han creado un conjunto de concepciones sobre su propio ser y lo comunican con su propia voz.

Ahora bien, en el proceso de autoobjetivación originaria, el hombre andino realiza un compromiso ontológico que implica una inclusión existencial en la concepción del hombre que contiene el discurso de los degolladores. Cuando el hombre andino afirma la existencia de los degolladores con todas sus características profanas y malignas se incluye a sí mismo en esa relación existencial. Como dice Ferrater Mora "decir que hay" es "aceptar que hay", pero además, "...quien se compromete ontológicamente se compromete existencialmente y se incluye a sí mismo en el compromiso" (Ferrater Mora, 1967:154). Si el hombre originario dice que el degollador existe con todas sus características personales e históricas, también se acepta él con todas sus características históricas y ontológicas reafirmando de esta manera su propia alteridad ³⁹.

En el caso de la muerte ontológica que provoca el degollador en el ser originario, debemos preguntarnos de dónde proviene el hecho de que éste sujeto le plantee al hombre andino el problema de la muerte con sólo su presencia. Para explicar este hecho debemos remontarnos a los hechos históricos que ejecutaron los sacerdotes extirpadores en el período de la Inquisición Andina, destruyendo a los dioses del mundo andino. La destrucción de los dioses y los mallquis andinos que otorgaban vida a los hombres y mantenían el equilibrio cósmico gracias a su acción de reciprocidad sobre los hombres, se vio ontológicamente afectada por la acción de desestructuración del mundo sagrado. La destrucción

** La existencia del degollador para la gente adulta de las comunidades quechuas y aymaras es un hecho indiscutible. Incluso para la gente de los barrios de originarios inmigrantes y de gente mestiza y ciudadana, la existencia del Degollador es un hecho que no se discute. En la Tradición Oral de Tarata la evidencia aparece en forma insistente "Kharisiri kanpuni" (El degollador existe siempre), "Porque kharisirisllapuni chay conventopi padresqa **karganku a**. Anchaypi convencecuni, tian kharisiri. Tian kharisiri", (Porque degolladores nomás siempre eran los padres del convento. Ahí me he convencido, existe el degollador. Existe el degollador). Para los comunarios del Norte de Potosí la existencia del degollador es un hecho indiscutible. **Dos** hechos recogidos por el autor lo demuestran **así**. El primer caso se dio cuando un amigo fotógrafo, llegado de Nueva York, sacaba fotos sobre los Andes Bolivianos en la plaza de **Okurí**, de improviso un niño le advirtió a su tío diciendo **"Aygekuy** tiy llik'ichasasunki (Tío escápate, te está extrayendo la grasa). El segundo caso se dio cuando el autor del presente trabajo al buscar narradores en la comunidad de Cebada Q'asa, en un encuentro, de súbito con un comunario la única reacción que tuvo fue "Lliq'ichiricha **nirqayki ñoqaga**" (Yo pensé que eras un degollador).

del mundo sagrado, de los dioses y de los actos y rituales de la espiritualidad en los Andes, como los estabilizadores constitutivos del Cosmos y de la sociedad andina implicaba también la muerte ontológica de la sociedad y de los hombres. La destrucción de los dioses provocaba la muerte implícita del hombre, porque implicaba la muerte del Cosmos que otorga vida, de ahí es que el hombre andino extrae el compromiso existencial de afirmar que el degollador extrae de los hombres el componente vital de su cuerpo que es el Untu o Tela, componente que es vital para la vida del Cosmos y los dioses, pero que también es vital en el hombre. De la destrucción y muerte de los dioses, que viven gracias al componente vital ofrecido por los hombres, se deduce también la muerte ontológica de los hombres al ser extraídos de su esencia vital por el mismo sujeto extraño y profano como es el extirpador de idolatrías, que pasa a ser el degollador de los hombres y el extirpador y destructor del espíritu religioso.

La acción y el resultado de la objetivación nacional originaria es lo que Ferrater Mora concibe como un UNIVERSAL, porque estas "...son, pues, en último término, objetivaciones, y ello en los dos sentidos que tiene este vocablo: como actividades objetivantes ejecutadas por personas, y como resultados de estas actividades". "...los universales son construcciones mentales y, en gran medida, culturales" (Ferrater Mora, 1967:239).

La universalización como actividad objetivante -como autodefinición y autoidentificación- en términos ontológicos, es una constante que se repite en los pueblos originarios de acuerdo a las necesidades históricas a las que tiene que responder el grupo social. Este hecho repetitivo de actualización de las objetivaciones es entendida por Ferrater Mora como un acto constante de "...verlas, entenderlas, mentarlas, concebirlas. Al proceder de este modo aparecen las realidades como vistas, entendidas, mentadas, concebidas" (Ferrater Mora, 1967:271). En la memoria de los originarios existe, en este sentido, un proceso de constante mentalización de los sentidos, las significaciones y las ideas como un hecho de indudable intelectualización y racionalización de sus conceptos ideológicos y filosóficos.

En este marco de reflexión y concluyendo sobre la segunda hipótesis podemos ya acercarnos a una definición del concepto de VIDA en el mundo andino. La vida

o el vivir surgirá entonces para el hombre y la sociedad de una relación recíproca y ontológica con el Cosmos Sagrado o Pachamama, en esta relación se establece un imperativo categórico para el hombre, un imperativo que se traduce en un deber hacer incuestionable, un deber hacer cuyo contenido tiene un principio de respeto, veneración y alimentación constante al cosmos. Vista así la vida, como un hecho de constante actualización del ser, el vivir es también un sinónimo de equilibrio cósmico que resulta de un perpetuo darse y ofrecerse entre los dioses, la Pachamama y los hombres, estos últimos, como sujetos únicos que tienen el poder de actualización del ser andino.

Concebida así la vida, la MUERTE aparecerá precisamente cuando los hombres incumplan el imperativo de las ofrendas y la veneración a los dioses. La "muerte" como un ofertorio a los dioses y como principio de vida no es muerte. La muerte ontológica que pretendieron los extirpadores fue derrotada con un retorno filosófico y existencial, a la terapia de salvación ontológica lo que provoca el reestablecimiento del equilibrio espiritual del Cosmos, la sociedad y los hombres. La muerte natural que se acompaña o, con los elementos vitales o, se transporta en el color negro de la salvación es sólo un paso a una vida junto a los antepasados, los "difuntos" o "almas" que continúan viviendo en las sombras y en la memoria de los hombres.

Así entendidas la vida y la muerte, el HOMBRE aparece como el resultado entrañable de una reciprocidad benefactora entre los seres humanos, la Pachamama, los padres [Tata], los abuelos [Achachilas] y una variedad de dioses menores. En esta relación ontológica el Cosmos aparece como el principio de la vida, entonces al hombre se le asigna una función primordial que consiste en la alimentación y la vitalización de la Pachamama. El Cosmos es el principio, el hombre y la sociedad son los intermediarios y, al mismo tiempo, la finalidad de la vida, en este proceso de mantener el equilibrio y la estabilidad del Cosmos.

El proceso colonial en los Andes fue sin lugar a dudas un enfrentamiento de dos filosofías y dos formas de mentalizar y actualizar el ser. La Católica, con la metafísica cristiana de la salvación de las almas no fue otra cosa que la destrucción del espíritu y el ser nacional originario andino para el ensanchamiento y reproducción espiritual del ser español católico y cristiano.

Este hecho fue sentido y concebido inmediatamente por los originarios andinos quienes prepararon mental e ideológicamente una auténtica resistencia ontológica que impida la destrucción de su propio ser y su espíritu. La respuesta originaria fue mental, discursiva y de movilización social para preservar la integridad del ser andino.

La subjetividad mental originaria en este proceso de confrontación colonial creemos que se expresa triunfante en sus propios espacios de expresión de su propio ser, sobre todo en las comunidades originarias. Pero como una forma de convivencia con el profano se ha visto obligado -ya se ha visto que compulsivamente- a cohabitar bajo disfraces católicos en espacios y tiempos que corresponden más al otro. En un proceso de constante dinamismo social, en muchos casos por falta de una actualización auténtica, las nuevas generaciones de originarios y grupos mestizos de origen rural perciben solamente el mensaje del mundo oficial e impuesto, olvidando en muchos casos las actitudes y mensajes originarios. Este proceso que podemos denominar de cohabitación cruzada, donde lo cristiano penetra en lo originario, pero donde también lo originario penetra lo "criollo", no es todavía un resultado óptimo ni para lo originario ni para lo cristiano.

El mundo católico a través de la Nueva Evangelización ha relanzado "desde la cultura" el mensaje cristiano, el mundo originario consciente ha reaccionado en su persistencia histórica. El relanzamiento de la Nueva Evangelización plantea muchos problemas prácticos, desde problemas básicos de respeto y convivencia entre las religiones en Bolivia hasta el compromiso ideológico y político de los ejecutores de la nueva evangelización. Si existe una persistencia colonial evangelizadora en los católicos, no será que el nuevo proceso de cristianización acompañará el nuevo proceso de liberalización de la economía y la política en el país?; y si esto no es así, en qué se diferencia ideológica y políticamente la nueva cristianización del proyecto global que ejecuta el neoliberalismo?.

Un balance histórico sintético de la presencia de la iglesia Católica en los Andes nos lleva a contrapesar dos acciones y flujos. Por un lado las deudas que son la acumulación no sólo de las exacciones materiales y de las muertes

provocadas por el accionar inquisidor, sino la valoración de una conducta de opresión espiritual quintocentaria que a todas luces favoreció al sistema de dominación colonial vigente. Por otro lado debemos contraponer a las deudas, los beneficios del accionar institucional de la iglesia a lo largo de todo este tiempo. Aquí el beneficio central sigue siendo el premio subjetivo y espiritual de la salvación individual de las almas que es muy difícil valorizarlo materialmente y otros beneficios menores de las últimas décadas. Con el respeto que se merece todo acto de fe, creemos que el balance final arroja un gran saldo deudor en la cuenta histórica de los cristianos y la iglesia Católica. El resultado final de ese saldo es, aunque a cargo y responsabilidad parcial, la pobreza y a veces la indigencia de las comunidades y habitantes originarios. La iglesia Católica y los cristianos le deben mucho, muchísimo a las comunidades. Le deben en magnitud y valores tanto lo que costará solucionar, espiritual y materialmente, el estado de extrema pobreza en el que se hallan las comunidades y habitantes originarios.

3.6. LA RESISTENCIA ONTOLOGICA EN EL DISCURSO DE LOS DEGOLLADORES.

La resistencia ontológica o defensa del ser como un proceso de racionalización y mentalización del ser originario forma parte no sólo de la dinámica de todo el sistema de resistencia subjetiva anticolonial que también es parte del proceso de resistencia política, precisamente porque la resistencia ideológica alimentó y mentalizó las luchas políticas y sociales de los sujetos colectivos en los Andes en su lucha contra la invasión colonial; sino que la resistencia ontológica es además la reafirmación más contundente de la existencia del ser originario frente al otro opresor. Dicho en palabras de Ferrater Mora "el sentido de cierta resistencia ofrecida por el mundo [andino] constituye la mejor, si no la única, prueba de su existencia" (Ferrater Mora, 1982:1850). Entonces la resistencia ontológica en el mundo andino tuvo dos componentes: uno fue la resistencia mental fruto de una racionalización voluntaria de los hombres originarios y segundo, la resistencia fue un elemento no sólo de comprobación sino de reafirmación de la existencia del hombre, el ser y las sociedades andinas.

El proceso de resistencia del ser andino racionalizada y mentalizada tiene dos componentes que la explican en su dinámica. La base de este proceso de mentalización fue el hecho histórico de la extirpación de idolatrías. El primer componente de la resistencia fue una reacción frente a la destrucción física de lo que podríamos denominar objetividad religiosa que estaba expresado en las diversas imágenes y representaciones de los dioses. Frente a la destrucción física que alteraba el orden mental y espiritual de las comunidades, los originarios reaccionaron con la ocultación y clandestinización de todas las imágenes y objetos religiosos. Esta es la parte de la resistencia objetiva. El segundo componente es precisamente el hecho de que la extirpación fue un hecho de represión y destrucción espiritual y ontológica porque intentaba socavar las bases mismas de la subjetividad existencial, la concepción del ser y del mundo que sustentaban la vida tanto en un nivel individual como social. Frente a las acciones de destrucción de la concepción de la vida y del ser andinos fue que los originarios reaccionaron para preservar y persistir en su propia cosmovisión sobre el mundo. En términos simples, la cosmovisión andina del ser resistió y no permitió que se impusiera la cosmovisión católica y cristiana del ser.

Fue en este proceso de resistencia mental y racional que los originarios preservaron sus conceptos filosóficos centrales sobre el Cosmos, la vida, el Hombre y la Sociedad como un acto de reafirmación de los conceptos de su propia alteridad.

Este proceso de racionalización y mentalización tuvo en la actitud de los originarios del mundo andino un acto de voluntad de reafirmación de la propia existencia en cuanto hombres, seres o naciones, diferenciándose claramente del otro opresor y colonial. El hecho histórico para la diferenciación y autoreafirmación del ser originario andino fue un fenómeno existencial e histórico como fue la extirpación de las "idolatrías" y los otros actos que agredían y desfiguraban la organización social, económica y cultural de las sociedades originarias, tal como fueron los hechos de la agresión colonial hispana. Desde este punto de vista es un hecho existencial, fenomenológico e histórico el que motiva la resistencia y la reafirmación ontológica del ser de los originarios del mundo andino y no así una afirmación metafísica y logocéntrica del ser tal como sustentaba las ontologías medievales por ejemplo.

concluyendo sobre la segunda hipótesis debemos señalar que la resistencia ontológica consiste en haber preservado -no sólo la integridad material y objetiva del ser andino- sino la propia concepción filosófica sobre el ser, la vida y el hombre y, en haber rechazado el concepto cristiano y católico del ser. El núcleo de este conflicto filosófico y existencial planteado por la presencia y agresión de los degolladores se resume en las acciones de la prevención, la recurrencia a la propia terapia de la salvación y finalmente en la persistencia religiosa y espiritual de continuar actuando bajo las propias concepciones sobre la religión, la vida y el hombre andinos.

4. LA PUGNA DE LOS PERSONAJES HISTORICOS EN EL DISCURSO DE LOS DEGOLLADORES.

La metodología para analizar el valor ⁴⁰, la significación y el sentido social que propone la historia de una narración al receptor será el de descubrir la forma cómo los sujetos narradores de la comunidad configuran la historia y los actos de los personajes de la narración que en muchos casos debieron ser personajes históricos.

La pugna entre los degolladores y los hombres de la comunidad es resuelto a favor de los originarios tanto en los testimonios como en los trozos de la narración recreados bajo la imaginación. La derrota y el castigo de los degolladores y curas es fruto de una intencionalidad manifiesta que busca alentar desde las narraciones la posibilidad cierta del triunfo de los originarios sobre los agresores externos en la vida cotidiana. Desde este punto de vista las historias narrativas nos mostrarán la derrota de los degolladores como una constante.

40

. A lo largo de todo nuestro análisis no hemos utilizado el concepto de valor lingüístico tal como lo concibe Ferdinand de Saussure. El valor 'conceptual' del signo lingüístico radica para Saussure "en las conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua"; consiguientemente el valor material del signo radica en "las diferencias fonéticas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás". Ferdinand de Saussure. "Curso de lingüística general". Buenos Aires. Losada. 1945. p. 200. El valor conceptual se ubica en medio de un sistema puro y autónomo de conceptos sin sujetos sociales que los usan y los crean, o sea en la lengua, en un sistema abstracto y **antifenoménico** del uso social del lenguaje. En la parte material el valor está dado en las diferencias fonológicas de las palabras y las sílabas. Centrar el análisis en las diferencias fonéticas **intratextuales** nos lleva a evitar intencionalmente el sentido social de los enunciados discursivos. El valor social, el sentido y la significación sociales que utilizamos son conceptos que se diferencian radicalmente del valor del signo lingüístico. El signo lingüístico no se puede ni observar, ni medir porque no es un hecho objetivo. En cambio el valor social o el sentido social se pueden observar y medir en la conducta humana de los grupos que exteriorizan y **objetivizan** los sentidos sociales después de haberlos mentado, después de haberlos utilizado como justificación ideológica. Si el valor del signo lingüístico y el mismo signo no son observables y medibles se cae gran parte de la teoría lingüística como un cuerpo de conceptos con pretensión científica y pasa a convertirse en un cuerpo de conceptos subjetivo y meramente formal que sirve más para ejercicios especulativos que para explicaciones estrictamente científicas de la realidad social.

4.1. DE LA SALVACION A LA DERROTA DE LOS DIOS Y SACERDOTES CATOLICOS.

La misma concepción de que la salvación sagrada, recurriendo a los dioses en los momentos de extrema crisis es posible, nos está ya mostrando que en esta lucha religiosa los dioses andinos tienen el poder suficiente como para preservar a sus hijos de los peligros de agresión externa.

La lucha por preservar la vida y por derrotar a los agresores se presenta en dos formas de narraciones. Aquellas que cuentan el testimonio de uno mismo o sea de un personaje narrador, o el testimonio de otras personas que podríamos llamar Tradición Oral Testimonializada. Por otra parte, existe en nuestras narraciones la Tradición Oral modelizada, vale decir elaborada estéticamente por los narradores colectivos. En la primera forma, la testimonializada, la lucha se realiza entre los hombres de la comunidad y el degollador en forma personal. La segunda forma de narración nos presenta el enfrentamiento entre dos personajes recreados a partir de la vida de las personas, generalmente entre un cura o monja y un sujeto de la comunidad.

4.2. LA DERROTA DEL DEGOLLADOR EN LOS TESTIMONIOS.

La narración oral andina como una de las formas de transmitir los hechos de la degollación convierte en testimonio las agresiones del degollador, pero sobre todo relata el triunfo conseguido por los comunarios frente a las amenazas del Kharisiri.

Una de las concepciones más arraigadas de los originarios quechuas es que los llik'ichiris cuando salen a degollar a la gente salen con la predestinación de morir y que, si alguien elimina al degollador, no hay justicia que pueda condenar al victimador.

"Campana doblasqa wañusqata, wañujpuni llojsinku llik'ichirisqa a, wanchichikunkupuni a". (Después del doble de las campanas, a morir siempre salen los degolladores, se hacen matar siempre). (Tradición Oral de Caiza:2).

"Ma justicia kanchu". (No hay justicia). (Tradición Oral de Tarata:28).

Esta suerte de muerte predestinada si bien es un indicador de que al degollador se lo puede eliminar sin temor a ser enjuiciado es una muestra de la fortaleza y de las posibilidades de triunfo que llevan en sí los hombres y dioses andinos.

La muerte del degollador ⁴¹ que es una constante en los programas narrativos y que se repite casi en la totalidad de las narraciones es la parte central de la historia narrativa que nos interesa, porque el contexto psicológico que rodea los momentos de su narración son las más expresivas y van acompañadas de un hálito de triunfo y gozo psicológico y existencial.

"Juera imatataj nasqanku nin, tantaykukuytawan, chay Caltapischari rumiwan ch'aqespa wanchisqanku nin".(Fuera, qué habían hecho dice, los de Caltapi a pura pedradas le habían matado dice).(Tradición Oral de Caiza:5).

"Chay tukusarqani chay namantaqa, kharisirimantaqa liibreta nin a chay amigoqa rumi okharisqa nin a. Ujta umanpi qosqa nin kharisiritaqa libre uman ch'ijtarpasqa nin kharisiritaqa". (Estaba terminando del kharisiri, tranquilo dice que ese amigo agarrado de piedra había ido. Una pedrada le había dado al kharisiri y fácil le había partido la cabeza). (Tradición Oral de Tarata:9).

Un hecho que nos parece de singular importancia, es que la muerte ocasionada por los miembros de la comunidad se repite en dos narraciones del

41

* Una muestra de la muerte del sacerdote identificado con el degollador ocurrió en el Perú. "En 1747, un día que fray Joseph transitaba el 'camino real' de Cusco a Lima, por las pampas de Anta, dos indios de un ayllu de Chinchero le salieron al encuentro y sin que pudiera apearse de su mula, lo acuchillaron a mansalva" (Glave y Remy, 1983: 297). En: Juan Ansión. 'La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de degolladores'. Lima. Tarea. 1989. pág. 70. Casos como este donde se da muerte a sacerdotes en la vida real son poco conocidos en nuestro país porque los documentos de las distintas órdenes no son tan fácilmente accesibles a la investigación científica, en nuestro caso intentamos visitar dos iglesias y en ambas se nos negó el acceso al archivo documental respectivo.

Llik'ichiri tanto en la localidad de Caiza como en la localidad de Okurí, concretamente en la comunidad de Pasto Pampa ^e. El programa narrativo que se repite es la muerte que dos abuelas le infringen al degollador, una con el pretexto de comer su lagua y la otra con el pretexto de cantar ⁴³.

La muerte del degollador, a pesar de las características terroríficas de este personaje, en manos de los originarios quechuas es una de las muestras más convincentes de una conducta que muestra su posición ideológica. Es también una de las expresiones que guarda las significaciones ⁴⁴ de la resistencia contra la agresión de los colonizadores.

Si entendemos la intencionalidad como la "...correlación entre acto y término del acto" (Ferrater Mora, 1962:272) podemos afirmar que en la mentalidad de los sujetos originarios existe el acto de matar al degollador como un hecho potencial de conciencia y que su límite y realización termina cuando se consuma la muerte del degollador. Este hecho subjetivo de concebir la muerte del agresor es una actitud que nos muestra una intencionalidad mentada que le otorga una direccionalidad precisa a la acción futura de los comunarios.

4.3. LA DERROTA Y LOS TORMENTOS DEL SACERDOTE EN LAS NARRACIONES DE CARACTER ESTETICO.

Si quisiéramos caracterizar a las narraciones del degollador podríamos sostener que estos relatos son un testimonio ideologizado de las agresiones de los extirpadores de idolatrías, son en cierta medida una forma de ideología existencial que busca identificar a los agresores y caracterizarlos como personas

⁴² . Un caso muy similar es mencionado por Gilles Rivière, caso ocurrido en Oruro en 1983, cuando los comunarios de Janq'o Qollu eliminaron a un evangelista por considerarlo como Llik'ichiri y por haber encontrado en su casa dólares lo que lo hacía un traficante con el extranjero. Gilles Rivière. "Llik'ichiri y Kharisiri... A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara", En: Bull. Inst. fr. études andines. 1991, 20, Nro 1. pp. 23-40.
Casos como este donde los comunarios eliminan a los degolladores se encuentran con frecuencia en las comunidades. En Caxata, camino a Inquisivi en 1976 aproximadamente los comunarios procedieron a la quema de un individuo que fue comprobado como Kharisiri.

⁴³ . Véase Tradición Oral de Caiza, p. 3 y 4. Véase también Tradición Oral de Okurí, p. 30 y 31. Este compartir de las mismas historias de degolladores nos abre una pista interesante acerca de los límites y la cobertura social donde se departe los sentidos ideológicos. Sería muy interesante ubicar zonas de compartimiento de la misma historia para intentar encontrar sujetos sociales homogéneos y cohesionados por la tradición oral.

⁴⁴ . El concepto de significación lo utilizamos también en la forma en que lo comprende Roland Barthes. "Al tercer término del mito lo llamaré significación: la palabra se justifica tanto más por cuanto el mito tiene efectivamente una doble función: designa y notifica, hace comprender e impone". A partir de esta concepción de las significaciones míticas "... el sentido del mito tiene un valor propio, forma parte de una historia..., postula un saber, un pasado, una memoria, un orden comparativo de hechos, de ideas, de decisiones". Barthes. Op. cit. p. 208 y 209.

terroríficas que provocan inevitablemente la muerte. En cambio las narraciones de los curas o tataruras son una forma de ideologización más suavizada en el sentido que disminuye el carácter mortal y terrorífico del personaje. Si bien se ha suavizado la estigmatización del personaje del degollador, la ideologización intensifica otros aspectos del comportamiento de los sacerdotes, como el moral por ejemplo, que a juicio de los originarios merece transmitirse como una forma de expresar sus sentimientos más profundos respecto a estos personajes de la historia.

La actitud más estigmatizada en la narración oral es aquella que se refiere al mal comportamiento moral de los sacerdotes respecto a la vida matrimonial y sexual. Una de las designaciones más corrientes de este discurso narrativo es que el sacerdote es un inmoral.

"Misa uyarikamuy, misa uyarikamuy nispa khencha curasman kachawanqui, kay jinata niwan [el padre le propone hacer el amor] nispa willakusqa nin a qosanman ari". (Andá a escuchar misa, andá a escuchar misa diciendo me envías ande los curas inmorales, así, esto me ha dicho, diciendo se había avisado a su esposo). (Tradición Oral de Okurí:2).

"Primeroga nirqanku Tataruraqa casarachinanpajqa warmi wawawanqa payraj puñuj nin". (Dice que para hacer casar, primero dormía el sacerdote con la hija mujer). (Tradición Oral de Okurí:10)

"Imayna Tata parroco wachachin kaypi, Cura mana wachachinku warmista Rosariopi, wawankupis imami sutinqa?". (Como el Padre párroco ha hecho parir aquí, los curas han hecho parir mujeres en Rosario, cómo se llaman sus hijos?). (Tradición Oral de Tarata:30).

Estos trozos narrativos nos muestran claramente la faceta inmoral que complementa la imagen de los curas, que a pesar de tantos cambios ocurridos en la vida institucional de la iglesia, los originarios todavía sienten la necesidad de transmitirla a sus hijos y vecinos.

Lo que para el degollador significa la muerte, como muestra del triunfo de los comunarios quechuas, en el caso del sacerdote inmoral el triunfo se sustituye por el castigo físico con profundas connotaciones morales y como complemento paralelo también termina con la muerte.

Un relato oral de Okurí narra una de las historias más elaboradas que se conocen sobre los cuentos de curas (Tradición Oral de Okurí:2-5). El narrador don Celestino Soliz cuenta la historia de un cura que propone a una mujer casada hacer el amor a cambio de tres mulas de plata. La mujer y el marido aceptan la propuesta, pero la noche del encuentro matan al cura en un estanque preparado debajo de la cama. El marido que es un zapatero lleva al cura muerto a la cama de una anciana comerciante quien sorprendida "mata" de nuevo al cura, el zapatero pide una recompensa fuerte para no divulgar el hecho y enterrar al cura muerto. Esta misma argucia es utilizada por el zapatero con hombres ebrios y en otra ocasión con estudiantes para pedir la misma recompensa y enterrar al cura. Finalmente el zapatero cambia, sorprendiendo a unos ladrones de cerdos, el cuerpo del cura por un cerdo sebón muerto. Los ladrones después de haber huido y al retornar encuentran que el costal donde llevaban el chancho estaba intacto, pero con el cuerpo del cura muerto adentro. Sin darse cuenta, llevan el cuerpo del cura y lo arrojan a la olla hirviente que se había preparado para el chancho:

"Entonces chayyaku t'inpusajman curataqa aysaykurpanku nin, thalliykurpanku nin".(Entonces al agua hirviente le han estirado, le han votado al cura dice). (Tradición Oral de Okurí:5).

En la narración oral de don Jenuario Mendoza ⁴⁵, un muchacho, hijo adoptivo de un carpintero, cuando se percata de que el cura se acuesta con la esposa de su maestro, después de extorsionar indirectamente al cura vendiéndole un colchón y un cajón, donde se esconde el sacerdote cuando es sorprendido por el muchacho, le hace lo siguiente, después de haberle atrapado por un agujero el pene ⁴⁶:

⁴⁵ . Sobre el respecto véase Tradición Oral de Okurí en anexos, p. 46-48.

⁴⁶ . La tradición Oral de Okurí nos muestra cosas mucho más duras en términos de discurso, mostrando acciones y estigmatizaciones que rayan en el insulto. Para esta variante de las narraciones véase los relatos de Okurí. p. 32-34.

"Ujjta curataqa cuchillu filo afilesqawan khuchukasqa nin a curaj mianantaqa". (De uno nomás con un cuchillo filo, afilado le había cortado dice el pene del cura). (Tradición Oral de Okurí:48).

Finalmente los cuentos orales nos muestran el triunfo o el castigo de los dioses locales del Norte de Potosí a los sacerdotes. Cuando un sacerdote eleva demasiado los precios de las misas la gente recurre al poder del Tata Bombori santuario que tiene una gran convocatoria para los creyentes de las regiones aledañas al Norte de Potosí.

"Chaymanta encomendaykusqanku nin naman, este, Tataman, Tata Bomboriman. Wisa nanaywan wañun nin, tukuy chayta yachanku". (Después le habían encomendado dice al Padre, al Padre Bombori. Con dolor de estómago dice que ha muerto, todos saben eso). (Tradición Oral de Okurí:35).

En esta misma dirección el narrador que relata las diferentes muertes del cura, al final afirma que los santos han ayudado al zapatero. En el último caso que se ha analizado -del cura encomendado al Tata Bombori- podríamos afirmar que el padre Bombori, Santiago en el lenguaje Católico o a veces Illapa en el lenguaje nativo, se ubica al lado de los originarios y castiga con la muerte a un sacerdote que extorsionaba a la gente. Nuevamente los dioses andinos están al lado de los originarios quechuas protegiendo a sus hijos ya sea de las agresiones económicas, castigando a los extorsionadores, como también acompañando a los originarios quechuas en los castigos que puedan ejecutar ellos mismos a sus agresores morales o físicos.

4.4. LA UTILIZACION DE LOS PECADORES COMO INSTRUMENTOS PARA LA DEGOLLACION.

Las narraciones de los degolladores, sobre todo en la zona de Tarata, nos presentan una característica que las diferencia en gran medida de las narraciones de Okurí y Caiza, donde a los llik'ichiris se los identifica fundamentalmente con los curas. El hecho es que si quisiéramos hacer una tipología de los degolladores, en Tarata encontraríamos dos tipos de degolladores: Los curas y los

hombres comunes. Las narraciones afirman que el sacerdote, según los pecados confesados, siendo estos sobre todo de carácter moral, envía a los pecadores al campo, los cuales tienen que pagar sus pecados con la penitencia de salir a degollar a la gente en las comunidades, para luego entregar la grasa al cura.

La primera actividad en este proceso de instrumentalización de los pecadores consiste en la confesión y el reconocimiento de los propios pecados donde el hombre o la mujer:

"Ha explicado al padre, indicando de que se ha metido con su comadre, con su hija o con su prima hermana, en fin esas cosas, por tanto en castigo, en honor al castigo dice que les enseñaban y salían a sacar grasa a estirpar de su misma clase. Directamente chaykunata ninku kharisiri nisapuni a, chay metecun hermananwan comadrenwan. (Directamente a esos les dicen kharisiri siempre pues, a esos que se meten con su hermana con su comadre). (Tradición Oral de Tarata:18).

El próximo paso para esta instrumentalización de los pecadores es la velada de los futuros degolladores en la iglesia.

"Juchankuman jina llojsinku nin. Uj tutataraj velakunku nin, chaypitaj llojsinku nin kharisiri". (De acuerdo a sus pecados dice que salen. Dice que una noche todavía se velan. Ahí dice que salen los kharisiris) (Tradición Oral de Tarata:13).

Algunos narradores sostienen que los futuros degolladores son llamados por lista en la misma misa, en cambio otros narradores sostienen que los degolladores son convocados mediante una lista que el padre pone en la puerta del convento por unos quince minutos.

El hecho narrativo que define la utilización de los degolladores del pueblo por el padre es la entrega que los degolladores hacen de la grasa extraída de la gente a los sacerdotes.

"Wirata nin, wirata orqhonku, wirata vendenku padresllamantaj nin." (Grasa dice, grasa sacan, dice que la grasa venden a los

mismos padres). (Tradición Oral de Tarata:22).

Cuando los narradores hablan acerca de la legitimidad de los degolladores sostienen sin titubeos que los degolladores legítimos son los sacerdotes.

"Tatacuras a legítimos kanku a. Legítimoqa padres a." (Los padres son los legítimos. Legítimos, padres son). (Tradición Oral de Tarata:23).

Una hipótesis que pueda relacionar sociológicamente a los degolladores que son hombres comunes, podría ser su identificación con los sectores mestizos captados por el poder de la iglesia, sector que en Duviols es denominado como los auxiliares laicos. Este autor también menciona como colaboradores de los extirpadores a los originarios vagabundos, a los ladinos, a los hechiceros arrepentidos y a las cofradías. Todos estos sectores sin duda han sufrido movilizaciones sociales que no podemos describir, pero la identificación de todos los degolladores instrumentalizados y utilizados por la iglesia a partir de sus pecados nos está sugiriendo que los degolladores han actuado en contra de la comunidad y por eso trabajan ahora para el fortalecimiento de la iglesia.

Concluyendo sobre la tercera hipótesis debemos afirmar que la muerte de los curas y los degolladores -muerte a pedradas, muerte por ahogo, muerte ocasionada por los dioses andinos- y los castigos físicos son formas narrativas que se explican por la intencionalidad triunfalista de narradores originarios que no permiten la derrota de sus personajes y sus dioses en manos de los agresores externos.

5. LA CONTESTACION DIALOGICA DESDE LAS PARROQUIAS CATOLICAS A LOS DISCURSOS DE LOS CURAS Y DE LOS DEGOLLADORES.

Hemos visto cómo desde el lado de las comunidades la historia de la

narración de los degolladores y de los curas se configura como la derrota, el castigo o la muerte de estos personajes ajenos a la comunidad. Desde la perspectiva de las ciudades y de los pueblitos coloniales -asientos de la extirpación y del avance de las haciendas-, la configuración de la historia de las narraciones cambia completamente, creándose narraciones de sentido contrario donde los derrotados y humillados son o los comunarios, las mujeres originarias o los mestizos, despectivamente denominados cholos.

Entre la configuración de la historia de las narraciones desde las comunidades y la configuración de la historia de las narraciones desde los pueblitos coloniales o desde las ciudades existe indudablemente un acto de "comunicación" de diálogo y de contestación mediante la historia de las narraciones. En ambos casos, es la intencionalidad ideológica de los grupos la que explica que cada uno configure historias narrativas de triunfos para sí y de derrotas para el contrario, para que luego las historias narrativas sirvan como elemento cohesionador del grupo.

5.1. LA ATMOSFERA SOCIAL DE PUEBLOS Y HACIENDAS EN EL PERIODO COLONIAL.

Del ambiente social del período colonial nos interesan tres aspectos que tocan a las comunidades y a las casas de haciendas. La oscuridad era una característica generalizada en los pueblitos coloniales y en las casas de hacienda porque "Las tertulias frecuentes en las casas de estrado, aparte del ingenio, [y] de la música [que era] tocada a obscuras..." (Otero, 1975:167). El segundo aspecto que nos interesa es la comunicación intrafamiliar, porque en este periodo ocurría que "Después del Rosario las personas mayores se dedicaban a las visitas o al simple chismorreo familiar y los niños a sus juegos y cantos infantiles, que constituyeron un rico filón del folclore idiomático y costumbrístico" (Otero, 1975:170). Este ambiente de oscuridad era alumbrada por el sebo. "La industria del sebo derivada de la ganadería vacuna y ovina, era el jefe de la vida religiosa y social de la colonia, debido a que no se conocía otra forma de alumbrado que el ofrecido por esta sustancia animal" (Otero, 1975:224). El tercer aspecto que nos interesa describir es la falta de medios de

comunicación social. En este ambiente se utilizaba las campanas tocando "a rebato" para convocar a la población. Otro medio de comunicación de la época fueron los pasquines y los bandos.

En este ambiente social surgieron los famosos "cuentistas", "caramilleros" que "...eran individuos consumados en el arte y ejercicio de la chismografía" (Otero, 1975:151).

5.2. LA CREACION DE LOS CUENTOS DE CURAS Y SU SIGNIFICACION SOCIAL.

En este ambiente social las familias de españoles se cohesionaban por la religión católica porque, como hemos visto, el rosario era un componente fundamental de la cohesión espiritual. El otro componente de la cohesión social de los españoles fue sin lugar a dudas la "tertulia familiar". Pero de qué se conversaba en las familias de españoles?. Con toda seguridad, entre otros temas, uno de los temas de conversación era la vida de los curas, los cuentos que trataban la vida y el entorno social de las parroquias.

En este acápite trataremos dos libros del escritor Antonio Paredes Candia que ha recogido cuentos sobre curas. El primero de ellos es el libro "Cuentos de curas"⁴⁷, el segundo libro que analizaremos lleva por título "Otros cuentos de curas"⁴⁸

La hipótesis de este acápite es que los grupos sociales que formaban parte en la dinámica social del momento utilizan la Tradición Oral o los cuentos orales como un vehículo de confrontación y diálogo social. Muchos de estos cuentos tienen un sentido preciso que está dirigido contra o a favor de los curas. Los sujetos creadores del sentido de los cuentos son a veces los grupos comunales, a veces los grupos sociales de los pueblitos coloniales y a veces las mismas familias de curas. Los cuentos orales recogidos por Antonio Paredes Candia nos

⁴⁷ • Antonio Paredes Candia. "Cuentos de curas". La Paz Isla. 1975.

⁴⁸ • Antonio Paredes Candia. "Otros cuentos de curas". La Paz. Isla. 1989.

muestran una clara intercomunicación de sentidos sociales a través de los cuentos. Cada cuento tiene un sentido y una dirección social definidas. Es tal como dice Mijaíl M. Bajtín que en el relato oral "la mayoría de los casos se trata ante todo de una orientación hacia el discurso ajeno y, sólo después, y como consecuencia, hacia el habla" (1986:267). La utilización y el consumo de estos sentidos debió darse según la procedencia social del cuento ocurriendo así un diálogo entre originarios de comunidades e hispanos de parroquias y haciendas.

La forma particular cómo los grupos sociales configuran la historia narrativa y sobre todo la acción de los personajes de la historia es lo que denominamos la intencionalidad significativa. Vale decir que los grupos sociales seleccionarán los personajes, configurarán la historia y las acciones narrativas de acuerdo a sus intereses de cohesión social e ideológica. A grosso modo podemos clasificar los cuentos de curas antes señalados en dos grupos de cuentos según los grupos sociales que intervienen en el acto de significar. El primer grupo de cuentos es un diálogo narrativo y significativo entre grupos sociales del mismo origen nacional. Son grupos hispano criollos que se enfrentan en esta riña de significaciones narrativas. Unos atacan a los curas y otros se solidarizan y muchas veces exaltan la conducta de los curas. Los personajes son gente de las parroquias o gente civil de las ciudades.

En el segundo grupo de cuentos participan claramente dos sujetos de distinto origen nacional. Por una parte están como actores los curas de origen hispano-criollo y por la otra, gente de comunidad "indios", "imillas" o "cholas". Haciendo esta clasificación de todo el material mencionado veremos cómo la historia y las acciones narrativas se dirigen significacionalmente a determinados grupos sociales.

CUENTOS EN PRO Y EN CONTRA DEL CURA.

| LIBRO | PA- GINA | HISTORIA NARRATIVA | PROCE- DENCIA | FECHA RECOP | SENTIDO SOCIAL |
|------------------|-------------|---|------------------|----------------|-------------------|
| Cuentos de curas | 41 | Un cura acepta ser madre | La Paz | s.f* | Anticura |
| Cuentos de curas | 73 | El sacristán recrimina indirectamente al cura. | La Paz | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 77 | Un niño quema la casa del cura. | Sud Yungas | 1973 | Anticura |
| Cuentos de curas | 89 | Un cura amenaza a la feligresía en plena misa y muestra el brazo en forma de pene. | Cochabamba | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 101 | Donde un cura se chupa el dedo con heces. | La Paz | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 119 | Un niño sacristán logra recuperar el trompo del cura con la amenaza de no alcanzarle el vino. | La Paz | 1974 | Anticura |
| Cuentos de curas | 131 | Un pelao incendia la alcoba del cura y su amante haciéndolos correr a ambos desnudos. | Riberalta | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 143 | Un cura provinciano blasfema contra la Biblia. | La Paz | s.f | Anticatólico. |
| Cuentos de curas | 147 | Un zapatero y su esposa sonsacan oro y plata al cura y al organista y humillan al sacristán. | La Paz | s.f | Anticuras |
| Cuentos de curas | 153 | La criadita le dice al cura que con el sacristán sólo hacen el amor con saliva. | Cochabamba | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 159 | El cura en plena misa encarga que cocinen con ají verde porque el rojo le hace arder el culo. | La Paz | s.f | Anticura |

* s.f, sin fecha de recopilación.

CONTINUACION.

| LIBRO | PA- GINA | HISTORIA NARRATIVA | PROCE- DENCIA | FECHA RECOP | SENTIDO SOCIAL |
|------------------------|-------------|--|------------------|----------------|-------------------|
| Cuentos de curas | 167 | Una mujer después de hacer el amor con el cura le confiesa que tenía gonorrea | La Paz | 1972 | Anticura |
| Cuentos de curas | 175 | El sacristán le gana la apuesta al cura por haberles hecho el amor a la madre y a la hermana del cura | Potosí | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 179 | El sacristán le dice al cura que al Espíritu Santo, que era una paloma, se lo comió el gato. | La Paz | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 185 | El sacristán aconseja al cura retener la sotana con la boca para hacer el amor. | La Paz | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 5 | Un caballero hace correr al cura con un cuchillo. | La Paz | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 16 | Un prior al intentar descubrir la voluptuosidad de los padres se descubre a sí mismo como lascivo. | Sin procedencia | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 36 | Un cura acusa a los argentinos pero es desairado por un feligrés argentino. | La Paz | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 26 | Un loro insulta a un cura por su tonsura. | Camargo | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 45 | Un feligrés no se anima a dar limosna para la castración del cura. | La Paz | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 53 | Un joven contagiándose de gonorrea hace el amor con su sirvienta para que la enfermedad llegue hasta el cura por medio de su padre y su madre que era amante del cura. | Camargo | s.f | Anticura |

CONTINUACION.

| LIBRO | PA- GINA | HISTORIA NARRATIVA | PROCE- DENCIA | FECHA RECOP | SENTIDO SOCIAL |
|------------------------------|-------------|---|--|----------------|-------------------|
| Otros cuentos de curas | 58 | El padre y la hija extorsionan al cura, luego el padre termina golpeándolo. | Sucre | 1977 | Anticura |
| Otros cuentos Cuentos | 65 | El criado se alimenta con el dinero de los estribos y desaira al cura. | Sucre | 1977 | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 75 | Un muchacho chapaco atisba los actos de una moza y un cura y teme que luego se le achaque el fruto. | Tarija? | s.f | Anticura |
| Otros cuentos de curas | 82 | Un cambia descubre con amenazas a la amante de un cura que se disfrazaba de condenado. | Santa Cruz | s.f | Anticura |
| Cuentos de curas | 37 | El cura elogia su "badajo". | Cochabamba | s.f | Pro-cura |
| Cuentos de curas | 49 | Un cura se defiende hábilmente de las acusaciones del obispo. | Cochabamba | s.f | Pro-cura |
| Cuentos de curas | 53 | El cura responde con fuerza al sacristán que le toca la nalga. | La Paz | s.f | Pro-cura |
| Cuentos de curas | 59 | Un cura hace varias veces el amor en un prostíbulo. | La Paz | s.f | Pro-cura |
| Cuentos de curas | 63 | Un cura huye sin ser visto por el marido de la amante. | Tarata | s.f | Pro-cura |
| Cuentos de curas | 69 | Un cura gana un concurso de medición de penes. | La Paz | s.f | Pro-cura |
| Cuentos de curas | 123 | La esposa del sacristán, amante del cura, al ser descubierta le dice al cura que termine de esconderse porque se notaba su manga. | Oropeza Chuquisaca Hacienda Sacabamba | 1950 | Pro-cura |
| Otros cuentos de curas | 21 | El sacristán y el cura hacen llover fuego para sacar limosna a los feligreses. | Camargo | s.f | Pro-cura |

CONTINUACION.

| LIBRO | PA- GINA | HISTORIA NARRATIVA | PROCE- DENCIA | FECHA RECOP | SENTIDO SOCIAL |
|------------------------------|-------------|--|------------------|----------------|-------------------|
| Otros cuentos de curas | 30 | Un cura castiga a un disfrazado de condenado que le robaba sus uvas. | Camargo | s.f | Pro-cura |
| Otros cuentos Cuentos | 40 | El cura lee recados del mercado, entre ellos siete metros de chorizo que asusta a las monjas. | La Paz | s.f | Pro-cura |
| Otros cuentos de curas | 70 | Los alumnos deciden regalar una bacinica al cura porque este es visto meando en el culo de otro. | La Paz | s.f | Pro-cura |

Por los personajes - preponderantemente de origen hispano -estos cuentos son de origen hispano criollo, en ninguna de las narraciones participan personajes comunales. Las historias narrativas nos muestran una pugna en los discursos narrativos donde la significación social favorece o desfavorece a los curas. Tratándose de grupos sociales del mismo origen nacional la procedencia social es en la mayoría de los casos las ciudades. Este enfrentamiento por medio de dos tipos de discursos narrativos nos muestra una pugna entre dos grupos distintos, uno a favor y otros en contra del cura. Es muy probable que esta pugna discursiva provenga desde el período liberal donde se atacó muy duramente a la iglesia. De todas maneras sería muy interesante profundizar en el análisis sobre la evolución y el uso social de estos discursos. Es muy probable que muchos de estos discursos ya estén entrando en desuso social por las nuevas circunstancias sociales y políticas que impiden un uso más frecuente de estas tradiciones orales del mundo ciudadano.

RELATOS ORALES SOBRE CURAS CON SENTIDO COLONIAL Y ANTICOLONIAL.

| LIBRO | PA- GINA | HISTORIA NARRATIVA | PROCE- DENCIA | FECHA RECOP | SENTIDO SOCIAL |
|------------------------|-------------|--|----------------------|----------------|--------------------|
| Cuentos de curas | 83 | Un cura viola a una campesina acusándola que se hace pedos. | Cochabamba | s.f | Colonial |
| Cuentos de curas | 95 | Un sacristán campesino y su esposa meten a un cura ardiente en un cántaro de chicha fría. | Quilla- collo. | 1953 | Anti- colonial |
| Cuentos de curas | 105 | Un cura con artimañas hace aceptar como propio a un comunario sacristán un embarazo suyo en la mujer del ayudante. | Sorata | 1957 | Colonial |
| Cuentos de curas | 115 | Un santero aymara intenta castrar a un cura amante de la esposa quien corre despavorido de susto. | Laja | 1957 | Anti- colonial. |
| Cuentos de curas | 127 | Un cura provinciano no puede expresar su primer discurso en la misa, entonces interviene su madre profiriendo una malcriadez en idioma nativo. | La Paz | s.f | Colonial |
| Otros Cuentos de curas | 11 | Un campesino quechua por mala pronunciación del español da un nombre de mofa a su hijo en el bautismo. | Sin proceden- cia | s.f | Colonial |

Es muy notoria la forma cómo la configuración de las historias narrativas varían entre los cuentos elaborados por los grupos hispano-criollos y por los grupos de origen comunal. Cada sujeto social configura la historia narrativa a su modo y de acuerdo a sus intereses sociales. La historia y las acciones narrativas de los cuentos procedentes desde las ciudades o pueblos coloniales favorece a los grupos que habitan estos espacios sociales. Al contrario la historia y las acciones narrativas desde los grupos comunales favorecen a estos grupos de originarios. Los personajes de la historia narrativa en ambos casos son el cura que se enfrenta a "imillas" o "campesinos".

La procedencia o el origen social de donde emergen las narraciones nos muestra dos polos. Por un lado las ciudades y los pueblos coloniales y por el otro lado a las comunidades. Cochabamba, Sorata y La Paz por el lado citadino. Quillacollo, y Laja por el lado comunal.

El análisis del uso del lenguaje también nos muestra una confrontación en el plano de los adjetivos que se utilizan en los discursos narrativos. Entre los cuentos de origen hispano-criollo al cura se le llama "Reverendo" y a la mujer campesina "Imilla malcriada" o "chola" (Paredes Candia, 1975:85). La adjetivación positiva o negativa se presenta como una actitud ideológica consumada en el texto de la narración. Fuera de la historia narrativa, las adjetivaciones son parte del sentido y la significación social dentro del enunciado o "unidad de comunicación discursiva". Para Bajtín el enunciado en el proceso de la alternancia de los hablantes tiene tres momentos "1. El sentido del objeto del enunciado agotado, 2. El enunciado se determina por la intencionalidad discursiva o la voluntad discursiva del hablante, [y] 3. El enunciado posee formas típicas, genéricas y estructurales de conclusión" (Bajtín, 1985:262,266). Los adjetivos que describen caracteres o situaciones sociales son los que agotan y concluyen el sentido de las narraciones orales en forma contundente influyendo en forma determinante en el proceso de la comunicación oral al interior de los grupos.

Muchos de los cuentos pro-cura o los que hemos denominado cuentos con sentido colonial provienen de familias de curas. El autor ha podido constatar cómo un familiar de un cura nos contó el primer relato del último cuadro donde el cura con artimañas viola a la mujer campesina. Pero además de este cuento, este familiar de curas, contó otro relato donde el cura viola a una mujer campesina en el confesionario humillándola y mofándose. Estas dos historias no se escuchaban en el pueblo y en las comunidades, con toda certeza venían de la familia de sacerdotes católicos del pueblo que usarían los relatos en sus tertulias familiares.

Encontrar la misma historia narrativa -una campesina violada por un cura- en Cochabamba y en el Sur de Potosí ya no es ninguna casualidad ⁴⁹. Es muy

⁴⁹ La historia de la criadita que hace el amor con saliva con el sacristán, que en nuestros materiales aparecen consumidos en Cochabamba, también es consumido en Potosí.

cierto que el consumo de estos cuentos con historias narrativas de significación colonial tenían un consumo social porque circulaban en el interior de los sujetos que los creaban, vale decir que entre familias de curas compartían sus narraciones. De igual forma muchos relatos orales de origen comunal, como es el caso de la viejita que elimina al degollador que se encuentra en el Norte y Sur de Potosí, también circulaban en varias comunidades compartiendo el uso y el consumo social de los sentidos creados por los sujetos comunales.

Todas las historias narrativas sólo pueden tener valor, sentido y significación cuando son compartidas por los miembros de un grupo social. Es precisamente el consumo y uso social lo que da valor y sentido a una obra narrativa.

Ahora bien, un relato oral cuyo sentido social viene de los grupos opuestos no puede ser consumido o usado socialmente por el grupo social opuesto. A eso es lo que llamamos consumo social. Las comunidades no pueden consumir y compartir socialmente los relatos donde la historia narrativa contiene o una derrota o una denigración de los personajes comunales. De igual manera los grupos sociales hispano criollos no pueden consumir historias narrativas donde se relata la muerte o la denigración de curas y degolladores. Indudablemente la historia narrativa molesta, por tanto no se consume, se rechaza y luego se contesta con otra narración.

Entonces un grupo social consume las historias narrativas otorgándolos valor y sentido ideológico que tienen significación sólo para el grupo. En este sentido el consumo social es ideológico porque las actitudes de los miembros del grupo son homogéneos en el acto del consumo ideológico. Las reacciones sociales del consumo ideológico generalmente se expresan en la risa y el goce cuando el personaje propio triunfa o denigra al personaje que representa al grupo contrario.

Entonces, las historias narrativas que provienen del otro grupo no se pueden consumir porque, primero, la misma historia narrativa relatada en medio del otro grupo pierde valor y sentido. Y segundo el consumo de la historia narrativa ajena podría hacer daño en el propio grupo porque es una historia

agresiva.

Pero para la misma elaboración de la historia narrativa es necesario que el grupo esté enterado de las historias narrativas que maneja el otro grupo. Porque de lo contrario no habría dinámica en la producción de sentidos. En las haciendas y sobre todo en las casas de los curas con certeza es que los pongos y mitanis más allegados a los patrones y sacerdotes eran los que informaban de las historias narrativas que se manejaban en la comunidad. De la misma forma estos mismos personajes eran los que informaban de las historias que se manejaban en las haciendas y casas de curas. Desde este punto de vista es que las historias narrativas tienen un doble objetivo. Primero sirven para el consumo social del propio grupo y segundo, sirven para contestar al discurso narrativo que maneja el grupo opositor.

Visto así la producción y el consumo de las historias narrativas, la subjetividad social de los grupos está inmersa en un proceso de constante dinámica, convirtiéndose en nuestro caso en un diálogo social sordo e indirecto, pero diálogo al fin.

Concluyendo la cuarta hipótesis, podemos decir que las historias narrativas de triunfos para sí y de derrotas para el grupo opositor, se explican como una actitud de respuesta ideológica a las narraciones que crea el "otro". Es la dialéctica de dos voluntades e intencionalidades ideológicas la que lleva a cada sujeto narrador a configurar una historia narrativa donde los personajes propios triunfan en respuesta a la derrota configurada en la historia narrativa del otro.

6. CONTINUIDAD, RECREACION Y CONCIENCIA HISTORICA EN LAS NARRACIONES DEL DEGOLLADOR: DE LA CONCIENCIA ANTIHISPANA, A LA CONCIENCIA ANTICRIOLLA HASTA LA CONCIENCIA ANTIGRINGA.

La quinta hipótesis desarrolla el hecho de que las narraciones del degollador, como síntesis de la cosmovisión y la concepción de la vida de los originarios, ha evolucionado desde la posición en contra de los degolladores

chullpas hasta sus formas de significación en contra de los degolladores hispanos y que por último se ha adaptado a la necesidad de responder a las agresiones del mundo blanco. Esta es una de las muestras más fehacientes de que los originarios quechuas y otros han evolucionado ideológicamente con sus propios presupuestos mentales y culturales y que todavía no han integrado por completo el discurso del nacionalismo boliviano como propuesta de cohesión nacional y que su accionar político en los momentos de mayor crisis social sigue la guía de sus propios mecanismos ideológicos.

La identificación del degollador con los españoles es descrita así:

"Llik'ichiri kananpaj español, y chaymanta españolqa yachachillantaj suwata. Entonces paykunaqa llojsimusqanku kinsa p'unchay kinsa tuta suwa kanankupaj, chay mana allin llank'aj runasta kachamusqanku uj yaku patanta jamurqanku ninqa a". (Para que exista degollador [vino] el español, y después el español enseñó al ladrón. Entonces dice que ellos habían venido tres días y tres noches para que sean ladrones, a hombres que no trabajaban bien, habían mandado por encima del agua dice que habían venido pues). (Tradición Oral de Okurí:28).

"Prefectoña yasta carajo, bajo la españoles, pero españolesllataj llik'ichiripis, españolesllataj ari karqa". (Ya era el prefecto bajo los españoles, pero los mismos españoles eran los degolladores, los mismos españoles eran pues). (Tradición Oral de Okurí:22).

Los españoles que vinieron en barco por encima del agua son los degolladores del primer tiempo, tal como se afirmó en el período del Taki Onqoy. Son los degolladores que aparecen después del tiempo sin degolladores que fue el tiempo del Inca. La identificación de los españoles con el degollador y el ladrón sigue por otro lado las características morales de los discursos originarios que valoran en estos términos a los agresores hispanos.

La conciencia histórica en la narración oral del degollador se muestra cuando la mentalidad de los originarios realiza una cronología de la historia en

función de la existencia del degollador:

"Llik'ichiri chinkarin uj suwataj rikhurimurqa, chay suwaj khepantaj rikhurimun Reforma de Agraria carajo yaasta latifundios tukuy ima chinkarin". (Después que han desaparecido los degolladores aparecieron los ladrones, después de los ladrones ha aparecido la Reforma Agraria yasta latifundios y todo ha desaparecido). (Tradición Oral de Okurí:28).

"Antes tiempo todo Llik'ichiri, segundo tiempo suwas, tercer tiempo partido de políticos". (En los tiempos antiguos todo degolladores, en el segundo tiempo los ladrones, y en el tercer tiempo los partidos políticos). (Tradición Oral de Okurí:25).

Ya en la época después de la Reforma Agraria, luego que el voto universal tiene vigencia nacional y los partidos políticos caminan haciendo proselitismo político por el campo, esta actitud es vista como la "compra de hombres" y esto hace que se reaccione bajo mecanismos ideológicos propios:

"Entonces carajo imata ruwasunman, por Llik'ichiri apaykuna carajo partido politicostaqa nillaykutaj ari". (Entonces que podemos hacer, de degolladores les meteremos a los partidos políticos hemos dicho también pues). (Tradición Oral de Okurí:25).

La identificación del primer tiempo de los degolladores españoles es muy clara y corresponde a la Colonia Española. El segundo tiempo que está ligado a los ladrones también está resemantizada bajo los mismos mecanismos del degollador:

"Entonces kunanqa chay suwaqa imata ruwasqa, bueno llawarllatataj orqosqa, suwaqa llawarllatataj orqosqa". (Entonces qué había hecho el ladrón, bueno sangre también había sacado, el ladrón sangre también había sacado). (Tradición Oral de Okurí:19).

Pero los ladrones son enviados por una triple alianza entre los curas, los patrones, y el gobierno:

"Patronesllataj kachaykusqa nin a, tatacuraspiwan patronespiwan ujchaykuj kanku nin a. Patronestataj ma wanchijchu kanku nin, imaynamantataj runasllata wanchin nij kanku nin a. Patroneswan gobernopiwancha ujchaykukunku a". (Los mismos patrones dice que habían enviado, los curas y los patrones dice que se unían pues. A los patrones dice que no les mataban, porque a los hombres de la comunidad nomás maten dice que decían pues. Los patrones con el gobierno se juntarían pues). (Tradición Oral de Okurí:28).

Los ladrones aliados de los patrones, en un período donde los ladrones sólo matan y sacan grasa a los comunarios y no así a los patrones se refiere a ese largo período de la contribución indígenal -que fue el sustento del estado boliviano los primeros 50 años de la república- y luego al dañoso período de la exvinculación de tierras que despojó a los comunarios de sus propiedades comunales ⁵⁰. Este período de los ladrones dura, según las afirmaciones de los mismos comunarios, hasta el tiempo de la Reforma Agraria, tiempo que también se muestra como la época de los nuevos degolladores políticos que compran las conciencias.

La conciencia antigringa o antiimperialista se presenta bajo los mismos mecanismos de la ideología del degollador, pero en una versión mucho más actualizada y dinámica:

"Yasta carajo entonces yuraj runas yaykumusan ninku ari, gobierno jina trankachun carajo chay yuraj runasta. Mana ñoqayku munaykuchu uj paismanta yaykumunanta niyku a. Si caso contrario carajo, vamos a Llik'ichiri y vamos a matar carajo nirqayku ari". (Entonces gringos están entrando han dicho pues, como gobierno que no deje entrar a esos gringos. Nosotros no queremos que entren de otro país hemos dicho. De lo contrario vamos a matar al degollador hemos dicho.) (Tradición Oral de Okurí:24).

"Bueno iskay jovencitusta ñak'asqa jaqay Tomaykuri mayupi chay na,

⁵⁰ - Klein sostiene que 'Así, el periodo que va de 1880 a 1930 vivió la segunda gran época dorada de la hacienda. Mientras que las comunidades en 1880 todavía retenían la mitad de la tierra y alrededor de la mitad de la población rural, en 1930 habían quedado reducidas a menos de un tercio en ambos rubros'. Herbert S. Klein. 'Historia general de Bolivia'. La Paz. Juventud. 1987. p. 192.

gringos". (Bueno, a dos jovencitos habían degollado esos gringos en el río de Tomaykurí). (Tradición Oral de Okurí:44).

" Entonces ellos siempre decían esos rubios así altotes esos gringos estos son los llik'ichiris y querían agarrarles nomás pues". (Tradición Oral de Okurí:38).

Los gringos llamados también ahora "hombres blancos" o "yuraj runas" han pasado a constituir los degolladores actuales. Su accionar es idéntico al de los degolladores de la colonia, matan a la gente para sacarles la grasa. Esta forma de reacción ideológica está resignificando las agresiones externas de los países capitalistas centrales o los países "imperialistas".

Una breve interpretación de las posiciones ideológicas de los comunarios quechuas sobre los distintos períodos históricos en los que fueron agredidos la podemos resumir en el colonialismo hispano, el colonialismo interno republicano, el nacionalismo expresado en la conducta política de los partidos y el imperialismo de los blancos. La imagen del degollador significa la muerte ontológica por la agresión de sujetos foráneos que quitan al ser andino lo esencial de su ser nacional: La Sangre o el Untu que es la energía vital, el componente esencial que otorga el equilibrio de la vida en el Cosmos. El personaje del degollador identificado con los distintos sujetos históricos correspondientes a cada periodo de la Historia es una forma de resemantizar la imagen del degollador de manera simbólica. Los agresores económicos, religiosos o políticos son degolladores porque no permiten la "vida" bajo la propia identidad y los propios estatutos de los comunarios, de ahí que todas las agresiones externas sean consideradas como acciones que provocan la muerte bajo la concepción religiosa de la vida que es la concepción más profunda y esencial.

Las razones por las que los originarios quechuas todavía recrean su concepción sobre la historia en sus propios estatutos ideológicos, vale decir en su concepción nacional sobre la vida, es porque aún no ha habido un periodo histórico en el que hayan podido superar las formas que se consideran de bienestar y libertad. Estas formas de vida, de libertad y bienestar están

relacionadas con el periodo incaico, por esta razón se sostiene que en dicha época no existían los degolladores y sólo caminaba el Inca como padre y protector. En cambio los demás períodos históricos ya sean el de la Colonia, la República y el actual periodo del nacionalismo que permite el ingreso de los gringos⁵¹ son vistos como tiempos de agresión de los degolladores que intentan terminar con la vida de las comunidades.

Para concluir la quinta hipótesis debemos afirmar que la utilización de la conciencia contra los degolladores como una forma de conciencia histórica propia se debe al rechazo de los distintos proyectos políticos ejecutados por el colonialismo hispano criollo. La constante de la conciencia antidegolladora en la propia historicidad de los originarios quechuas es una valoración definitiva del colonialismo hispano, del colonialismo interno y del nacionalismo como proyectos negativos para los comunarios quechuas.

7. LA RESEMANTIZACION DE LOS SIGNIFICADOS DEL DEGOLLADOR ANDINO.

El proceso en la producción del significado del degollador tiene una larga trayectoria en el mundo andino. Es el mismo proceso de producción y reproducción de las significaciones dentro del proceso histórico que se ha dado lugar en los Andes el que marca con mayor claridad el perfil significacional del degollador. La hipótesis del presente acápite sostiene que el significado precolonial del degollador es resignificado y actualizado para responder ideológicamente a los sujetos del colonialismo hispano.

Desde este punto de vista, en su historia, todos los pueblos necesitan para vivir darle sentido y actualizar constantemente a su entorno físico y social⁵².

51

• Los originarios del Norte de Potosí identifican igual a un gringo voluntario de la cooperación internacional o de otra condición porque a raíz de las movilizaciones campesinas, estos atraparon a unos gringos y les propinaron una golpiza: 'Después les hicimos largar y han explicado como también de aquí habían en el Instituto [IPTK] esa vez hartos, hartos extranjeros de Bélgica, de Holanda, de Suecia'. "Tradición Oral de Okuri". p. 39. Sobre estos mismos hechos acaecidos entre fines de 1982 hasta Mayo de 1983 Federico Agulló sostiene que el IPTK y Okuri fueron el foco de la expansión de un fenómeno de movilización masiva. Federico Agulló. 'El Llik'ichiri: un signo de autodefensa cultural'. Sucre. s.e. 1983.

1. El acto de dar sentido o **semantizar** que utilizamos también se parece mucho a la comprensión que tiene **Agnes Heller** al hecho de dar sentido: 'Dar sentido a algo equivale a insertar los fenómenos, experiencias y demás en nuestro mundo, transformar en conocido lo desconocido, en explicable lo inexplicable y reforzar o alterar el mundo mediante acciones significativas de diferente naturaleza'. **Agnes Heller**. 'Teoría de la Historia: La Historicidad'. En: Linterna diurna. Presencia. 26 de Abril de 1992. p. 14-15.

Pero en el mundo andino es la historia el componente fundamental que da el sentido central al accionar de los distintos grupos sociales. La experiencia histórica guardada en la memoria es la que ubica a los grupos frente a sus contendientes históricos.

Es aún difícil establecer los perfiles sociales y culturales de los sujetos precoloniales de la historia en los Andes. Una de las referencias más importantes es la Arqueología con la Cronología Absoluta de los Horizontes y los Períodos aceptados por la gran mayoría de los arqueólogos e historiadores. En estas periodizaciones los horizontes son básicamente procesos de expansión cultural y religiosa y de unificación política. En cambio los períodos se comprenden como procesos de diferenciación y autonomización de los pueblos en donde se dan procesos culturales de construcción de las propias identidades. Este proceso, llevado a una metáfora, podría ser comprendido mejor imaginando como una dinámica de oleadas o inundaciones culturales que corresponden a procesos de expansión (horizontes) seguidos de períodos de estancamientos o procesos diástole de la dinámica social y cultural (períodos). Esta periodización ha sido en gran medida elaborada a partir de las "diferencias y cambios en los estilos cerámicos" (Lumbreras, 1981:23). Una estructura tempoespacial que describa la dinámica histórica y social en los Andes bolivianos podemos encontrarla en Roger Ravines (Ravines, 1982:223), autor que para el altiplano boliviano ubica a Chiripa en el Horizonte Temprano, a este horizonte le siguen las culturas de Qeya en el altiplano y Yampará I en el sur de Bolivia. Luego le sigue cronológicamente el Horizonte Medio donde se ubica Tiwanaku como una expansión panandina. Luego de la crisis y disolución de Tiwanaku le siguen en el tiempo los reinos collas del lago y el pueblo Chicha como los referentes culturales más notorios. Luego es bien conocida la historia del Tawantinsuyu como el Horizonte Tardío que unifica los Andes en un proceso de expansión superando los límites de la unificación Tiwanaku Pukina.

7.1. EL DEGOLLADOR EN TIWANAKU.

El proceso de expansión nacional y cultural que más nos interesa para ubicar la primera aparición del degollador andino es el Horizonte Medio u

Horizonte Tiwanaku. Luis G. Lumbreras al estudiar el proceso de formación de los pueblos andinos contraponen paralelamente el Horizonte Tiwanaku con el Horizonte Chavín que abarca la sierra y la costa peruana. Según este autor la zona del lago Titicaca y la zona del Cusco estarían comprendidas en un sólo proceso, donde el grupo del norte o Cusco abarca las expresiones de Marcavalle, Pikikallipata y Qaluyo, la parte sur del proceso abarca a Chiripa y Wankarani. El proceso de formación cerca a los 500 A.O llevó en el norte a la erección del centro urbano ceremonial de PUKARA, donde se habría logrado, "...regular la mayor generación de excedente, a través de la alienación de la fuerza de trabajo mediante el aparato religioso del estado naciente, que visto así puede ser calificado como 'teocrático'" (Lumbreras, 1981:189). Pero Pukara es sólo una parte del proceso de formación del Horizonte Tiwanaku porque al sur Chiripa y Wankarani:

"Desembocan, conjuntamente, en la formación de un proceso urbano que da origen a Tiwanaku, el inmenso centro ceremonial del altiplano, que siglos más tarde se convirtió en el núcleo hegemónico de un poderoso estado con influencia sobre una inmensa área". (Lumbreras, 1981:203).

Es en el horizonte Tiwanaku que podemos reconocer por primera vez la aparición del "degollador" Pishtaku o Ñaq'aq de Pucará 200 A.O (Lumbreras, 1981:197). En el libro mencionado de Lumbreras se presenta la efigie del degollador portando el tumi o instrumento de la degollación. Si aceptamos que Pukara y Tiwanaku fueron dos componentes de un sólo proceso debemos aceptar que las distintas versiones andinas del degollador como ser Khari Khari, kharisiri, Llik'ichiri, Pishtaku y Ñaq'aq son variantes nacionales y dialectales de un mismo sujeto cuya imagen se diseminó con el Horizonte Medio vale decir con la expansión Tiwanaku Pukina. El dato que nos otorga la Arqueología sobre el degollador tiene su correlato de verificación en la Tradición Oral de Okurí. El narrador Alberto Layme Mamani de la comunidad de Takankachi, cuando se le preguntó, "Pistaj Llik'ichiris karqanku unayri? (Quiénes serían los degolladores antes no?), respondió sin dubitaciones, "Chullpas karqanku nin", (Dice que eran los Chullpas). Esta afirmación categórica se verifica con mayor claridad por dos afirmaciones más de los originarios quechuas del Norte de Potosí. Don Alejandro Molle cuando recuerda los hechos de la aparición del Llik'ichiri en 1971 y

afirma:

"Entonces uj locatario nisqa sajra sutin y, Filiberto sutinga chay runajtaqa, ñoqaykutaj sutichayku locatario nispa. Chayqa Chullpa runasman kutisqa karga. Achaymanta ujtaqa suticharqayku a Llik'ichiritaqa". (Entonces por mal nombre se llama locatario, pero su nombre verdadero es Filiberto de ese hombre. Ese hombre era identificado con los hombres chullpas. De ahí le hemos nombrado como Llik'ichiri). (Tradición Oral de Okurí:24).

Esta afirmación apoyada también por otras afirmaciones que sostienen que la gente de Challapata y de la región de La Paz todos son llik'ichiris ⁵³ podría estar relacionada al hecho de que los chullpas o sus descendientes actuales los Chipayas se ubicaron y todavía se ubican en esa región.

La diseminación de la imagen del degollador en el Horizonte Medio o sea por la expansión Tiwanaku es la matriz significacional más importante que encontramos para explicar el origen del personaje, la imagen y la significación del degollador. Es la dinámica expansiva de los horizontes culturales ligados a la expansión de la ideología religiosa como núcleo de las significaciones sociales lo que nos permite hablar de horizontes de significación en el mundo andino diferenciados de los períodos de significación. Esta doble dinámica de expansión y retracción de las Significaciones, del sístole y el diástole en la circulación de los sentidos es para nosotros el generador de los significados sociales en el mundo andino. Como instrumentos teóricos la expansión y la retracción significacional se refieren a dos momentos históricos distintos y dos procesos significacionales también distintos. La expansión a la inundación unificadora de la identidad y la retracción al retorno y al estancamiento simbiotizado de la identidad de pueblos aislados entre sí.

El hecho de que Tiwanaku haya sido un horizonte panandino de carácter teocrático y que llevó consigo la diseminación de los dioses tiwanacotas a lo largo de la geografía andina nos da muchas probabilidades para hablar de

⁵³ Juan Rivas Tumiri al narrar su testimonio de haber sido extraído su grasa en La Paz sostiene, 'Pero chay ladosqa entero kasan llik'ichiris a'. (Pero de esos lados todos son degolladores pues). (Tradición Oral de Okurí, p. 15).

horizontes de significación religiosa como el germen significacional más importante. En este sentido la simbología religiosa del panteón y los dioses de Tiwanaku que se iban diseminando fue una de las primeras formaciones unificadoras del componente religioso de la identidad en el mundo andino.

Pero las significaciones entre pueblos que comportan una cultura originaria de ninguna manera es unilateral, o sea que no pueden existir horizontes de influencia religiosa y cultural sobre pueblos que no comporten su propia identidad, o sea pueblos de "tabla rasa". En el peor de los casos la imposición más vertical de la cultura provocará la reacción y la resistencia para preservar la identidad de los pueblos sometidos como es el caso de los pueblos andinos. Desde este punto de vista, en una dinámica doble, de conquistas con expansiones por un lado y de resistencias y retracciones con autonomización por otro lado, no puede ocurrir otra cosa que una influencia recíproca de significaciones. Los pueblos sometidos habrán integrado nuevas significaciones del pueblo opresor, pero también el pueblo opresor habrá integrado los elementos nuevos, útiles y necesarios para el desarrollo de su propia identidad cultural y por supuesto de su desarrollo material.

Esto que podemos denominar significaciones nacionales recíprocas es lo que parece haber acaecido a lo largo de la evolución histórica en los Andes, donde al margen de las influencias mutuas existe la intención de las diferenciaciones de los sujetos andinos.

Este principio de carácter metodológico, a la hora de identificar los sujetos culturales y nacionales creadores de significaciones nos lleva a reflexionar sobre el origen idiomático del término Kharisiri y Llik'ichiri. El primer dato que nos otorgan las comunidades del Norte de Potosí, quienes afirman que los llik'ichiris antes eran los chullpas, está relacionando al degollador con personajes que muy probablemente hayan sido "Sacerdotes" de esa "Teocracia" de la expansión chullpa. Uno de los problemas con el que tropezamos ahora para identificar el término del degollador con su respectivo horizonte idiomático es la pregunta de si Tiwanaku expandió el Aymara o el Pukina que es el idioma de los actuales chipayas descendientes de los Chullpas. Para ser coherentes con la identificación de los degolladores preincaicos con los chullpas creemos que es

correcta la afirmación de Waldemar Espinoza, quien sostiene que el Horizonte Medio, vale decir Tiwanaku fue un hecho protagonizado por los Pukinas:

"En las postrimerías de la mencionada centuria (XII), el estado de habla puquina, denominado más comúnmente Tihuanaco, fue asaltado e invadido por inmensas oleadas humanas procedentes del sur (de Tucumán y Coquimbo), en forma tan repentina e impetuosa que no le dejaron tiempo para armar la resistencia. Tales invasores, a todas luces, no eran otros que los aymaras". (Espinoza Soriano, 1987:37).

Un dato en la propia voz de los comunarios de Tihuanacu confirma las anteriores aseveraciones de que en Tihuanacu se hablaba el Puquina. El autor del presente trabajo cuando preguntó en una exposición qué idioma hablaban los tihuanacus un comunario respondió diciendo que "según los abuelos los tihuanacus no hablaban ni el quechua ni el aymara sino que hablaban un idioma que se parece al lenguaje de las aves del lago" ^m.

La identificación que hacen los originarios del Norte de Potosí del degollador preincaico con los chullpas, sumado al dato arqueológico de Lumbreras que liga el degollador al Horizonte Tiwanaku, y a las afirmaciones de Waldemar Espinoza quien sostiene que el Horizonte Tiwanaku fue una expansión Pukina nos permiten afirmar que la imagen y el personaje del Llik'ichiri pertenece al Horizonte Pukina Tiwanaku. Entonces no podemos hacer una afirmación absoluta de que los términos de Llik'ichiri y Kharisiri pertenezcan al idioma Pukina o Aymara mientras no exista un estudio comparativo serio entre el idioma Pukina de los chullpas y el idioma que probablemente trajeron esos "invasores" aymaras de los que nos habla Waldemar Espinoza y que actualmente se habla en la mayoría de las comunidades aymaras. El tema de la pertenencia a uno u otro idioma nos lleva también a plantearnos más en serio el problema de definir si Tiwanaku fue, como parece, un horizonte pukina y no así un horizonte aymara como se ha venido sosteniendo en algunas tendencias académicas e ideológicas ⁵⁵. Este problema

⁵⁴ . Seminario preparatorio del Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos EMER. Tihuanacu. 22 de Marzo. 1992.

⁵⁵ . Uno de estos autores, entre otros varios, que habla de que en Tihuanacu, matriz del Cuzco, se hablaba el aymara es José Huidobro Bellido quien dice... la palabra Antakaka -que es eminentemente **altiplánica**- prueba más para acumular datos en pro del idioma matriz del Cuzco: el **aymara**". José Huidobro Bellido. 'Tiwanaku y los orígenes del Cuzco'. La Paz. **Gramma** Impresión. 1993. p. 53.

también podría conducirnos a esclarecer cuáles eran "las provincias puquina" de las que nos habla Waldemar Espinoza y de qué forma mantuvieron o integraron en alguna medida el idioma de los aymaras. Porque hasta ahora existen autores que nos muestran al mundo aymara como una unidad lingüística homogénea y sin ningún análisis que nos remita a los procesos de formación histórica del idioma aymara o sus variantes dialectales que siempre remiten a diferencias de carácter nacional y cultural.

La duda sobre que los términos del degollador no son aymaras se ahonda más cuando en el diccionario de Ludovico Bertonio no se encuentra ni el término del Llik'ichiri ni el término del kharisiri o Khari Khari bajo ningún tipo de entrada ⁵⁶ porque es bien conocido que en la región donde se realizaron dichos estudios "...se instauró y consolidó el reino aymarahablante de Lupaqa (Chucuito - Juli - Copacabana). (Espinoza Soriano, 1987:38).

7.2. EL DEGOLLADOR EN EL INCARIO.

Es bien conocida la tesis de que el Incario fue en gran medida una Teocracia que utilizaba la religión como un mecanismo de "Cohesión social y nacional" .

En este sentido son muy conocidas las ofrendas de una diversidad de animales, niños y de hombres a los dioses del Tahuantinsuyu e incluso a los dioses de las huacas regionales dentro del principio de reciprocidad entre los dioses y hombres. Por estos hechos, la práctica de la degollación continuó siendo una actitud muy utilizada para realizar las ofrendas vitales de sangre y untu a las huacas metropolitanas-y regionales.

La oferta de sacrificios de niños "sin mancha" al padre sol que nos

⁵⁶ . P. Ludovico Bertonio, "Vocabulario de la lengua aymara". Cochabamba. CERES, 1984. Una de las razones que también podría explicar la razón por la que Ludovico Bertonio no consigna en su diccionario los distintos términos para el Degollador es el temor de los originarios ante un sacerdote cuya orden dirigía el proceso de extirpación de idolatrías, el temor de los originarios todavía se expresa aún ahora y debió ser mucho peor en los alrededores de 1600, que era el período de mayor actividad extirpadora.

⁵⁷ . Pierre Duviois. "La Capacocha". En: ALPANCHIS. vol. IX. Casco 1976. p. 11-57.

describe Poma de Ayala fue una práctica muy utilizada por el Inca:

" Y para ello hazia juntar quinientos niños de todo el rreino y sacrificaua en el templo de Curicancha, que todas las paredes alto y bajo estaua uarnecido de oro finicimo y en lo alto del techo estaua". (Poma de Ayala, 1988:236).

El sacrificio de niños fue sólo una forma que adoptaba la ofrenda de seres humanos, en la otra forma de oferta a los dioses que consistía en el sacrificio de hombres con pleno razonamiento, éstos, en la mayoría de los casos estaban convencidos de que después de su muerte se convertirían en "Mallqui sagrados" ⁵⁸ y adquirirían poder como los mallquis de sus antepasados que eran verdaderas huacas. En este último caso el autoconvencimiento de la oferta humana hacía del acto de la degollación un principio de vida muy parecido a la oferta de la sangre en el Tinku. Esta fe religiosa en la entrega a los dioses de ninguna manera podría haber sido visto como un acto cruel y como el principio de la muerte, por tanto el acto de la degollación tampoco podía haberse considerado como la actitud típica de la desollación y del terror de los degolladores extranjeros.

En una sociedad donde unos pueblos eran integrados por la violencia y otros pueblos se integraban en forma voluntaria por medio de alianzas con el Estado central del incario es muy posible que los pueblos sometidos hayan podido considerar los sacrificios de sus connacionales por el Inca como una forma de degollación que los llevaba a la muerte. La descripción que encontró Ortiz Rescaniere podría ser una muestra que identifique al degollador en los tiempos del Inca, dicha descripción que se encontró en la zona de Huaylas en la región de Lima nos dice que:

"Los nak'aq se visten de negro con ropas de cuero, a veces tienen ponchos de vicuña. Les gustan los más gorditos". (Ortiz Rescaniere, 1973:165).

Los ponchos de vicuña son un indicador de que la imagen del degollador no

⁵⁸ . Al respecto véase Pierre Duvóls. "La Capacocha". En: ALLPANCHIS, Vol. IX. Cusco. I.P.A. 1976. p. 11-57.

pertenece a la imagen de los sacerdotes católicos, esta vestimenta podría llevarnos a sugerir que esta prenda de vestir responde de alguna manera a las vestimentas sagradas de los sacerdotes andinos quienes llevan prendas de alpaca y vicuña.

En el caso del Norte de Potosí los comunarios consideran que el Llik'ichiri no existía en el Incario⁵⁹, tiempo donde según ellos sólo "se caminaba el Inca", en este caso la identificación de los llik'ichiris con los españoles, los curas o los gringos es una actitud generalizada que nos indica que la sociedad que mayor agresión ha cometido contra los originarios es la sociedad colonial y no la sociedad incaica que más bien se la ve como una época de protección y bienestar.

La resemantización⁶⁰ de la imagen del degollador por los comunarios quechuas de Tarata y del Norte de Potosí, proceso en que el Degollador Chullpa aparece completamente modificado en la imagen del Degollador Hispano o extranjero nos lleva a la afirmación de que el concepto del degollador se utiliza como un mecanismo de identificación de los agresores que impulsan a la comunidad para ocasionar la muerte desde distintos frentes de agresión ya sean de carácter religioso o económico. En este mismo proceso de resignificación la memoria colectiva de los comunarios quechuas evita mostrarnos a la sociedad incaica como una sociedad agresora y, todo lo contrario, nos la muestra como una sociedad benefactora. Desde este punto de vista en el núcleo de este largo proceso de la resemantización y recreación de la imagen del degollador siempre se ubica el accionar de un sujeto de la historia -amigo o enemigo- siendo entonces el acontecer histórico el espacio donde se actualizan los significados que comportan las comunidades en un determinado momento histórico.

En este proceso de resignificación muchos de los elementos y las actitudes que caracterizaban a los degolladores preincaicos se los transporta y se las integra en la imagen del Degollador Católico. Entre los elementos centrales de este transporte significacional podemos mencionar el acto de la degollación y la

⁵⁹ Sobre este asunto un comunario dice: 'Inca abilu **kasajtinqa ma llik'ichiri** kargachu ninqa a'. (Cuando existía el Inca abuelo dice que no habla degollador). 'Tradición Oral de Okuri', p. 28.

⁶⁰ Continuamos utilizando el término de **resemantización** para referirnos al proceso de **reelaboración** y recreación de los 'sentidos' y las 'significaciones'.

extracción de la Grasa y el Untu como un hecho de muerte, que es además la característica esencial. También en esta línea de la transportación de los elementos del degollador andino a la imagen del degollador católico podemos mencionar los "rezos al revés" que son una actitud de los yatiris para causar la "kutición" o devolución de la maldición. También se transportan elementos como el "tumi" o "cuchillo ceremonial" convirtiéndose en manos del degollador católico en machete de acero, guadaña o cuchillo grande. Por último podemos mencionar la forma de embriagar o debilitar a la víctima con el soplo de un "hueso de hombre" que también se transporta de los degolladores andinos al degollador hispano. Entre los elementos y las actitudes típicas de los sacerdotes católicos están su vestimenta de curas ya sean franciscanos, dominicos o jesuitas y la identificación personal de que "los padres son degolladores" y viven en las "iglesias". En la actualidad el sentido dominante en la personalidad del degollador es la imagen del sacerdote católico que extrae la grasa para luego elaborar velas, pan benitos, óleos y hostia. Desde este punto de vista podemos afirmar que en la significación actual del Llik'ichiri la esencia semántica es la del sacerdote católico pero que conlleva algunos elementos de la anterior imagen del degollador andino. La identificación del degollador con el sacerdote católico se funda en la intención ideológica de señalar a un sujeto cuyas formas de agresión se consideran todavía válidas para prevenir de posibles ataques a los miembros de la comunidad.

Considerada así la resemantización del Degollador Tihuanacota-incaico en el período del colonialismo, ésta como proceso tiene dos componentes. Una traslación de los elementos significacionales más típicos y negativos del degollador precolonial -extracción de grasa y sangre y el cuchillo ceremonial- al degollador católico. Por otra parte la resignificación contiene una caracterización o tipificación del nuevo degollador en base a sus elementos de identidad centrales como son la sotana y los templos católicos.

7.3. LA MEMORIA COLECTIVA COMO RECEPTORA Y GENERADORA DE SIGNIFICADOS.

El proceso mediante el cual los significados se insertan a la memoria

colectiva se basa indudablemente en los hechos históricos producto de las contradicciones de la sociedad. En gran medida este proceso ocurre tal como sostiene Maurice Halbwachs:

"Cada personaje y cada hecho histórico, desde el momento en que penetran en esta memoria, se trasponen allí en una enseñanza, en una noción, en un símbolo; reciben un sentido y pasan a constituir un elemento del sistema de ideas de la sociedad". (Halbwachs, 1982:184).

Evidentemente la memoria colectiva de los pueblos originarios es el espacio y el lugar donde se generan los cambios de las significaciones sociales. En un mundo donde los hechos de la historia se inscriben y se transmiten a través de la Tradición Oral, la memoria es el centro de los procesos de significación y resemantización, entendida la primera como una actitud de creación de nuevos significados y la segunda como una actitud de modificación de los significados asimilados en el pasado para ponerlos al servicio de las necesidades ideológicas del presente ⁶¹

Por eso es que el soporte fundamental para la preservación y la reproducción de la narración oral en el mundo andino es la memoria histórica colectiva. Este componente de la tradición oral se equipara con el libro como el soporte documental de las ideas del texto literario y del texto en general, analizados por la lingüística.

Hablando en términos comunicacionales el emisor sería en este caso la comunidad a través de los narradores específicos, el llamado receptor o destinatario de los mensajes de la tradición oral es o la misma comunidad que requiere nutrirse de experiencias diversas de contestación y resistencia que necesitan transmitirse para la cohesión social de una comunidad que intenta defenderse colectivamente, o la comunidad social que representa al "otro". Los

⁶¹ Es lo que la Sociología del Conocimiento denomina "cambio de contexto funcional sociológico" que provoca los cambios en las significaciones: "Por consiguiente, como ya dijimos, un cambio de contexto funcional social significa también un cambio de significado, y si bien es cierto que los estratos diferentes comprometidos en un proceso cultural viven de los mismos "gérmenes de ideas" (he ahí la razón por la cual es en general posible entenderse), el carácter impredecible y creador del proceso global, procuran nuevas, impredecibles, surgidas de la sociología del conocimiento". Kurt Lenk. "El concepto de ideología". Buenos Aires. Amorrortu. 1982. p. 216-225.

medios de comunicación en este caso serían el lenguaje y la tradición orales ligados indisolublemente para su comunicación a los actos o reuniones sociales familiares o comunitarios ya sean estos tertulias familiares, trabajos colectivos, velorios o los encuentros en viajes interregionales. La memoria colectiva que funciona a través de los narradores comunales se compara al "archivo" o "documento" que contiene la información básica para su posterior transmisión. En este sentido la transmisión de las narraciones orales es un hecho esencialmente comunicativo y de contenido social y pedagógico-formativo, la transmisión de los cuentos y las historias orales tienen una compleja estructura social, comunicativa y educativa.

La forma social de la transmisión de la Tradición Oral en el mundo andino de padres a hijos es un hecho eminentemente educativo y formativo porque no sólo se transmiten sentidos, ideas, valores y significaciones sino que a través de este acto de comunicación, se forma la conducta de los niños y jóvenes con el propósito de reproducir en ellos no sólo actitudes de resistencia, sino la cultura y la propia espiritualidad de las comunidades.

Los cambios de los sujetos sociales -generacionales o de grupo- obligan a cambios en los contenidos de la Tradición Oral, pero al mismo tiempo las experiencias individuales y los estilos personales de los narradores que tengan una significación válida, serán adoptadas por toda la comunidad haciendo del mecanismo de retroalimentación un mecanismo de innovación semántica y no un simple hecho de repetición.

De esta manera las posibilidades de manipulación externa a la comunicación de las narraciones orales, cuyo sentido social radica en su comunicabilidad comunitaria, son menos posibles de realizarse. Por eso la Tradición Oral es un mecanismo de comunicación cuyo sentido esencial sólo sirve a la comunidad como un sujeto nacional y étnico homogéneo. En este sentido la narración de la Tradición Oral deja de tener un sentido ideológico esencial cuando los relatos son transmitidos a personas que no corresponden a la comunidad. En estas ocasiones las intencionalidades esenciales del narrador dejan de tener sentido y por tanto no se las narra bajo las mismas características y los relatos aparecen recortados de sus sentidos comunitarios y educativos. Por eso, para que

La Tradición Oral adquiera sentido es necesaria la existencia de un ambiente social homogéneo culturalmente, de lo contrario las intenciones y las emociones que se transmiten, al no encontrar un ambiente de correspondencia pierden su verdadero sentido.

La modernización en los significados del degollador nos sigue mostrando que las actitudes de resemantización en la narración del degollador es una respuesta a los nuevos sujetos que agreden a las comunidades. En este sentido cuando los originarios están identificando, entre otros, a los gringos como los degolladores actuales no están haciendo otra cosa que "modernizar" o actualizar su propia concepción político-ideológica sobre los nuevos agresores de las metrópolis explotadoras.

Concluyendo sobre la sexta hipótesis, debemos sostener que la traslación de la imagen del Degollador Tihuanacota-incaico a los períodos coloniales hispano, republicano y de dominio yanqui es un proceso de resemantización ideológica provocada por necesidades de cohesión y resistencia ideológica que busca desacreditar las acciones del "otro". Resemantizar la imagen del Degollador precolonial para identificar a los españoles, a los conservadores, liberales, nacionalistas y a los gringos como los actuales degolladores es una actitud de elaboración conciencia] en base a esquemas ideológicos propios.

8. EL SENTIDO ECONOMICO DE LA AGRESION DEL DEGOLLADOR.

El sentido económico en las agresiones del degollador adquiere una clara postura material cuando los originarios consideran que a lo largo de la historia han sido explotados o saqueados en sus recursos naturales. La secuencia de las significaciones en el sentido de ser pueblos explotados abarca los períodos de la Sangre y el Untu, luego se identifica el período del oro y por último el período actual el de la coca y la cocaína. Aunque estas formas de identificar no tienen una clara correspondencia cronológica entre recurso natural o humano y periodo histórico, todos los elementos que se consideran de "valor económico" se siguen mencionando como objetos muy codiciados por los agresores quienes

convierten estos valores en el sustento de su poder económico.

La conciencia económica de las comunidades que no sigue un parámetro aparte de los parámetros religiosos nos sugiere que la concepción sobre el degollador no sólo conlleva una conciencia nacional originaria sobre la religión y la vida, sino que también abarca el componente económico de la conciencia nacional, convirtiéndose así en una de las fuentes ideológicas más importantes.

La grasa una vez extraída del cuerpo de los originarios se convierte en un elemento de valor en manos de los sacerdotes que les ayuda a fortalecer el poder de la iglesia Católica ya sea en la forma de los santos óleos, de las hostias⁶² o de los pan benitos que se otorgan mediante el intercambio de los sacramentos a los llamados cristianos indígenas.

" Imawantaj Tatacura kausanman karqa. Achayqa Santos Oleospaj karqa ninkutajqa a. Y cuestan chay vida". (Con qué hubiera vivido el padre. Esa [grasa] dice que era para los Santos Oleos. Y cuestan esas cosas). (Tradición Oral de Okurí:21).

" Chay padresri, chay wiramanta ruwanku chay Pan Benitos cay juch'uysitus t'antitas". (Esos padres hacen de la grasa esos Pan Benitos, esos panes chiquititos). (Tradición Oral de Tarata:22).

Los degolladores gringos aparte de extraer la grasa saquean los recursos naturales como el oro y se lo llevan a sus respectivos países:

" Bueno iskay jovencitusta ñak'aspa jaqay Tomaykuri mayupi chay na, gringos. Ama consienteychischu kay Boliviapi chay gringosta, noqayku ma rikuy atiykuñachu kay campu lugarpi, ya listo chayqa chay palabray. Noqayku chay chinas [gringos] chamujtin wañuchipuy munayku pacha khajj!. Gringos chay chamujtin suwas apanku kay lugarniykumanta orosta kay tukuy ima apanku chay lugarman. Oro

⁶² Este dato de que los curas hacen Hostia de la sangre y la grasa de los originarios fue manifestado, entre muchos otros, por Pedro **Abdón Quispe** que es dirigente campesino de **Oruro**.

apanku a hermano". (Bueno, a dos jovencitos habían degollado allá en el río de Tomaykurí los gringos. No consientan aquí en Bolivia a esos gringos, nosotros ya no podemos verlos aquí en el campo, esa es mi palabra. Nosotros cuando llegan esos gringos queremos matarles nomás siempre ese rato!. Cuando llegan esos gringos son unos ladrones, llevan oro y todo de este nuestro lugar a sus lugares. Oro llevan pues hermano). (Tradición Oral de Okurí:44).

La conciencia sobre la devaluación y la dolarización como un hecho de la dominación extranjera en el periodo de la UDP es también visto desde una óptica ideológica originaria:

"Bueno payqa, pisiman pisi, evaluacionta [devaluación] ruwaykun. Chay yuraj runasnintaj astawan dolarta apaykamun. Chay dolarpiqa siga chay gasolina tukuy weyvada wicharisan, campesinoj poqoyninqa ni jayk'aj wicharinchu nirqayku". (Bueno él [Siles Suazo], poco a poco devaluación lo ha hecho. Y esos sus hombres blancos el dólar lo han metido. Y en ese dólar la gasolina y todas las wevadas sigue subiendo, mientras los productos del campesino nunca sube dijimos). (Tradición Oral de Okurí:26).

La forma de resemantización antiimperialista más actualizada que responde al problema de la erradicación forzada de la coca es aquella que compara la extracción de la grasa con la erradicación de la coca, consideradas ambas sagradas.

"Cocainamantataj Llik'ichiri rikhurimullantaj. Unay ingualitu cuentonchis kashan chayqa y?. Ñaupaj tiempotaqa karqa Llik'ichiriqa yawarninchismanta, kunantaj maypichus ñoqanchis kay María Santisimata imajtin q'omer akullisanki nisaraqayki? [se refiere a la coca]. Entonces chaymanta uj Llik'ichiripis rikhurimuspa jinallantaj. Kunitan imanaspatataj llaqtapi runata waqachisanku paykuna. Pero pobremanta kayku nisanku, pero todavía sinvervenzas, waqachinku como Llik'ichirimantapis astawanña kunanqa". (El degollador de la cocaína también ha aparecido. Igual que antes están nuestras tradiciones no es así? En los tiempos de antes el degollador era de nuestra sangre, ahora te estaba preguntando porqué estás acullicando la coca verde Santísima María no?. Entonces de ahí es como si hubiera aparecido nuevamente el degollador. Ahorita porqué están haciendo llorar a

la gente en el pueblo ellos. Ellos dicen que somos parte de los pobres, pero los sinvergüenzas hacen llorar mucho más que los degolladores ahora). (Tradición oral de Okurí:14).

La comparación entre el degollador de la sangre que servía para ser vendida en los sacramentos católicos para beneficio de la iglesia y el nuevo degollador de la coca y la cocaína que "traslada en avión de noche" este nuevo recurso económico está afirmando que el carácter de la explotación económica de los degolladores extranjeros continúa mediante los mecanismos actuales de la erradicación de la coca y del tráfico de la cocaína.

La intencionalidad de resemantizar las significaciones del degollador hacia un sentido de carácter económico nos muestra como núcleo significacional a la explotación y el saqueo de los recursos y valores económicos más importantes de cada periodo de la historia. Ayer fue la Sangre, el Untu y el oro, hoy a pesar de que estos elementos siguen en la mira explotadora de los extranjeros, estos han puesto su propósito en un nuevo elemento: la coca y la cocaína.

La significación de la extracción de la grasa tiene, en el sentido de la energía y el trabajo humano -de plusvalía-⁶, una connotación de explotación del hombre andino, porque en las comunidades andinas la base de la sobrevivencia es la fuerza de trabajo, la energía humana concentrada en la grasa del cuerpo. Además de esta connotación de la extracción de energía humana muchas comunidades cuando quieren decir que se les va a realizar un cobro extremado dicen que les van a "kharirar" o sobreexaccionar. Es muy probable que la segunda época de los degolladores donde se aliaron los patrones, los curas y el gobierno se refiera a la explotación neocolonial interna expresada en el cobro de la contribución indígenal y al despojo de tierras en el proceso de la exvinculación.

Concluyendo sobre la séptima hipótesis, debemos decir que la expresión de la conciencia económica de los comunarios sobre su trabajo y sus recursos naturales resulta de una traslación del sentido sagrado y vital del untu, la

⁶³ Esta sugerencia del sentido económico de la extracción de la grasa ya fue expuesta por Ansión: "Por eso, la extracción de grasa por un foráneo, enviado por gente de la ciudad, por curas, o por el mismo gobierno, es una manera de representar la extracción de plus-trabajo y la explotación del campesino". Juan Ansión. Op. cit. p. 75.

grasa y la sangre del propio cuerpo al trabajo, a los excedentes y a los recursos naturales propios. La conciencia económica radica o en una extracción de excedentes -venta y extorsión por sacramentos católicos- o en una extracción y traslación de los recursos naturales y/o productos como son la sangre, el oro, la plata y últimamente la coca y la cocaína.

9. LA COHERENCIA RELIGIOSO-DISCURSIVA Y LA VALORACION MORAL DE LA CONCIENCIA NACIONAL ORIGINARIA EN LAS TRADICIONES DEL DEGOLLADOR.

La Tradición Oral como un conjunto de valores morales y religiosos contiene, por un lado, una estructura lógica discursiva y, por otro, una valoración de carácter moral sobre la conducta de la sociedad a la que pertenecen los degolladores.

Para poner a prueba la estructura lógica y discursiva de las narración oral sobre los degolladores realizaremos un análisis bajo las exigencias teóricas y conceptuales de José Ferrater Mora y de Charles Morris .

Ferrater Mora al revisar el concepto de discurso en el pensamiento griego, medieval y moderno sostiene que para los griegos el discurso se contrapone a la intuición. En esta concepción el discurso es un hecho que nos muestra el "transcurso" o el paso "de una proposición a otra" dentro del proceso de razonamiento .

Un marco teórico instrumental más preciso para demostrar que la Tradición Oral es un discurso lo podemos encontrar en la concepción de los escolásticos, quienes según Ferrater Mora han dividido el discurso en Perfecto e Imperfecto; el que nos interesa, el Discurso Perfecto se define de la siguiente manera:

64

* Los conceptos utilizados para el presente análisis que corresponden a Charles Morris y a Ferrater Mora han sido extraídos de José Ferrater Mora. 'Diccionario de Filosofía'. Tomo 1. Buenos Aires. Sudamericana. 1965.

65

* La concepción de que un discurso es sobre todo un transcurrir de un razonamiento a otro están en José Ferrater Mora. 'Diccionario de Filosofía'. T. 1. Buenos Aires. Sudamericana. 1965. p. 472.

"El discurso perfecto tiene tres tipos: el discurso enunciativo, el discurso argumentativo y el discurso ordenativo. El primero expresa el juicio de la mente; el segundo el razonamiento de la mente; el tercero el propósito práctico". (Ferrater Mora, 1965:1472).

"El discurso ordenativo o práctico es subdividido por los escolásticos en vocativo, interrogativo, imperativo e imprecativo". (Ferrater Mora, 1965:1472).

La primera característica de la Tradición Oral, como un sistema de subjetividad colectiva, es su diferenciación interna en cuanto a contenidos específicos o temas. Cada temática en la narración oral trata aspectos diferentes de la realidad socioeconómica y cultural. En este sentido cada temática de los cuentos orales tiene también su referente en una realidad, claramente diferenciada desde la mentalización de los originarios.

En tanto que origen la existencia de la tradición oral como discurso de los pueblos originarios antes de la llegada de los conquistadores nos conduce a un problema cuya solución teórica no es posible por el momento y es el de las características y direccionalidades significacionales de la tradición oral dentro de una sociedad cuya dinámica social radicaba en la disputa entre los distintos grupos y pueblos por la sobrevivencia en un medio natural predominantemente difícil. Para decirlo con el ejemplo del tema del degollador, el degollador pukina significó la muerte para los pueblos que se vieron sometidos por los sujetos que construyeron Tiwanaku, como es el caso encontrado en el Norte de Potosí que todavía identifican al degollador con "Los Chullpas"? Pero seguramente significó algo como sacerdote sagrado para los gobernantes de Tiwanaku que veían en el sacrificador a un personaje que les garantizaba el equilibrio y la cohesión socio-religiosa e ideológica.

En esta misma línea de reflexión, hoy se torna difícil encontrar los referentes de la significación del Zorro o del Jukumari u Hombre Oso por ejemplo. Las significaciones prehispánicas de estas y muchas narraciones orales han sido resemantizadas por la mentalidad andina para defenderse y resistir al

colonialismo hispano criollo. El zorro, tanto en el ambiente quechua y aymara, es tipificado como un animal maligno, y cuando se pregunta, por ejemplo, porqué el zorro es siempre derrotado en las tradiciones por otros animales como la perdiz o el cóndor, los originarios responden sin dubitaciones: "khencharayku a". (Porque es maligno y malagüero pues). Esta nueva direccionalidad de la resistencia en las significaciones del zorro está más claramente definida cuando en algunas narraciones, mujeres de la comunidad descubren que un hombre apuesto y galante de terno - del "otro" grupo- no es otra cosa que un zorro disfrazado.

El caso del Jukumari u Hombre Oso es una muestra de la fortaleza física del hombre de la comunidad porque este personaje es capaz de voltear enormes piedras, cargar leña en leones o capaz de comerse gente de ciudades enteras.

Si ahora el degollador es predominantemente identificado con el sacerdote católico, si el Zorro puede ser un hombre de terno y el Jukumari puede comerse hombres de ciudad, cuáles eran sus significaciones en esa sociedad andina con sus propias contradicciones? Esta es una pregunta que por ahora no se puede responder porque aún no tenemos materiales de recopilación y trabajos de análisis concretos.

Las exigencias teóricas del Discurso Perfecto tiene tres componentes básicos. Por un lado este discurso debe tener una estructura enunciativa, vale decir que debe ser un "juicio" producto de la mente. Por otro lado este tipo de discurso debe tener los argumentos suficientes como un hecho que nos muestre un proceso de "razonamiento de la mente". Y por último este tipo de discurso debe tener un componente "ordenativo" para propósitos prácticos.

En el caso de la Tradición Oral del degollador el mismo hecho de que a los sacerdotes católicos se los defina como degolladores que provocan la muerte tiene ya de por sí un juicio mental profundo. En nuestro caso la resemantización mental de los degolladores tiene su antecedente en la resignificación del degollador chullpa e incaico. Ni duda cabe que la Tradición Oral es un producto racional e inteligente de la memoria individual y colectiva de los pueblos originarios que recrean la historia, respondiendo así al primer requisito del Discurso Perfecto de Ferrater Mora, que el discurso enunciativo sea un "juicio

de la mente".

El segundo requisito que se exige al discurso perfecto es el componente "argumentativo", que el discurso sea un "razonamiento de la mente". Esta segunda exigencia insiste en el carácter procesual del razonamiento. El componente básico de cualquier proceso racional es el instrumental lógico y conceptual que se usa para realizar el razonamiento. La lógica subyacente en el proceso de razonamiento en el discurso y en la transmisión de las historias de los degolladores es de carácter existencial. La primera premisa sostiene que tanto el hombre como el Cosmos son un equilibrio fruto de la presencia vital y continua en el cuerpo humano y en el cosmos de la sangre y el untu. La segunda premisa sostiene que, si este componente le falta al cosmos y al hombre - ya sea por extracción o por falta de alimentación- se romperá el equilibrio y vendrá el caos. La tercera premisa sostiene que si el elemento vital es extraído por un ser profano y destructor la única terapia que salva del caos es la propia terapia de reingerir los elementos vitales de animales negros. Sintéticamente podemos decir que la lógica consiste en la presencia vital = equilibrio y vida, ausencia de la presencia vital = caos y muerte, re inserción de la presencia vital = retorno al equilibrio y a la vida. Vista la lógica y el proceso de razonamiento, veamos cuáles son los argumentos de esta forma de razonamiento. Ya lo hemos dicho varias veces que el único argumento que da sentido y significación plena a esta forma de pensamiento es la experiencia histórica. Son los tiempos, los espacios y los personajes históricos los que proporcionan el argumento más importante a esta forma de discurso. Sin los degolladores y profanadores de los tiempos de la extirpación no existiría el pensamiento y el discurso de los degolladores.

El proceso mental que estructura a los juicios y proposiciones que acompañan la historia de los degolladores tiene su referente básico en la concepción que tienen los originarios sobre la vida, la cual es una expresión del equilibrio entre el hombre y la naturaleza que hacen una unidad en el Cosmos Sagrado.

La estructura de los argumentos o razonamientos de la inteligencia de los originarios tiene una estructura narrativa. Los argumentos, para que la

narración tenga una fuerte carga de convencimiento, tienen su origen en las acciones o experiencias históricas. Es la experiencia histórica la que adopta la estructura de una narración, de esta manera la experiencia histórica, convertida en una narración, es el argumento central para la validez y el sentido de los hechos narrativos que se cuentan en las tradiciones orales. En última instancia es la historia social la que proporciona los personajes, los espacios y los tiempos al pensamiento narrativo. Los personajes y los espacios pasan a ser símbolos, referentes y actos que nos trasladan al tiempo histórico, ese es el caso de los curas y el color de sus sotanas, ese es el caso de los templos como las casas de los degolladores y ese es el acto de degollar que aparece como un hecho temible. El tiempo histórico pasa a ser una referencia, un marco de tiempo en el pasado que se vuelve a reinstaurar en el presente como una forma de recordar la historia.

La experiencia histórica de las acciones del Degollador chuñpa se quedaron en la historia narrativa de los degolladores; como un hecho que dio continuidad y proyección a las experiencias de la degollación o agresión de los degolladores chuñpas aparecen las agresiones de los sacerdotes católicos, las que a su vez quedan convertidas en las historias narrativas de la tradición oral de los degolladores actuales. De la misma forma como los "yuraq runas" o gringos agresores de hoy han pasado a ser considerados como los degolladores de la actualidad, siempre es el hecho histórico el que adquiere la forma de una narración.

En el caso de los materiales recopilados en el Norte de Potosí fueron los gringos los que degollaron a dos jovencitos. Y este hecho pasará muy probablemente a estructurarse en una narración de la misma forma cómo se estructuraron los cuentos de los degolladores de la colonia. Dicho de forma sintética existe una correlación íntima entre la experiencia histórica y las estructuras o historias narrativas de los discursos orales de la Tradición Oral.

En una concepción de la historia así mentalizada, los elementos centrales del proceso de significación y resignificación son los personajes históricos. Del Degollador chuñpa e incaico, al Degollador católico y de este al Degollador gringo ha cambiado el personaje histórico. Se mantiene con más insistencia el acto de dar muerte y sacar la grasa, aunque el objeto de la disputa también está

cambiando de acuerdo a las variaciones de los productos como es el cambio de la grasa, al oro y a la coca. En suma sólo los hechos históricos pueden generar significaciones. Sólo la historia comporta la génesis de los discursos.

Otro elemento central en la estructura narrativa de los argumentos de la Tradición Oral es la elaboración continua de los símbolos en la mentalidad andina. Si bien el símbolo es ya una especie de categoría abstracta, sintetiza en su composición significacional, por un lado, su esencia significativa, y por otro lado las significaciones concretas que se han aprehendido en la experiencia que luego se vuelcan en el proceso de transmisión familiar y personal. En el terreno abstracto el degollador en el mundo andino es un cura que saca la grasa y mata, es el símbolo de la muerte, pero en el terreno concreto y personal este símbolo de la muerte se conoce y confirma por un cuerpo concreto de experiencias que se transmiten en narraciones aprendidas en el ambiente familiar y comunitario. Esta realidad un originario la podría parafrasear diciendo que el degollador mata a la gente extrayendo la grasa, pero yo sé de esta concepción por algunas experiencias propias y por las narraciones que me han transmitido mis mayores y algunos de mis vecinos. De esta forma la experiencia de los receptores y comunarios es también una fuente de significación que podría dar lugar a otras historias narrativas o resemantizar la historia narrativa central. El símbolo puede mantenerse o cambiar de acuerdo a las circunstancias que nos presente la historia social.

Por último la tercera y última exigencia del discurso perfecto es el carácter "ordenativo y práctico" de este tipo de discurso; el discurso debe servir para algo. Los sujetos sociales o nacionales no elaboran discursos inútiles, todo lo contrario los discursos se elaboran para participar con el grupo propio y de una determinada manera en la dinámica social de la vida.

El carácter ordenativo o práctico del discurso de los degolladores se puede resumir en sus componentes imperativo e imprecativo de las tradiciones del degollador.

El primer imperativo en la concepción y la valoración sobre el degollador es de carácter preventivo. La conciencia comunitaria está en el imperativo de

transmitir las narraciones del degollador para prevenir los peligros que puede ocasionar la acción de los degolladores en el propio grupo y en las generaciones venideras. En esta misma dirección los padres de familia o los vecinos identifican y señalan a personas y lugares que son y/o donde habitan los degolladores y de los cuales hay que prevenir a la comunidad.

El mismo hecho de que la narración se convierta en una necesidad colectiva de carácter imperativo constituye ya una marcada diferencia con los textos literarios producto de la creación y ficción individual. La Tradición Oral es un producto de la conciencia colectiva de los pueblos originarios, es un discurso de resistencia y prevención sobre lo que todavía se considera foráneo y agresor. Es una forma de conciencia de los pueblos originarios frente a las agresiones de los sujetos coloniales sean estos internos o externos.

La otra forma de conducta que produce la concepción sobre los degolladores es el imperativo de recurrir a los mecanismos de la terapia andina de salvación de la muerte inevitable que provoca la extracción de la grasa. El hombre andino que ha sido extraído de su esencia vital como es la grasa o el untu DEBE, como un mandato imperativo, recurrir a la terapia de salvación sagrada que en términos de conducta práctica significa realimentarse con la sangre o el untu de una llama u oveja negra. La esencia de esta filosofía proviene de la concepción de la vida en el mundo andino que es el equilibrio integral del Cosmos. Para reinstaurar el equilibrio de la vida se debe recurrir a los mecanismos sagrados de salvación o se corre el riesgo de morir inevitablemente.

Entre la extracción de la grasa por el degollador y el imperativo de recurrir a la terapia sagrada de salvación se ubica la conducta imprecativa de solicitar a los dioses andinos la salvación precisamente. El mismo hecho de utilizar la terapia sagrada para la recomposición del equilibrio cósmico tiene un profundo sentido imprecativo y de ruego a los dioses andinos buscando salvarse casi desesperadamente del caos y la muerte.

Finalmente para terminar de comprobar la coherencia interna del discurso de los originarios sobre los degolladores recurriremos nuevamente a la

comprensión de Ferrater Mora sobre los trabajos de Charles Morris ⁶⁶ y que corresponden a la semiótica contemporánea. Para Ferrater Mora, Morris clasifica los discursos en dos grandes tipos según "los modos de significar" y según "los usos". En la segunda tipología se encuentran los discursos de carácter informativo, valorativo, incitativo y sistémico.

"El discurso es incitativo cuando se producen los signos de suerte que se susciten modos más o menos específicos de responder a algo". (Ferrater Mora, 1965:1473).

"El discurso es sistémico cuando se producen los signos para organizar una conducta que otros signos tienden a provocar". (Ferrater Mora, 1965:1473).

El carácter incitativo del discurso sobre los degolladores tiene su contraparte causal en la concepción muy enraizada sobre los peligros del degollador. No es una incitación donde el discurso plantee una forma de conducta sin una correspondencia en la conciencia colectiva de los originarios, sino, todo lo contrario, los comunarios y los dirigentes, como es el caso de don Alejandro Molle incitan a la gente para eliminar a los degolladores porque saben que la concepción sobre el degollador es un poderoso resorte ideológico que yace en la memoria colectiva y que puede movilizar a la gente para propósitos prácticos.

Existe una correlación óptima entre el componente ideológico colectivo originario, la convocatoria que realizan los dirigentes y las acciones que resultan como respuesta al peligro tan hondamente concebido del mundo foráneo de los degolladores.

Finalmente el carácter sistémico de las narraciones sobre el degollador se comprueba porque la tradición oral sobre el degollador organiza y reorganiza las significaciones orales para responder constantemente a un conjunto de sujetos que agreden con su accionar ideológico, político y material a los pueblos originarios. En este sentido la Tradición Oral es un discurso sistémico que selecciona y procesa las significaciones y las acciones materiales que provienen de afuera -de lo otro, extraño y agresor- para organizar de manera lo más

⁶⁶ Según Ferrater Mora, Charles Morris divide los tipos de discursos según 'los modos de significar' y según 'los distintos usos'. Según los modos de significar los discursos pueden ser de carácter "designativo", 'apreciativo', "prescriptivo" y 'formativo'. Según los distintos usos el discurso puede ser 'informativo', 'valorativo', 'incitativo' y 'sistémico'. Ferrater Mora. 'Diccionario de Filosofía'. tomo 1. p. 473.

ordenada posible la resistencia ideológica y política de los originarios dentro de una conducta global donde la circulación de sentidos transcurre dentro de la oralidad o cultura oral.

Una primera caracterización de esta forma de razonamiento del pensamiento andino sería su carácter colectivo y profundamente religioso. Los problemas centrales para el pensamiento andino tienen su origen en la problemática religiosa y que va unida íntimamente a la existencia de los hombres y de la comunidad.

Planteando una hipótesis, más que una tesis comprobada podemos hacer una afirmación: El pensamiento occidental, por lo menos el moderno, tiene una estructura abstracta y categorial, mientras el pensamiento andino tiene una estructura concreta, narrativa y simbólica o histórico-narrativa porque los problemas centrales de la vida se resuelven para el pensamiento andino a partir de la experiencia histórica y se las recrean partiendo de las experiencias pasadas para preservar las mismas en la Tradición Oral que llega a constituirse en una especie de memoria o archivo que guarda el pensamiento y los valores de la sociedad andina. En una actitud valorativa del pensamiento andino podemos afirmar que los símbolos del pensamiento andino tienen una gran semejanza con las categorías del pensamiento occidental porque ambas son una síntesis producto del razonamiento, la diferencia radica en que los conceptos andinos son una síntesis histórica. Para verificar esta afirmación piénsese en el Degollador, el Zorro, el Inca, o Santiago Illapa, Zárate Willka o Julián Apaza; en cambio las categorías del pensamiento occidental, si bien surgen del análisis de la realidad, tienen un mayor componente de los procesos de abstracción.

Concluyendo parte de la octava hipótesis se hace evidente que el discurso de los degolladores es producto de una racionalización mental que utiliza como argumentos centrales los hechos y los personajes de la historia y que sirve para fines prácticos, no sólo como es el de prevenir a los originarios del peligro de los degolladores, sino para imponer como imperativo la conducta de la terapia de la salvación, cumpliendo de esta manera las exigencias de un discurso perfecto.

9.1. UNA DISCUSION NECESARIA CON ALGUNOS CRISTIANOS HOMOGENEIZADORES.

En un país con profundas raíces coloniales es indudable que a la hora de conocer la realidad en su verdadera dimensión surgen intereses ideológicos por mostrarnos los hechos de la colonia, no como fueron, sino de otra manera, de una forma que convenga a concretos intereses actuales, aunque para este propósito se utilicen argumentos tan sutiles que por momentos pareciera que nos dicen la verdad. En un extremo más torpe de estos intelectuales se ubican los cristianos que siguen utilizando el mismo lenguaje colonial de hace varios siglos atrás sin haber cambiado casi nada en sus concepciones ideológicas y de comportamiento respecto a los habitantes originarios de nuestro país ⁶⁷.

Con palabras que nos hacen recordar los mismos esquemas de concepción colonial de hace muchos siglos Felipe López Menéndez afirma que:

"Fueron miembros de los institutos religiosos y sacerdotes seculares, quienes, con ahínco, sacrificio y perseverancia, abrieron los cauces a una nueva vida más racional y humana, en consonancia con la vida religiosa, espiritual y moral cristianas, a los aborígenes del imperio incaico, y redujeron a los salvajes nómadas de nuestras selvas a centros y poblaciones, donde recibieron las luces del Evangelio, que transformaron sus degradadas costumbres, sus instintos feroces y su grosero y sanguinario culto pagano". (López Menéndez, 1965:vii).

Estas afirmaciones se hacen en 1965, en pleno período nacionalista. Y el libro "Compendio de Historia Eclesiástica de Bolivia" del mencionado autor es aprobado como texto oficial para la educación boliviana. Sin lugar a dudas que la gran carga ideológica que conllevan las afirmaciones de López Menéndez son aprobadas por los ministros del MNR que propugnan todavía la "Integración" vertical de los pueblos originarios a la Nación Boliviana sin haber hecho una explicación seria y convincente sobre la diferencia entre una integración vertical y colonial y un proceso de convivencia horizontal prurinacional y

⁶⁷ El afán de este acápite no tiene otro objetivo que exponer algunas ideas de lo que consideramos como la VERDAD, aunque los autores a los que aludimos también tienen poderosas razones de sostener lo que para ellos también es considerado verdadero.

plurirreligiosa.

Para no citar muchos autores de la corriente homogeneizadora, nos parece pertinente citar las afirmaciones de un autor jesuita sobre el carácter de las reducciones jesuíticas de Moxos y Chiquitos en el oriente. Josep Barnadas al referirse a las mencionadas reducciones afirma:

"Ya se ha aludido más arriba al carácter anticolonial de las reducciones jesuíticas; subrayaré ahora su naturaleza periférica: Moxos y Chiquitos eran la dosis de anticolonialismo que podía permitirse la misma colonia". (Barnadas, 1986:63).

Un año después, el mismo autor mencionado, realizará afirmaciones en el mismo sentido de que las reducciones jesuíticas tuvieron un carácter anticolonial. Las reducciones jesuíticas son caracterizadas de "voluntad evangelizadora anticolonial", de "sagrado experimento" y también de "utopía imperdonable" (Barnadas, 1977:12).

Caracterizar a las reducciones jesuíticas como un proyecto anticolonial por el simple hecho de que no estaban insertadas dentro de la administración general de la colonia nos lleva a una confusión, porque si las reducciones fueron procesos anticoloniales, cómo podemos denominar a los levantamientos de originarios posteriores a la expulsión de los jesuitas?. Otro cuestionamiento a este tipo de afirmaciones se originan en la pregunta de si un proyecto de catolización -que implicaba una destrucción espiritual en menor o mayor grado- forzada e impuesta puede ser considerado como una utopía para los originarios del oriente. En qué sentido se puede hablar de utopía liberadora en las reducciones jesuíticas cuando es bien conocida la desarticulación social y la desestructuración de la ideología religiosa de los pueblos originarios del oriente, para luego imponerles la ideología cristiana dentro del proyecto general de catolización forzada como fue el proceso de colonización en América?.

Entre los homogeneizadores cristianos podemos encontrar desde los homogeneizadores radicales como López Menéndez hasta los homogeneizadores sutiles

que nos plantean posiciones teóricas muy bien elaboradas acerca de la cristianización de los originarios como un hecho acabado. En el presente trabajo hemos intentado demostrar que los originarios aún no han sido vencidos ideológica y ontológicamente y que a pesar de tantos años de opresión siguen manteniendo una firmeza espiritual como una forma de resistencia al colonialismo.

Por lo que podemos ver, la homogeneización cristiana como un hecho de expansión de la Iglesia Católica es la esencia de esta religión y de sus sacerdotes en general. En la Iglesia Católica y muchísimo peor en algunas sectas cristianas, no existe, por lo menos hasta ahora, el reconocimiento y el respeto a la religión andina ni a las religiones y espiritualidad de los pueblos originarios del oriente de nuestro país.

En la actualidad, uno de esos teóricos modernos de la homogeneización del cristianismo creemos que es Hans van den Berg ⁶⁸. Veamos lo que sostiene:

"La religión aymara actual es una totalidad armoniosa que presenta una síntesis de la religión original y la religión cristiana; tal síntesis se fundamenta en la identidad del pueblo aymara como pueblo agricultor". (van den Berg, 1990:262).

"Esta afirmación no se altera prácticamente en nada cuando se integra el cristianismo como nuevo determinante de la identidad. Más aún, hasta cierto punto, se refuerza: por la reinterpretación de lo cristiano en dirección a lo autóctono". (van den Berg, 1990:262-263).

La primera observación al trabajo de Hans van den Berg consistiría en que sus afirmaciones se originan en la observación de los ritos agrícolas de las comunidades aymaras desde donde se hacen generalizaciones que no dejan de tener la intencionalidad ideológica de la cristianización homogeneizadora a la que hacemos referencia. Si sopesáramos las afirmaciones de Hans van den Berg con las posiciones ideológicas que los propios originarios aymaras tienen sobre los

⁶⁸ . Aquí discutiremos sobre todo las ideas que sostiene Hans van den Berg en 'La tierra no da así nomás'. La Paz. Hisbol-UCB/ISET. 1990.

sacerdotes católicos y los degolladores, la cristianización de la religión Aymara de la que nos habla van den Berg ya tendría un valor muy relativo ⁶⁹.

Finalmente, si analizamos el trabajo de van den Berg se nota que los argumentos para demostrar la cristianización del mundo aymara son débiles. Primero el autor le dedica en forma brillante más de cien páginas a una descripción de los ritos agrícolas y otras costumbres aymaras en donde le es muy difícil demostrar una presencia preponderante de dioses y costumbres cristianas; en sus aspectos centrales los rituales aymaras siguen siendo esencialmente aymaras. Paradójicamente el tema sobre "la cristianización del espacio sagrado aymara" que debiera tener un mayor análisis sólo contiene tres páginas. En este acápite el autor podría haber hablado de la destrucción de los santuarios andinos y de las acciones de la Inquisición en por lo menos cinco páginas. Uno de los argumentos más esgrimidos para sustentar la tesis de la "síntesis armoniosa" entre la religión Aymara y la religión Católica es la nominación cristiana de los antiguos santuarios andinos y la imposición de las cruces:

"Las cruces aparecieron especialmente en las plazas de los pueblos, sobre todo los techos de las casas, en el marka qullu, 'el cerro del pueblo', y en las famosas apachitas". (van den Berg, 1990:196).

"También eran importantes, en este nuevo espacio sagrado, los Calvarios: los marka qullus fueron convertidos en Calvarios, revestidos, por decirlo así, con una cruz y, a veces, con una capilla en la parte superior". (van den Berg, 1990:198).

Hemos visto ya, cómo el proceso de creación de los pueblos era en la parte religiosa un hecho esencialmente impositivo con la aplicación vertical de la Extirpación de Idolatrías que respondía a la Santa Inquisición ⁷⁰. Las

⁶⁹ . Está fuera de duda la existencia de las tradiciones del **Kharisiri**, **Khari Khari** o **Khariri** tal como lo denominan en las distintas regiones del área aymara, porque el autor del presente trabajo en el trabajo de educador popular durante 10 años ha comprobado en distintas regiones del altiplano, valles y de colonización la existencia de las narraciones de los **degolladores**.

⁷⁰ . Es necesario diferenciar la Inquisición como una filosofía y una institución de la iglesia católica en su lucha contra la Reforma, y la idolatría de la Extirpación de las idolatrías como una actitud dentro del proceso general de la Santa Inquisición.

reducciones de indios en los pueblitos coloniales realizado por Toledo estaba también dentro de los marcos de la catolización forzada a través de la violencia y que contemplaba la imposición, la destrucción y los castigos. Este proceso violento provocó los traumas religiosos que hemos descrito anteriormente y que todavía perduran en la mentalidad de los originarios bajo formas de rechazo a los degolladores.

Entonces la aparición de las cruces en las apachetas, en los Marka Qullus y en los techos de las casas no fue para los originarios un acto voluntario de integración del cristianismo sino fue un acto de imposición colonial.

En el acápite de la "aymarización de las fiestas cristianas", primero, el mismo van den Berg afirma que los ritos relacionados a la agricultura como la roturación, la siembra y los ritos de la lluvia son completamente autóctonos (van den Berg, 1990:221,223); segundo, el mismo autor afirma que la fiesta de Todos los Santos es preponderantemente originaria, de la misma forma en que las fiestas centrales del cristianismo como son la Navidad y la Semana Santa no han sido integrados en el "ciclo anual agrícola". Las fiestas de la precosecha -celebrada también como Pachamama Candelaria- o los juegos de la Anata o Carnaval son fiestas que tienen una clara superposición en sus rituales porque mientras se celebra lo uno, los originarios celebran sus propias fiestas ancestrales. De la misma forma en que los sacerdotes actuales pueden celebrar al Santo Santiago, los originarios seguirán íntima y clandestinamente celebrando a Illapa o Tata Bombori como es el caso del Norte Potosí.

Para concluir el acápite de la "aymarización de las fiestas cristianas" podemos refutar las aseveraciones que citamos al principio con palabras del mismo van den Berg:

"Como conclusión, podemos decir que los campesinos aymaras prácticamente no han tomado conciencia del sentido y del contenido del ciclo litúrgico cristiano". (van den Berg, 1990:231).

Finalmente se nota la necesidad que los originarios elaboren sus propios conceptos teóricos para no ser presa fácil de la persuasión teórica de los

modernos homogeneizadores. En este sentido si de alguna manera podemos denominar la "síntesis" religiosa a la que se refiere van den Berg y que muchos autores también denominan "sincretismo religioso" habría que contestarles llamando a estos fenómenos con otros conceptos como el de superposición colonial o sincretismo colonial porque este hecho no es el producto de una aceptación voluntaria de los originarios, sino, todo lo contrario, los elementos cristianos que se han superpuesto o impuesto han sido el fruto de un largo proceso colonial de imposición en el que los originarios no han tenido ninguna alternativa de discutir con los ideólogos de la cristiandad.

Finalmente el propósito más íntimo de estas afirmaciones giran en torno a un esquema muy conocido, el cual es culturalizar las religiones originarias y esencializar a la religión Cristiana para que en un intercambio desigual la religión Católica tome nuestras formas "culturales" y nos imponga su "esencia", logrando de este modo con el método de la persuasión teórica aquello que fue muy difícil lograr con el método de la violencia inquisidora: anular las religiones originarias.

Para terminar corresponde a los originarios -como dueños de casa-, preguntar a todos los cristianos sobre los intereses materiales y económicos que encubren la ideología y la metafísica cristianas. Para explicar estos dos aspectos comencemos analizando el fin sobrenatural de la metafísica cristiana; "Jesucristo instituyó la iglesia para que continuase su misión de comunicar la vida sobrenatural, con el fin de conducir así a las almas, a la eterna felicidad" (Alberioni, 1961:97). El fin sobrenatural y metafísico de la iglesia Católica se complementa con una aceptación del Estado -colonial y burgués- como fuerza de coerción "Dios ha querido la sociedad, y la autoridad que rige y coordina las fuerzas" (Alberioni, 1961:97). El fin último de la iglesia seguirá siendo la salvación de las almas de la sociedad civil o originaria, porque éstas, por esencia y origen, son pecadoras. Esta finalidad metafísica -respetable como religión- se complementa con la concepción de la aceptación y el reconocimiento del estado como instrumento de coerción de las sociedades. Cuáles son los intereses económicos que encubren la actitud constante de salvar a las almas y aceptar un estado del cual se forma parte oficial y del que se recibe protección?. No es acaso que históricamente la actitud violenta o persuasiva que

busca la salvación de las almas, indirectamente preserva poderosos intereses que extraen y trasladan nuestros recursos naturales y económicos a otras latitudes históricamente poderosas y expoliadoras?

9.2. LA VALORACION ETICA DE LA CONCIENCIA NACIONAL ORIGINARIA EN EL DISCURSO DE LOS DEGOLLADORES.

Haciendo una descripción general, los valores tienen en su composición tres componentes esenciales que son su "cualidad", ser positivos o negativos, "su rango", "es decir que todo valor posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades, en una jerarquía" y por último "su materia" que nos indica el contenido que se valora, "destreza", "justicia", "belleza", "utilidad", etc, (Ortega y Gasset, 1958:VI,211).

La forma más profunda en que un discurso es coherente, es también por su correspondencia a un determinado tipo de conciencia colectiva que somete el accionar de sus contrarios a sus propios valores morales. El cuestionamiento y la valorización moral de los pueblos originarios sobre la conducta y el carácter de los pueblos agresores es en cierta medida un cuestionamiento existencial porque contrapesa los valores del colonialismo con los valores morales de los pueblos originarios, en nuestro caso, de los Andes.

Una definición general de los valores que nos interesa por su carácter cultural e histórico lo encontramos en Risieri Frondizi, definición que liga los valores morales sobre todo a las culturas, en nuestro caso, podemos tomar como referencia a las tradiciones éticas más profundas del mundo andino:

"Y como la comunidad en la que vivimos se extiende desde la familia hasta las culturas más amplias, nuestras valoraciones son el resultado de una presión simultánea del hombre que tenemos a nuestro lado y de los creadores de antiguas culturas que la nuestra ha recogido". (Frondizi, 1958:132).

Los valores morales más difundidos desde el período incaico son el Ama suwa, Ama llulla, Ama khella, no seas ladrón, mentiroso, ni flojo; probablemente estos valores hayan sido más difundidos por el Estado Inka y también desde su óptica por los conquistadores. A estos valores morales habría que añadir el valor del buen comportamiento moral dentro de las familias y la comunidad en relación a las prescripciones matrimoniales andinas. En quechua esta prescripción moral podría denominarse en la forma como nos sugirió el narrador norpotosino Celestino Soliz Ama khuchi que podría traducirse como "no seas inmoral".

Complementariamente a estos valores que en gran medida norman el comportamiento moral entre los hombres, según hemos visto, en una sociedad agrícola como la andina con una fuerte concepción cósmica de la vida podríamos afirmar que, el primer valor anterior a los valores morales que prescriben la convivencia entre los hombres, es aquella que se refiere al mantenimiento del equilibrio cósmico para mantener la vida. El equilibrio cósmico es la expresión vital de la reciprocidad entre los dioses y los hombres basado en un doble intercambio donde los hombres dan esencia vital a los dioses a cambio de lo cual reciben vida expresada en todos los menesteres que otorgan los dioses y el Cosmos -Pacha- esta última expresada en gran medida en la naturaleza. Los valores morales que prescriben el buen comportamiento o la hermandad al interior de las comunidades están garantizadas por el primer valor de la existencia que es aquél que se refiere a la reciprocidad con los dioses; la vida y el cumplimiento de las reglas morales entre los hombres no tendrían sentido sino se cumple con el primer valor de la vida que se refiere cumplir con el deber para con los dioses.

Ahora bien, siguiendo con el enfoque histórico cultural, una definición instrumental que nos acerque a la valoración nacional originaria sobre el comportamiento de los colonizadores hispanos podemos encontrarla en los trabajos del filósofo argentino Alejandro Korn ⁷¹, quien sostiene lo siguiente:

"Influyen, en la génesis de la valoración, el momento histórico

⁷¹ . Los trabajos de Alejandro Korn a los que haremos referencia se hallan en Risieri Frondizi y Jorge J.E. Gracia. 'El Hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del Siglo XX: Antología'. México. Fondo de Cultura Económica. 1975.

que nos toca vivir, el ambiente colectivo -gremial, étnico, cultural- que nos envuelve, los rasgos de nuestro carácter más o menos gregario; al fin, en la valoración interviene un factor personal, escurridizo, inaccesible a toda coerción lógica". (Frondizi y Gracia, 1975:206).

El momento histórico que en gran medida determinó el surgimiento de las valoraciones originarias fue a no dudarlo el tiempo que duró y todavía dura del proceso colonial de agresión hispano criollo a los pueblos originarios. La raíz o causa material que como transfondo sustenta y mantiene el desprecio colonial de los sujetos del colonialismo a los pueblos y al hombre originario es el interés por apropiarse de los recursos y las riquezas materiales que comportan las naciones originarias. Es el interés por usufructuar los recursos naturales y el trabajo de los originarios la causa primera para que el colonialismo implemente el proceso de desvalorización colonial de lo originario que como conducta opresiva concreta se expresa en las más diversas actitudes que van desde el desprecio racial hasta los abusos más arbitrarios, sin dejar de mencionar la imposición sistemática de los valores culturales hispano-criollos sobre los componentes que conforman las identidades originarias tales como el idioma, la religión, las expresiones musicales, artísticas y otras. Sobrevalorar lo propio para valorizar negativamente lo originario es el esquema central del comportamiento ético del colonialismo.

Desde este punto de vista la colonia fue también una confrontación de valoraciones y de este proceso surgió la valorización contestataria de los pueblos originarios que Alejandro Korn denomina "valoración rebelde". Vale decir que la valoración negativa de los españoles, continuada por sus descendientes como subjetividad axiológica y como conducta provocó una valoración mental y una conducta también negativas por parte de los grupos originarios.

La voluntad general de las valoraciones originarias fue por demás expresiva en los distintos movimientos que intentaron alcanzar la liberación de los pueblos originarios. Está fuera de dudas que la valoración originaria ha tenido un carácter rebelde y contestatario al régimen del colonialismo externo e interno.

Aparte de que la valorización contestataria y anticolonial se haya expresado en los movimientos anticoloniales lo que queremos mostrar en este capítulo es que las valorizaciones originarias son una actitud constante en las narraciones de la tradición oral que por este mismo hecho pasan a ser un discurso no sólo de carácter ideológico y ontológico sino también moral.

Como era de esperarse, las valoraciones originarias tienen su sistema o marco valorativo en los mismos valores de las culturas originarias. El conjunto de las valoraciones originarias según hemos podido constatar son de carácter o cualidad negativa, tal como lo diría Ortega y Gasset, vale decir que los originarios, al menos en las tradiciones del degollador, aún no han podido realizar ninguna valoración positiva de la conducta de los agresores.

Para descubrir una secuencia de valorizaciones en las tradiciones de los degolladores nos ubicaremos en la clasificación de los valores realizado por José Ortega y Gasset en el trabajo antes mencionado. Ortega y Gasset clasifica los valores de la siguiente manera (Ortega y Gasset, 1958:VI,334):

VALORES POSITIVOS Y NEGATIVOS.

| M A T E R I A | | VALORES POSITIVOS Y NEGATIVOS |
|---------------|---------------|---|
| UTILES | | * Capaz - Incapaz. * Caro - Barato. * Abundante - Escaso. |
| VITALES | | * Sano - Enfermo. * Selecto - Vulgar. * Enérgico - Inerte. * Fuerte - Débil. |
| ESPIRITUALES | INTELECTUALES | * Conocimiento - Error. * Exacto - Aproximado. * Evidente - Probable. |
| | MORALES | * Bueno - Malo. * Bondadoso - Malvado. * Justo - Injusto. * Escrupuloso - Relajado. * Leal - Desleal. |
| | ESTETICOS | * Bello - Feo. * Gracioso - Tosco. * Elegante - Inelegante. * Armonioso - Inarmónico. |
| RELIGIOSOS | | * Santo o Sagrado - Profano. * Divino - Demoníaco. * Supremo - Derivado. * Milagroso - Mecánico. |

FUENTE: José Ortega y Gasset. "Obras completas". T. VI. p. 334.

La primera valoración implícita en las tradiciones del degollador es aquella que ya se ha mencionado y que califica a los sacerdotes como degolladores y homicidas y que compara a los degolladores católicos con los símbolos de la muerte por la extracción de la esencia sagrada del hombre andino tal como son concebidos la sangre y el untu. En palabras comunes esta valoración equivaldría a calificar a los kharisiris como desolladores, asesinos y destructores. En esta oposición entre vida y muerte los degolladores son valorados como homicidas y deicidas.

La segunda valoración de la conducta de los degolladores es aquella que califica a estos personajes como ladrones. Esta aseveración podemos ilustrarla recordando las palabras de don Alejandro Molle cuando afirmaba que después de la época de los degolladores aparecieron los ladrones y que en este período se aliaron tanto los ladrones -que además eran enviados por los mismos curas- los patronos, los degolladores y los prefectos todo para robar y extraer la grasa de los originarios.

La segunda dimensión de esta valoración se refiere a la explotación y al saqueo de los recursos naturales que como el oro y actualmente la cocaína son extraídos por los gringos o "yuraq runas" a quienes se los considera también como degolladores con una fuerte connotación de ladrones.

Otra valoración de la conducta de los degolladores es aquella que sostiene que los degolladores son inmorales y que no respetan los preceptos de la moral familiar y matrimonial:

"Ha explicado al padre, indicando de que se ha metido con su comadre, con su hija o con su prima hermana en fin esas cosas, por tanto en castigo, en honor al castigo dice que les enseñaban y salían a sacar grasa a extirpar de su misma clase. Directamente chaykunata ninku kharisiri nispapuni a, chay metecun hermananwan comadrenwan. (Directamente a esos le dicen kharisiri pues, a esos que se meten con su hermana o con su comadre). (Tradición Oral de Tarata:18).

"Primeroqa nirqanku, Tatacuraqa casarachinampajqa warmi wawawanqa payraj puñuj nin". (Antes decían que el cura para hacer casar primero él dormía con las hijas mujeres). (Tradición Oral de Okurí:10).

Esta última valoración es una actitud muy frecuente cuando se relata los cuentos de los sacerdotes. Por ejemplo en la narración de don Celestino Soliz sobre el Zapatero y el Cura (Tradición Oral de Okurí:2-5), este último a lo largo de la narración es estigmatizado como un hombre que tiene un comportamiento

inmoral con las mujeres; por este mismo hecho recibe un trato horrendo al recibir muchas veces la "muerte" incluso después de estar sin vida por la habilidad del zapatero que es el esposo de la mujer a quien propuso actos inmorales en el templo.

Finalmente de la tipología de los valores presentados por Ortega y Gasset podemos extraer dos oposiciones que también se encuentran en las tradiciones de los degolladores y que pertenecen a la materia de lo RELIGIOSO. Desde esta visión los degolladores también son vistos como profanos en oposición a lo sagrado y como demoníaco en oposición a lo divino.

Como conclusión de la segunda parte de la octava hipótesis debemos decir que la valoración y los hechos negativos de una conducta colonial también provocan una valoración negativa en la mentalidad originaria. Parte de la respuesta originaria contiene la tipificación de los degolladores como inmorales, profanos, demoníacos y ladrones.

10. ALGUNAS DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS ENTRE LA LITERATURA ESCRITA Y LA TRADICION ORAL.

En este acápite realizaremos una comparación de algunas de las características del texto literario y de la Tradición Oral, para esto utilizaremos los trabajos de Renato Prada Oropeza (1979) sobre la autonomía literaria y sobre el lenguaje narrativo.

La primera gran diferencia entre las obras literarias y la Tradición Oral es que, las obras de la Literatura en su generalidad adquieren sentido después de su publicación, son trabajos acabados, en el sentido de que en el futuro ya no sufrirán cambios significativos en su estructura narrativa ni en el discurso narrativo. En este sentido podemos afirmar que las obras literarias en su generalidad son estáticas porque es muy difícil que incluso en posteriores ediciones pueda modificarse su estructura discursiva de lo que Prada Oropeza denomina "la frase" o el "discurso" como "la unidad real del enunciado narrativo"

(1979:40). En los textos escritos el discurso o texto no cambiará casi para nada, sólo cambiarán los lectores o consumidores. En cambio una de las características de la Tradición Oral es precisamente su constante dinamicidad en tanto un hecho de enunciación narrativa ⁷²; en la Tradición Oral los narradores se esfuerzan por mantener lo más que se puede la fidelidad a la historia de la narración y reinventan, o por lo menos reenuncian constantemente el contenido discursivo que reviste la historia de la narración con su propio lenguaje. En la Literatura escrita lo único que debe hacer el lector o los nuevos lectores que quieran leer o releer una obra literaria es repetir el ejercicio de la lectura sobre los mismos significantes. En la Tradición Oral si una persona quiere escuchar de nuevo una narración nunca escuchará el mismo discurso como la enunciación de una grabadora, aún en el caso de que sea el mismo narrador quien relate la historia cambiarán el orden de la enunciación oral, cambiarán también las intencionalidades y la intensidad de la narración dependiendo de los tipos de receptores y de las condiciones temporales en las que se relatan. Para el caso de que los receptores sean por ejemplo niños de la familia, el narrador pondrá énfasis en la intención formativa y educativa, relevando los acentos y la intensidad en las partes del discurso que implican seguridad personal o formación moral por ejemplo. Si los receptores son gente extraña a la familia existen muchas probabilidades de que la narración se desvirtúe por el hecho de que receptores extraños no comparten la cosmovisión, los sentidos y los valores propios del narrador, haciendo automáticamente que el sentido y la direccionalidad primigenia se pierdan inmediatamente por aquello que los comunicadores denominan ruidos culturales o de identidad.

Lo que en la Literatura es la palabra escrita o el significante, en la Tradición Oral es la narración oral que se enuncia desde la memoria individual y colectiva que constantemente recrea el discurso oral de acuerdo a las circunstancias. Como resumen, en la Literatura escrita no cambia el discurso narrativo sólo cambia el uso social de ese texto; en cambio en la Tradición Oral cambia el uso y el discurso de las historias narrativas.

⁷² En el presente trabajo utilizaremos el término de narración para referirnos al acto de narrar, relatar o contar en forma oral, por eso en muchos acápite hemos utilizado los términos de narración oral para referirnos al hecho del acto de narrar oralmente. No utilizaremos el término de narración como un equivalente del significante **saussuriano** tal como sugiere Prada Oropeza porque creemos que la tradición oral precisamente prescinde de los significantes escritos.

Una oposición de las unidades mínimas de sentido entre la Literatura y la Tradición Oral haría la oposición Significante y Trozo histórico. Como proceso de comunicación la oposición sería entre lectura y narración oral y como medios de comunicación utilizados por los emisores la oposición sería entre el libro y la memoria, la una estática y dinámica la otra.

En cuanto al sujeto de la Literatura y la Tradición Oral las diferencias también se tornan notables. Para Prada Oropeza el sujeto en la actividad artística se realiza en la "interacción" entre el "locutor o autor" y el "auditor o lector" (1979:22). En este sentido comunicacionalmente la interacción entre el autor y el lector individualizados se realiza generalmente a través de un medio físico de comunicación como es el libro. En la Tradición Oral la instauración del sujeto siempre será o un hecho familiar o un hecho comunitario, pero siempre de carácter social; los cuentos orales se narran con mayor autenticidad en las tertulias familiares, alrededor del fuego y las comidas, o en las reuniones comunitarias como un velorio o un trabajo comunal, entre uno o varios narradores y un receptor familiar o colectivo.

Entre el autor y el lector de la Literatura siempre se tratará de un encuentro entre dos individuos, en cambio en la Tradición Oral entre los narradores y los receptores siempre habrá una relación social y cultural cuyo marco general es la portación de una identidad común cuya unión tratan de fortalecer las narraciones orales.

Como necesidad comunicacional del autor, la obra literaria surge generalmente de una necesidad individual, ya sea de la necesidad que tiene el autor de comunicar lo que considera trascendente, o de la necesidad profesional que tiene de realizar su obra como una mercancía para garantizar su sobrevivencia. En cambio en la tradición oral, sobre todo las narraciones que hemos analizado, y que de una u otra manera tienen semejanza con otras narraciones andinas, la necesidad de comunicar las narraciones orales es una necesidad ideológica imperativa, porque se trata en última instancia de preservar a la familia o a la comunidad de aquello que es considerado agresor y peligroso para la sobrevivencia de las comunidades y de los pueblos originarios, sin esperar ningún tipo de remuneración que no sea el reconocimiento social de la

comunidad.

En el sentido ideológico, o sea en la intención de dar una dirección concreta a la conducta de los lectores o receptores, en la tradición oral los narradores tienen mayores posibilidades de lograr la aceptación de las valoraciones morales y de otro tipo de intenciones de carácter ideológico. Los narradores orales aparte de tener la gran ventaja de la semejanza en el aspecto de la identidad con los receptores también tienen a su favor el hecho de que junto a los receptores ocupan la misma posición en la dinámica de las contradicciones sociales. Tener la misma identidad y ocupar la misma posición en la contradicción que mueve a la sociedad es lo que permite una mayor eficacia en la labor ideológica de cohesión de los narradores originarios.

Si hiciéramos una comparación sobre qué componente es más preponderante tanto en la Literatura escrita como en la Tradición Oral podríamos afirmar que en la Literatura al decir de Prada Oropeza la función poética es la que predomina:

"La función poética no es la única función presente en la obra literaria, es solamente la dominante, la determinante de su estructura y su codificación diversa, mientras que en otros tipos de mensaje representa un aspecto subsidiario, accesorio". (Prada Oropeza, 1979:27).

La función poética que es la dominante en la obra literaria se traduce en el lenguaje o discurso narrativo en un lenguaje "connotativo" cuya característica central es que la narración es "una actividad modelizante secundaria con respecto al lenguaje natural" (Prada Oropeza, 1979:24).

De estas afirmaciones podemos sacar la conclusión de que el valor estético es lo que predomina en la obra literaria narrativa, ahí radica su importancia y su valor central; en la tradición oral en cambio el valor central de las narraciones orales, sobre todo en una sociedad colonial como la que presiona a las comunidades, el valor central no es el estético, sino todo lo contrario, el valor de una narración se mide por el mayor o menor grado de cohesión ideológica

que logra una narración en la comunidad y en los sujetos más amplios como son los pueblos y naciones originarias del mundo andino. Así como en la obra literaria no se descuida las intenciones ideológicas a través de las formas literarias, en la tradición oral también se hacen esfuerzos por elaborar lo más estéticamente posible las narraciones orales, de lo contrario no serían objetos de fruición tan aceptados.

En cuanto a los tipos de narradores Prada Oropeza nos da tres tipos de narradores según la cantidad de información que pueden tener con respecto a los personajes: El narrador que sabe más que el personaje, el narrador que sabe igual que el personaje y el narrador que sabe menos que el personaje (Prada Oropeza, 1979:24). Los narradores en la tradición oral andina no pueden ser clasificados con los mismos parámetros de "saber" exclusivamente. Si en la Tradición Oral la característica principal es la intencionalidad ideológica de las narraciones para cohesionar a las comunidades, los narradores en ésta se caracterizan primero, por el grado de veridicción que le ponen a sus narraciones para hacer de los cuentos una historia lo más creíble y real posible; esta intencionalidad de mostrar las narraciones como verdaderas, primero viene dada -mucho más en el caso de los degolladores- por la presencia de la experiencia histórica en la narración. También la intencionalidad de mostrar como verdad una tradición viene determinada en muchos casos por la narración testimonial de los hechos, donde aparte de una elaboración estética se insiste en los peligros que podrían ocurrirles a los receptores si se encuentran en una situación similar a la del narrador.

Todas estas situaciones narrativas donde prevalece la intencionalidad comunitaria y cultural en las actitudes del narrador están atravesadas por la valoración moral a la que hacíamos referencia en capítulos anteriores. En este sentido la resistencia ideológica conlleva una fuerte intencionalidad de cohesión de las comunidades acompañada de una valoración moral de las actitudes de los agresores.

En este marco de conducta narrativa podemos distinguir tres tipos de narradores en la Tradición Oral. Primero y el más importante es el NARRADOR COMUNITARIO que en las tradiciones está representado por el verbo innominal NIN

que se puede traducir como DICE. El segundo narrador es el que está representado por el verbo nominalizado de NINKU que podemos traducir como ELLOS DICEN. El tercer narrador está representado por los NARRADORES TESTIGOS que cuentan su propio testimonio.

El primer narrador o narrador comunitario representado por el NIN (DICE) está prácticamente presente en casi todas las afirmaciones que no le pertenecen ni a los narradores de la comunidad representados por el NINKU o ELLOS DICEN ni por el NARRADOR TESTIGO. El agente de este NIN es la comunidad, la memoria colectiva de los pueblos originarios. El NARRADOR COMUNITARIO es como un relator anónimo y omnipresente que hace las afirmaciones de mayor valor narrativo y moral. Este narrador que lo denominamos comunitario también puede ser considerado como narrador nacional originario en el sentido de que enuncia las afirmaciones que responden a la historia y a los imperativos comunitarios, se presenta así:

"Wirata nin, wirata orkhonku, wirata vendenku padresllamantaj nin. Chay padresri chay wiramanta ruwanku chay pan benitos, kay juch'uysitus t'antitas; misapi regalanku. Anchayta ruwanku chay wirawan nin, padres chayta ruwanku **nin**". (Grasa DICE, grasa sacan, grasa venden a los mismos padres DICE. Y esos padres de esa grasa hacen esos pan benitos, esos pancitos chiquititos; en la misa regalan. Eso DICE que hacen con esa grasa, padres DICE que hacen eso. (Tradición Oral de Tarata:22).

La afirmación de que los degolladores extraen la grasa no podría tener consenso y aceptación si no provendría de la concepción andina del equilibrio cósmico y vital; y esta afirmación no podría apropiarse ningún narrador testigo, todo lo contrario es una afirmación de toda una cultura y una cosmovisión que corresponde en nuestro caso a los pueblos originarios.

El segundo narrador o narrador personal de la comunidad es visto como un co-narrador y siempre está presente con el verbo NINKU, -DICEN- veamos:

"Conventomanta llojsin ninku Martes Santopi". (Del Convento en el Martes Santo DICEN que salen). (Tradición Oral de Tarata:11).

Este segundo narrador identificado con el NINKU o ELLOS DICEN se refiere a los distintos narradores potenciales que pueden existir en la comunidad y que muchas veces son también narradores testigos como corresponde en la cita.

Finalmente el NARRADOR TESTIGO siempre realiza su relato en primera persona, una representación pronominal podría ser el de YO AFIRMO -NINI-. El narrador testigo narra su propia historia o testimonio.

Concluyendo sobre la novena hipótesis debemos decir que las diferencias entre Literatura y Tradición Oral en cuanto a significantes radica en que la una utiliza el significante o texto escrito y la otra el trozo histórico narrado. En cuanto al sujeto de la actividad artística, la oposición es entre autor-lector literarios y narrador-comunidad de la Tradición Oral. En cuanto a las motivaciones del narrador la diferencia es entre las motivaciones individuales del literato y las motivaciones colectivas del narrador de la Tradición Oral. En cuanto a la función predominante, en la una predomina la función poética que apunta al valor estético, en la Tradición Oral en cambio predomina la función ideológica que apunta a la cohesión social.

11. DE LA RESISTENCIA IDEOLOGICA Y MORAL A LAS MOVILIZACIONES Y LA ACCION POLITICA.

El valor de una ideología para los pueblos colonizados podemos medirla por la capacidad que tiene de cohesionar a los sujetos nacionales en su lucha por preservar la identidad y lograr la unidad frente a las agresiones del colonialismo. Dicho esto en palabras de Gramsci, el valor de la ideología consiste en su capacidad de cohesionar a "las masas humanas" y promover "actividad práctica":

"Por tanto, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, "queridas". En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez

"psicológica": organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan etc. En cuanto "arbitrarias", no crean más que "movimientos" individuales, polémicas, etc. (Gramsci, 1978:364).

"Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural, "religión". "fe", o sea, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que se contenga en ellas como "premisa" teórica implícita (una "ideología", podría decirse, si se da el término "ideología" precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales y colectivas) -o sea, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente". (Gramsci, 1978:368-369).

Las tradiciones sobre los degolladores foráneos fue uno de los componentes que coadyuvaron en la cohesión nacional y cultural de los pueblos originarios en su larga lucha con los sujetos del colonialismo. En este sentido, el valor de la Tradición Oral como uno de los elementos centrales en la preservación de la identidad como componente que impide la desestructuración de la conciencia colectiva de los pueblos y naciones originarias en los Andes, es extraordinario. La Tradición Oral, al igual que otros elementos de la identidad, ha impedido la destrucción del espíritu originario y por tanto ha sido un elemento sustancial en la preservación de la identidad originaria en constante contradicción contra el proyecto de destrucción y homogeneización cultural y nacional al que intentaron y todavía intentan someter los sujetos coloniales a los pueblos originarios

Si bien la Tradición Oral desde el componente de la resistencia ideológica contribuye a cohesionar a los sujetos originarios, el componente moral de la Tradición Oral como es la actitud valorativa, es también un elemento central en la resistencia ideológica y se constituye en lo que Alejandro Korn denomina la "valoración rebelde":

"La valoración rebelde, si aparece, correrá su riesgo. Sólo en una conciencia oprimida nada la protesta; se generalizará cuando muchos experimenten la misma coacción. Pero una valoración subjetiva se extinguirá sin consecuencias si tras breve o larga lucha no adquiere dignidad histórica. La expresión de la voluntad general, para ser eficaz, ha de elevarse a expresión de la voluntad de un grupo más o menos amplio". (Korn, 1975:209).

La resistencia y la cohesión ideológica junto a la valoración moral rebelde o anticolonial fueron los componentes que llevaron a los sujetos comunales a la movilización originaria durante los grandes levantamientos indígenas en la colonia y en la república. De la movilización conjunta se pasó a la acción práctica detrás de objetivos que significaban una propuesta de liberación.

La conducta anticolonial y anticatólica en los levantamientos de 1781 y 1899 ha sido estudiada en forma muy colateral y accesoria en lo que toca al componente de la subjetividad. Por lo demás resulta difícil estudiar la influencia de la tradición oral en la maduración y cohesión ideológica de los sujetos históricos originarios porque es muy difícil registrar los cambios y la intensidad en la comunicación de las tradiciones orales en estas épocas de crisis ideológicas.

La represión hacia los sacerdotes degolladores debiera ser, desde un punto de vista teórico, una consecuencia lógica en la conducta de los originarios que ven a los curas como los causantes de la muerte espiritual de las comunidades y pueblos originarios. Las pocas descripciones históricas de la represión a los sacerdotes católicos en los levantamientos creemos sin embargo que se deben a la menor presencia de la iglesia y los sacerdotes católicos en el sujeto colonial en comparación a la sociedad civil colonial como han sido mayoritariamente las familias de patrones por ejemplo.

A pesar de esta presencia mínima los integrantes de la iglesia Católica no han dejado de sufrir las consecuencias de la voluntad de liberación de los originarios. Así en el período del levantamiento de Julián Apaza, López Menéndez menciona la muerte del cura José de Herrera junto a cinco sacerdotes en el pueblo de S. Pedro de Buenavista en el Norte de Potosí (1965:112). El mismo autor

menciona que en Marzo de 1781 en La Paz los insurgentes incendian las iglesias de San Sebastián, Santa Bárbara, San Pedro y de las Recogidas de la ciudad. En septiembre del mismo año los insurgentes incendiaron el templo de San Francisco en La Paz (1965:123).

Durante el levantamiento de los originarios encabezados por Zárate Willka en Enero de 1899 en el templo de Ayo Ayo son muertos en manos de originarios sublevados, aparte de otros varios civiles, "el sacerdote José Rodríguez; el valetudinario párroco José Gómez y el capellán José Fernández de Córdoba" (Condarco Morales, 1982:218)

11.1. LA REAFIRMACION DE LA IDEOLOGIA Y EL DISCURSO ANTICOLONIAL EN ACTITUDES INDIVIDUALES DE LOS ORIGINARIOS.

Uno de los aspectos que nos interesa relievare en este acápite es la validez práctica y conductual que tiene sobre los originarios la concepción ideológica de los degolladores. Sin lugar a dudas las acciones individuales para prevenir o atacar a los degolladores se insertan dentro de una concepción colectiva tal como se presenta en el mundo andino. En este sentido la conducta de los originarios para defenderse de los peligros del degollador tiene su contraparte en una particular concepción mental sobre su situación de colonizados; utilizando el concepto tan usado de praxis podríamos decir que los conceptos están concentrados en gran medida en la tradición oral y que los levantamientos políticos en contra del colonialismo son la parte práctica de esa particular praxis andina en su resistencia contra los agresores.

De las muchas actitudes de prevención observadas contra el peligro de los degolladores citaré solamente las que me parecen más pertinentes. En la zona de Alto Beni, en la localidad de Sapecho cuando el autor se puso a conversar con un originario aymara de la región de Pacajes, después de conversar dentro de los moldes de la mentalidad andina, al final de la conversación se reveló que el comunario siempre andaba con un amarrito de ajo para prevenirse de los khariris. El hombre que reveló su actitud era de una edad que sobrepasaba los 60 años.

En la misma zona de Alto Beni cuando se conversó con los colonizadores que mayoritariamente son aymaras no se encontró un solo originario que desconozca la tradición de los degolladores y de las formas de prevenirse.

Siguiendo esta misma línea de análisis encontramos dos actitudes de dos originarios en el Norte de Potosí que nos ilustran de cómo la ideología del degollador sirve para modelar la conducta y la práctica cotidiana.

Una actitud que mostró de cómo la ideología del degollador es una concepción tan fuerte fue cuando el autor del presente trabajo se acercó al IPTK (Instituto Politécnico Tomás Katari) para conversar con don Alejandro Molle que era el secretario general del sindicato de la Subcentral de Okurí. El autor se presentó a la secretaria diciendo que era un estudiante de La Paz que venía con la intención de recopilar cuentos sobre los degolladores para terminar una tesis. El anuncio de la secretaria al grupo de campesinos que estaban esa mañana en el politécnico fue en el sentido de que se iba a estudiar a los llik'ichiris. Bastó esta forma de nombrar al degollador, tan poco explicativa de las intenciones del autor para que los campesinos se pusieran en alarma. La actitud de alarma y desconfianza profunda se presentó cuando un comunario de Cebada K'asa se presentó en la puerta de la secretaria preguntando alterado "Que cómo es eso de estudiar a los llik'ichiris! "Que porqué había ido al Norte de Potosí" y finalmente dijo en quechua en tono amenazador y preventivo "Ahorita nosotros le vamos a agarrar a ese Llik'ichiri que quieres estudiar y le vamos a hacer llevar preso!".

Una primera senda para explicar estas actitudes de profunda desconfianza a lo "extraño" creo que podemos encontrarla primero en la mantención de la mentalidad y la cosmovisión originaria que sigue guiándose por el pensamiento tradicional, paralelamente a este proceso creo que los originarios, sobre todo los viejos, al no haber logrado relaciones de fraternidad y respeto en lo que podemos considerar cultural y políticamente la sociedad nacional de mestizos y criollos reafirman sus convicciones de que se encuentran frente a la misma sociedad colonial que los agredió y todavía les oprime. Esta realidad de mantención de la mentalidad originaria y la reafirmación de su cosmovisión e ideología tiene su correspondencia en una situación material de extrema pobreza, sobre todo en la ausencia de procesos educativos que valoren positivamente la

identidad originaria, todo esto inmerso en un proceso material que apunte a la superación de la pobreza, porque de lo contrario la valorización cultural sólo se convertiría en un recurso de manipulación e hipocresía discursiva.

11.2. LAS MOVILIZACIONES MASIVAS EN CONTRA DE LOS DEGOLLADORES.

En la zona de Tarata, las movilizaciones de las que se han podido recoger testimonios es aquélla que se refiere a la que los campesinos de la zona de Tarata y alrededores hicieron en contra de los curas y del mismo convento de San Severino respondiendo a lo que los campesinos consideraron a mediados de 1955 "la degollación de Juan Lechín Oquendo por los kharisiris" en Cochabamba. Una versión de don Juan Barrios de los alrededores de Tarata nos dice que "el convento de Tarata fue destruido por los campesinos de Arbieto, Mamanaka, Pampa Mamata, Corpus Mamata, Méndez Mamata, Huasa Rancho, Santa Rosa, Nueva Copapugio y San José, o sea las comunidades que se ubican en la parte anterior a Tarata, porque los franciscanos de Cochabamba apresaron a Lechín y lo encajonaron, a causa de esto destruyeron el convento de Tarata".

Esta versión de la movilización de los campesinos para salvar la vida de Juan Lechín Oquendo del peligro de la degollación de los curas franciscanos tiene sin lugar a dudas su explicación en la concepción de los originarios sobre el peligro que significan los degolladores. Este caso nos muestra cómo en plena revolución nacional los resortes ideológicos originarios todavía pueden movilizar a los campesinos que ya habían aceptado la reforma agraria y que supuestamente habían adoptado también la ideología del nacionalismo revolucionario.

Según los dirigentes de la zona que vivieron los hechos en esa época el testimonio se presenta de la siguiente manera:

"...persiguirqanku padrestaqa, wanchijtiykichis, noqayku libre wanchillasajkutaj qankunata nirqanku, es que wanchisqankuta creerqanku y, wanchisqanku creerqanku achay chay cajonespi". (..les persiguieron a los padres, si le matan [a Lechín], nosotros les

mataremos también a ustedes dijeron, es que creyeron que le mataron en ese cajón). (Tradición Oral de Tarata:22).

"Salteaykunku q'alata, saqueosta ruwaykunku conventota y Taratata. Chaymanta pacha padres ripunku a, cuando más misajllaña jamun desde Cochabamba". (Lo asaltaron todito, saqueos lo han hecho al convento y a Tarata. Desde esa vez se han ido los padres, cuando más sólo vienen a hacer misa desde Cochabamba). (Tradición Oral de Tarata:25).

En la zona de Okurí donde ha ocurrido el fenómeno de mayor significación social a raíz de la ideología de los originarios sobre los degolladores, el hecho de las movilizaciones masivas de originarios se han dado en tres oportunidades según la versión de don Alejandro Molle. Primero fue en el período presidencial de Juan José Tórrez, segundo en el período del general García Meza y la tercera, y más estudiada, en el periodo de Hernán Siles Suazo, o sea en los períodos de mayor crisis nacional y social.

Según Alejandro Molle fueron los dirigentes sindicales quienes hicieron correr la voz sobre los degolladores a raíz de haber encontrado un hombre muerto. Vale decir que el sentido mentalizado contra los degolladores no sólo está presente en la mentalidad de los campesinos sino que se la utiliza con la certeza de que provocará una movilización social. La muerte de un comunario es mayormente el origen para buscar a los degolladores homicidas; los hechos de la primera y segunda movilizaciones a raíz de la muerte de este campesino son recordados por Alejandro Molle de la siguiente manera:

"Kay Lluchhu q'asapi runa wañusqa rikhurirqa, kay Ukurí kantullapitaj, chaytataj uj rinku [gringo] pasarqamusqa, entonces chay patataj casarqa García Meza gobierno. Y, chay uj pasan. Ujtaj pasarqa antes Jota Jota Torrespi. Yskay puntuña chaywan karqa y?, cuando primer puntuqa Jota Jota Tórrez". (Aquí en el abra de Lluchhu ha aparecido un hombre muerto, aquí en los alrededores de Okurí, y por ahí un gringo había pasado y por entonces el gobierno era García Meza. Ahí una vez ya ha pasado. Otra vez pasó antes cuando Jota Jota Tórrez. dos veces ya son con eso no?, porque la primera vez fue con Jota Jota Tórrez). (Tradición Oral de Okurí:24).

En ambos casos, en el 71 y en el golpe de García Meza la mentalidad originaria del Norte de Potosí responsabiliza por la muerte de dos hombres a la acción de los degolladores gringos, relacionando a los gobiernos de nuestro país con los extranjeros.

El tercer caso ocurrido entre fines de 1982 hasta mediados de 1983 es según los datos la movilización de mayores dimensiones sociales. Según Federico Aguiló la movilización abarcó sobre todo a los departamentos de Potosí y Chuquisaca ⁷³. Las zonas involucradas en la movilización contra los degolladores en 1983 fueron según Aguiló las siguientes: Challapata, Norte de Potosí, Nor Cinti (región de Yocalla), Cerro Colavi, Betanzos, Macha, Linares, Cerro Malmisa, Potosí (El Molino), y Ravelo en Chuquisaca.

Según uno de nuestros informadores más importantes como es Alejandro Molle, en la región del Norte de Potosí que Aguiló considera como el punto germinal del movimiento las cosas se aceleraron después que "en el río de Tomaykurí se encontraron a dos jovencitos degollados". A raíz de este hecho y de lo que se consideró un acoso general de los degolladores en la zona de Okurí por la presencia de los extranjeros que llegaban al IPTK, según Alejandro Molle se sacó una resolución sindical contra los degolladores para las cinco provincias del Norte de Potosí:

"Resolucionta orkhoyku suniupi a. Carajo ni un blanco runas permitir, todo Llik'ichiri jap'inanchis tian". (Resolución hemos sacado en suniu. No debemos permitir ni un sólo hombre de los blancos, debemos agarrar a todos los degolladores). (Tradición oral de Okurí:24).

Después de esta orden de detener a los degolladores la gran mayoría de los comunarios se armaron para defenderse y atacar a los degolladores:

⁷³. Muchos hechos de la movilización de 1982 véase en Federico Aguiló. "El Llik'ichiri: Un signo de autodefensa cultural". Sucre. s.e. 19831. (Polígrafo presentado al Simposio sobre Simbología Andina". 15 págs.

"warak'a puruta armasqeta puñusqanku a. Armasqeta a". (Todos con hondas armados habían dormido. Armados pues). (Tradición Oral de Okurí:25).

La movilización armada de los campesinos es descrita como una insurrección por Alejandro Molle cuando este informante describe la movilización de los originarios como sigue:

"Uhhhh lomapi huayq'opi sik'imira jina a". (Uhhhh, en los cerros, y en las quebradas la gente caminaba como hormiga pues). (Tradición Oral de Okurí:26).

De los hechos de violencia protagonizados por los campesinos en el Norte de Potosí podemos mencionar el bloqueo de carreteras para detener a los degolladores y las constantes explosiones de dinamita para ahuyentar a los mismos. Entre las agresiones concretas que se conocen podemos mencionar la detención al jesuita Bruno Schelegelberger en la zona de Sacaba descrito por Federico Aguiló. En la Zona de Okurí los originarios quisieron detener a todos los gringos del IPTK:

"Entonces ellos siempre decían esos rubios así altotes esos gringos son los llik'ichiris y querían agarrarles nomás pues". (Tradición oral de Okurí:38).

Entre las acciones de violencia en la zona de Okurí podemos mencionar la que ejecutaron los originarios de los alrededores del IPTK a la granja que tiene esta institución en Peaña; un trabajador del IPTK describía este hecho de la siguiente manera:

"Han tomado por asalto con dinamita la granja experimental de Peaña". (Apuntes de Campo, 1991).

Este mismo hecho de violencia es registrado por Federico Aguiló en el

trabajo mencionado de la siguiente manera:

"En Peaña, donde IPTK tiene su granja experimental, invadieron unos 200 campesinos procedentes de la comunidad de Murifaya, borrachos e iracundos, a la granja queriéndola saquear, como desquite de supuestos daños de los gringos, tenidos como llik'ichiris". (Federico Aguiló, 1983:7).

Reiteramos los factores explicativos de esta situación de movilización política de características netamente originarias: entre las causas más profundas para el mantenimiento de las ideologías originarias podemos mencionar, aparte de la voluntad de resistencia, el carácter estacionario y poco dinámico de la identidad y la cultura de los pueblos originarios, este hecho de que la identidad originaria se mantenga con mayor fuerza se debe en última instancia a la incapacidad de las clases oligárquicas para transformar en forma progresista el campo, incapacidad que está ligada, primero, al carácter netamente depredador de los recursos minerales que tiene la oligarquía y segundo, al carácter colonialista de las clases dominantes en su relación histórica con los pueblos originarios. El carácter colonial de la oligarquía le lleva o a agredir la identidad de las culturas originarias o a despreciarlas pensando en un proyecto de imposición cultural dentro de un proyecto global de homogeneización. El proyecto de homogeneización despierta en los sectores mestizos y sobre todo criollos una actitud de desprecio cotidiano a las identidades originarias, lo que ha provocado a su vez la reafirmación y la terquedad en la cosmovisión de los originarios.

Otro de los factores que explica el comportamiento político en base a la ideología contra los degolladores es el constante empobrecimiento de los campesinos y de los originarios de nuestro país a causa del abandono total por el estado boliviano a las necesidades económicas, sociales y culturales de los pueblos originarios y de campesinos.

Según Miguel Urioste el departamento de Potosí tiene los indicadores sociales de pobreza más críticos en relación con los otros departamentos. La tasa de mortalidad infantil llega a 196,6 sobre mil, siendo la tasa más alta de

mortalidad infantil del país, le siguen Chuquisaca con 183 por mil y Cochabamba con 169 por mil. La esperanza de vida más baja también se encuentra en Potosí con un promedio de 36 años, siendo que Beni tiene la esperanza de vida más alta del país que sólo llega a un promedio de 55 años. Los porcentajes de analfabetismo de los campesinos potosinos en relación al analfabetismo total por departamentos también es uno de los más altos en Potosí es del 89 % (Urioste F. de Córdova, 1984:102-106).

Finalmente uno de los últimos factores que se suman, a los factores estructurales que hemos mencionado anteriormente, es una coyuntura de crisis generalizada en el país en los años en que se da la movilización contra los degolladores. Es por demás conocido que el año de 1983 es un año que está inscrito dentro de la crisis inflacionaria que afectó también, como lo decía en anteriores citas Alejandro Molle, a los campesinos por la vía de la constante alza de precios de los productos industriales de consumo campesino. A este hecho de crisis en los niveles macroeconómicos se sumó un factor de origen climatológico como fue la prolongada sequía que sufrieron las zonas de la agricultura tradicional, sobre todo en las zonas del altiplano. En el altiplano, en promedio el 75 % de la producción agropecuaria fue destruido o seriamente dañado. La producción de papa, que es el principal producto para la alimentación y para los ingresos en el Norte de Potosí, disminuyó en todo el país en un 70 % (Urioste F. de Córdova, 1984:129). Fue esta coyuntura de crisis económica y social la que finalmente hizo resurgir los resortes ideológicos originarios de la conciencia colectiva en contra de los modernos degolladores tal como han sido considerados los extranjeros que trabajaban en el Norte de Potosí.

Por lo demás no es extraño el resurgimiento de las ideologías originarias en períodos de crisis social. En el mundo andino recordemos la forma en que surgió el movimiento del Taky Onqoy reactualizando el poder de los dioses andinos para derrotar a los dioses españoles en un enfrentamiento de los valores originarios contra los valores católicos.

En nuestros días también es conocido el resurgimiento de la ideología

contra los pishtacos o degolladores tanto en Ayacucho y en Lima ⁷⁴; en ambos casos se trata de movilizaciones de campesinos peruanos en contra del peligro de que los degolladores o pishtacos extraigan la grasa o saquen los ojos ya sea de los campesinos o de los niños, todo esto en un ambiente de crisis generalizada que no halla tampoco un proyecto de solución. En el Perú, sobre todo en el área de Ayacucho según los trabajos editados por Juan Ansión parece que el surgimiento de la ideología contra los degolladores ya no puede cohesionar a los sujetos originarios como lo hizo por ejemplo el Taky Onqoy en los años de 1560. El resurgimiento de las actitudes contra los degolladores en Ayacucho provocó una mayor confusión ideológica porque ni al nacionalismo de la oligarquía peruana le interesa interpretar estos fenómenos ni a los que plantean la violencia.

11.3. LAS LIMITACIONES DE LA IDEOLOGIA CONTRA LOS DEGOLLADORES.

Entre las limitaciones prácticas con las que choca actualmente la ideología contra los degolladores podemos mencionar tres: Limitaciones de carácter temporal, de carácter étnico-racial y de carácter teórico.

El Taky Onqoy como una ideología religiosa contestataria al colonialismo español fue efectiva porque logró cohesionar a los originarios contra los españoles, porque los sujetos en esa época podían diferenciarse claramente por las diferencias étnicas o raciales y por las diferencias de identidad cultural. En 1560 no era difícil diferenciar quien era originario y quien era español. Actualmente, después de cinco siglos de historia en las que los sujetos coloniales han logrado por la vía de las imposiciones, mestizaciones o interpelaciones ampliar el espacio de su identidad, ya es muy difícil decir quién es originario y quién no lo es; o quién reafirma subjetivamente su condición de originario y quién ya ha abrazado otra ideología. A esto se suman los procesos de mestizamiento étnico que ensombrecen aún más la posibilidad de interpelar a los sujetos en forma pura, porque no se sabe si los mestizos ya han adoptado la identidad que les ofrece la oligarquía para desidentificarlos con sus raíces,

⁷⁴ Véase el trabajo de Juan Ansión. "Pishtacos: de verdugos a sacaojos". Lima. Tarea. 1989.

como una salida dentro del proyecto de homogeneización, que es el hecho político de mayor logro para las clases dominantes. La oligarquía impulsa y desvaloriza la identidad originaria hasta lograr que los mestizos y los originarios acepten como un hecho su calificación como inferiores, luego prepara un espacio de identidad cultural en donde impone su dominio. En términos sencillos el mayor triunfo de la oligarquía criolla es el vaciamiento cultural de la identidad originaria para llenar ese vacío con sus propios valores. En nuestro país parece que los que han adoptado la identidad de la oligarquía, como ocurre con muchos sectores de mestizos, practican una política cotidiana de agresión, en muchos casos, mucho más radical que la actitud de la misma oligarquía.

Este proceso de ensanchamiento del espacio de la identidad de la oligarquía hace más penoso y difícil que la ideología tradicional de los originarios pueda cohesionar a todos los que tienen sus raíces en los pueblos originarios. Cambiaron los tiempos, las identidades étnicas ya no son las mismas y los discursos de los sectores homogeneizadores se han modernizado. La realidad actual necesita de un proceso de elaboración teórica que recupere los valores y las posibilidades discursivas de los pueblos originarios y las proyecte conjuntamente a los discursos que se planteen desde otros sectores sociales.

Concluyendo sobre la décima hipótesis debemos afirmar que el discurso de los degolladores como propuesta ideológica sirve tanto para direccionar la conducta individual como la conducta colectiva. En el primer caso la ideología de los degolladores moldea la conducta individual cotidiana de los comunarios provocando actitudes de prevención, rechazo y respuesta a las agresiones externas. En el segundo caso el discurso de los degolladores es un poderoso resorte ideológico que sirve para movilizar grandes grupos de comunarios en forma masiva, siempre en contra de lo que se considera como agresores a la propia comunidad.

12. CONCLUSIONES GENERALES.

1. La extirpación de idolatrías instaurado en los Andes por la filosofía de la Santa Inquisición ha provocado un proceso violento de represión y destrucción de la religión de las comunidades andinas originarias. La destrucción de la religión andina ejecutada por la órdenes religiosas extirpadoras ha provocado una reacción mental e ideológica de rechazo profundo en la memoria colectiva de los habitantes de los Andes. Fruto del rechazo y la resistencia ideológica se produce, en la memoria colectiva andina, la identificación de los curas extirpadores con el degollador precolonial. La actitud de la resistencia ideológica consistió en la resemantización del degollador chullpa e incaico y en la identificación de los sacerdotes católicos como los degolladores de la colonia. El núcleo de la actitud de la resignificación trasladó los aspectos más negativos del degollador precolonial, como fue la imagen típica del degollador armado de un tumi, para luego investirlos con las características de los curas de la extirpación. Este hecho se comprueba porque hasta ahora el degollador colonial tiene en la sotana el color que corresponde a una orden religiosa extirpadora concreta. Además del color de la sotana, la identificación del degollador colonial se da a través de la señalación de los templos católicos como la casa de los degolladores.

2. La Santa Inquisición y la extirpación de las idolatrías que intentaron destruir la subjetividad colectiva y la cosmovisión andina provocaron en la memoria originaria un proceso de reafirmación y persistencia en sus propios conceptos filosóficos sobre el ser, la vida, los valores y la muerte, rechazando en gran medida la imposición de la filosofía de la salvación de las almas y la concepción cristiana sobre el ser y la vida. En la misma dirección de rechazo a lo ajeno y de persistencia en lo propio los comunarios mentalizaron una valoración negativa de la actitud de los sacerdotes católicos en base a su propio sistema de valores.

3. En una estructura colonial de las contradicciones y producto de la voluntad e intencionalidad ideológicas se configuran y narran, tanto en testimonios y relatos orales, historias narrativas de triunfos para las

comunidades y de derrotas para los agresores. Este proceso de triunfos para sí y de derrotas para el "otro" se invierte desde los grupos hispano criollos contraponiendo otras tantas historias narrativas provocando de esta manera un diálogo social a través de los relatos orales.

4. Existe en las comunidades originarias una conciencia histórica propia que periodiza la historia a partir de la ausencia, la presencia y la continuidad del degollador colonial. El período del incario se identifica como el período sin degolladores, luego le sigue el período colonial como el tiempo de los degolladores. El período de los degolladores se amplía hasta la república y el tiempo de los nacionalistas y yanquis mostrándonos de esta manera la continuidad de un período negativo hasta el presente.

5. En la ausencia de un discurso economicista propio, los originarios trasladan el sentido de la extracción de la sangre y el untu sagradas del propio cuerpo, a la extracción de los recursos naturales del propio territorio por los distintos agentes externos del saqueo, haciendo una historia económica a su manera.

6. La tradición sobre los degolladores es un discurso perfecto fruto de una racionalización mental que utiliza su propia lógica e instrumental conceptual y sirve sobre todo para fines prácticos de resistencia. También como discurso se diferencia de la literatura escrita, no sólo en lo que toca a los significantes utilizados y a la forma de su comunicación, sino sobre todo porque la función más importante de la Tradición Oral es la cohesión de los grupos originarios a diferencia de la función poética que predomina en la literatura.

7. Finalmente, el discurso de los degolladores es una propuesta ideológica que yace potencialmente en la memoria individual y colectiva de los grupos originarios. Este discurso puede actualizarse no sólo en la conducta individual y cotidiana de los originarios, sino en la conducta colectiva de las movilizaciones de masas cuando se identifica a determinadas personas o grupos como los agresores y degolladores del presente.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.

LIBROS CONSULTADOS.

Academia de Ciencias de la URSS.

"Libro de trabajo del sociólogo".

Moscú. Progreso. 1988.

Aguiló, Federico.

"Los cuentos: tradiciones o vivencias?"

La Paz. Los Amigos del Libro. 1980.

Alberioni, Santiago.

"Elementos de sociología cristiana".

Buenos Aires. Paulinas. 1961.

Albó, Javier.

"Khitipxtansa".

La Paz. CIPCA. 1980.

Albó, Javier y Barnadas Josep M.

"La cara campesina de nuestra Historia".

La Paz. UNITAS. 1985.

Albó, Xavier y Layme Félix.

"Literatura aymara: antología".

La Paz. CIPCA/Hisbol/JAYMA. 1992.

Aníbarro, Delina.

"La tradición oral en Bolivia".

La Paz. IBC. 1976.

Ansión, Juan.(Ed.)

"Pishtacos: de verdugos a sacaojos".

Lima. Tarea. 1989.

Antezana, Luis.

"El feudalismo de melgarejo y la Reforma Agraria".

S.l. s.e. 1970.

Arguedas, José María.

"Formación de una cultura nacional indoamericana".

México. Siglo XXI. 1987.

Arnold, Denise Y, Jiménez Aruquipa, Domingo y Yapita, Juan de Dios.

"Hacia un orden andino de las cosas".

La Paz. Hisbol/CIPCA. 1992.

Bajtín, Mijaíl M.

(1) "Estética de la creación verbal".

México. Siglo XXI. 1985.

(2) "Problemas de la poética de Dostoievski".

México. Fondo de Cultura Económica. 1986.

Barnadas, Josep M.

(1) "La Iglesia Católica en Bolivia".

La Paz. Juventud. 1986.

(2) "Apuntes para una Historia Aymara".

La Paz. CIPCA. 1978.

(3) "Historia general de la Iglesia en América Latina, zona Andino-inkaica: Bolivia".

La Paz. Poligrafiado. 1977.

Barrio, Agustín Fr.

"La recoleta: un siglo de historia".

La Paz. La Recoleta. 1990.

Barthes, Roland.

"Mitologías".

México. Siglo XXI. 1989.

Bartra, Roger.

"El modo de producción asiático".

México. Era. 1986.

Bertonio, Ludovico.

"Vocabulario de la lengua aymara".

Cochabamba. CERES, IFEA, MUSEF. 1984.

Blanco, Desiderio y Bueno, Raúl.

"Metodología del análisis semiótico".

Lima. s.e. 1989.

Bouysse Cassagne, Thérèse.

- (1) "La Identidad aymara: aproximación histórica, (siglo XV, siglo XVI)".
La Paz. Hisbol - IFEA. 1987.
- (2) "Tres reflexiones sobre el pensamiento andino".
La Paz. Hisbol. 1987.
- (2) "Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la historia".
La Paz. Hisbol. 1988.

Burga, Manuel.

"Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas".
Lima. Instituto de apoyo agrario. 1988.

Castro Arenas, Mario.

"La Rebelión de Juan Santos".
Lima. Milla Batres. 1973.

Condarco Morales, Ramiro.

"Zárate, el "temible" Willka".
La Paz. Renovación. 1983.

Contreras Hernández, Jesús.

"Subsistencia, ritual y poder en los Andes".
Barcelona. Mitre. 1985.

Dandler, Jorge.

"El sindicalismo campesino".
Cochabamba. CERES. 1983.

De Paredes, Ivlian.

"Recopilación de leyes de los reynos de las indias".
Madrid. Ediciones de cultura Hispánica. 1973.

De la Calancha, Fray Antonio.

"Crónica moralizada".
La Paz. Ministerio de Educación y Cultura. 1939.

Derrida, Jacques.

"De la gramatología".
México. Siglo XXI. 1978.

Donini, Antonio.

"Sociología y religión".
Buenos Aires. Sudamericana. 1961.

Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan.

"Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje".

México. Siglo XXI. 1972.

Dussel, Enrique.

(1) "Historia de la iglesia en América Latina".

Bogotá. Universidad Santo Tomás. 1978.

(2) "1492 El encubrimiento del otro".

La Paz. UMSA, Humanidades. 1994.

Duviols, Pierre.

(1) "Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII".

Cuzco. Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas".
1986.

(2) "La Destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia".

México. UNAM. 1977.

Eliade, Mircea.

"Lo sagrado y lo profano".

Madrid. Guadarrama. 1964.

Espinoza Soriano, Waldemar.

(1) "La destrucción del imperio de los Incas".

Lima. Amaru. 1986.

(2) "Los Incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyu".

Lima. Amaru. 1987.

Ferrater Mora, José.

(1) "Diccionario de Filosofía, Tomo I y II".

Buenos Aires. Sudamericana. 1965.

(2) "Cambio de marcha en filosofía".

Madrid. Alianza. 1974.

(3) "El ser y el sentido".

Madrid. Revista de Occidente. 1962.

(4) "El ser y la muerte".

Madrid. Aguilar. 1962.

(5) "Diccionario de filosofía IV tomos".

Madrid. Alianza. 1982.

- Foucault, Michel.
"Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones".
Madrid. Alianza. 1988.
- Fronzizi, Risieri.
"¿Qué son los valores?: introducción a la Axiología".
México. Fondo de Cultura Económica. 1958.
- Fronzizi, Risieri y Gracia, Jorge J.E:
"El hombre y los valores en la Filosofía latinoamericana del Siglo XX:
Antología".
México. Fondo de Cultura Económica. 1975.
- Girault, Louis.
(1) "Kallawayas; curanderos itinerantes de los Andes".
La Paz. UNICEF/OPS/OMS.1987.
(2) "Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú".
La Paz. CERES, MUSEF, QUIPUS. 1988.
- Golte, Jürgen.
"Repartos y Rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la *~mía*
colonial".
Lima. IEP. 1980.
- Gómez Bacarreza, Donato y Arévalo Soto, Fabiana.
"Morfología del idioma Quechua".
La Paz. ICTHUS. 1988.
- Guevara Arze, Wálter.
"Bases para replantear la revolución nacional".
La Paz. Juventud. 1988.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
"El primer nueva corónica y buen gobierno".
México. Siglo XXI. 1988. 2 T.
- Gramsci, Antonio.
"Antología".
México. Siglo XXI. 1978.
- Greimas, A.J.
"Semántica Estructural: investigación metodológica".
Madrid. Gredos. 1976.

Grondín N, Marcelo.

"Método de Quechua: Runasimi".

La Paz. Los amigos del libro. 1990.

Harris, Olivia y Albó, Javier.

"Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el Norte Potosí en 1974".

La Paz. CIPCA. 1986.

Hartman, Nicolai.

(1) "Ontología I: fundamentos".

México. Fondo de Cultura Económica. 1965.

(2) "Ontología II: posibilidad y efectividad".

México. Fondo de Cultura Económica. 1956.

Heidegger, Martín.

(1) "El ser y el tiempo".

México. Fondo de Cultura Económica. 1968.

(2) "Sobre la cuestión del ser".

Madrid. Revista de Occidente. 1958.

(3) ¿Qué significa pensar?

Buenos Aires. Editorial Nova. 1964.

Huidobro Bellido, José.

"Tiwanaku y los orígenes del Cuzco".

La Paz. Gramma Impresión. 1993.

Hughes, Philip.

"Síntesis de Historia de la Iglesia".

Barcelona. Herder. 1986.

Instituto Boliviano de Cultura e Instituto Nacional de Antropología.

"Cuentos Andinos".

La Paz. INEL. 1980.

I.C.I y Radiodifusoras Cristal.

"1992 El Encuentro de dos mundos, memoria".

La Paz. ICI. 1990.

Juanez Pérez, Donato.

"Pueblo aymara: Salinas de Garci Mendoza".

Oruro. Quelco. 1990.

- Kristeva, Julia.
"Semiótica 1".
Madrid. Fundamentos. 1981.
- Lara, Jesús.
(1) "La Literatura de los Quechuas".
La Paz. Juventud. 1985.
(2) "Leyendas Quechuas: antología".
La Paz. Juventud. 1985.
(3) "Diccionario: Queshwa-castellano:Castellano-queshwa".
Cochabamba. Los Amigos del Libro. 1978.
(4) "Tapuy Jaiñiy".
Cochabamba. Los Amigos del Libro. 1980.
- Lenk, Kurt.
"El concepto de ideología".
Buenos Aires. Amorrortu. 1982.
- Lévi-Straus, Claude.
(1) "El pensamiento salvaje".
México. Fondo de Cultura Económica. 1975
(2) "Antropología estructural".
México. Siglo XXI. 1990.
- Lienhard, Martín.
"La voz y su huella".
Lima. Horizonte. 1992.
- López Menéndez, Felipe.
"Compendio de Historia eclesiástica de Bolivia".
La Paz. El Progreso. 1965.
- Llanque Ch, Justino.
"Religiosidad en la cultura Aymara".
Puno. Tesis de grado, Escuela Normal superior "San Juan Bosco". 1974.
- Llobera, José R.
"La Antropología como ciencia".
Barcelona. Anagrama. 1988.
- Lumbreras, Luis. G.
"Arqueología de la América Andina".
Lima. Milla Batres. 1981.

- Mamani Condori, Carlos.
 "Metodología de la Historia Oral".
 Chuquiyawu. THOA.1989.
- Mariátegui, José Carlos.
 "7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana".
 Lima. Amauta. 1984.
- Mármora, Leopoldo.
 "El concepto Socialista de Nación".
 México. Siglo XXI. 1986.
- Martínez, Gabriel.
 (1) "Espacio y pensamiento. I: Andes meridionales".
 La Paz, HISBOL. 1989.
 (2) "Una mesa ritual en Sucre".
 La Paz. HISBOL. 1987.
- Marx, Karl y Engels, F.
 (1) "Sobre el colonialismo".
 México Siglo XXI. 1979.
 (2) "Obras escogidas".
 Moscú. Progreso. 1891.
- Marx, Karl.
 (1) "La ideología alemana".
 México. Quinto sol. s.f.
 (2) "Introducción general a la crítica de la economía política 1857".
 México. Siglo XXI. 1987.
- Mayorga Ugarte, José Fernando.
 "El discurso del Nacionalismo Revolucionario".
 Cochabamba. CIDRE. 1985.
- Millones, Luis.
 (1) "Historia y poder en los Andes centrales: desde los orígenes al siglo XVII".
 Madrid. Alianza.1987.
 (2) "El retorno de las Huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, Siglo XVI".
 Lima. IEP/Sociedad Peruana de Psicoanálisis. 1990.

Montaño Aragón, Mario.

"Antropología Cultural Boliviana".

La Paz. Casa municipal de la cultura Franz Tamayo. 1977.

Montenegro, Carlos.

"Nacionalismo y coloniaje".

Buenos Aires. Pleamar. 1967.

Montes R, Fernando.

"La Máscara de piedra".

s.l. Quipus. s.f.

Morgan, Lewis H.

"La Sociedad primitiva".

México. Quinto sol. 1986.

Murra, John V.

(1) "Formaciones económicas y políticas del mundo Andino".

Lima. IEP. 1975.

(2) "La organización económica del estado Inca".

México. Siglo XXI. 1987.

Nethol, Ana María y Piccini, Mabel.

"Introducción a la pedagogía de la comunicación".

México. Terra Nova. 1984.

O'phelan Godoy, Scarlet.

"Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700-1783".

Cuzco. Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casa. 1988.

Ortega y Gasset, José.

"Obras completas, Tomo VI".

Madrid. Revista de Occidente. 1958.

Ortiz Rescaniere, Alejandro.

"De Adaneva a Inkarrí".

Lima. Retablo de papel. 1973.

Ossio A, Juan M.

"Ideología mesiánica del mundo andino".

Lima. Edición de Ignacio Prado Pastor. 1973.

Otero, Gustavo Adolfo.

"La vida social en el coloniaje".

La Paz. Biblioteca del Sesquicentenario de la República. 1975.

Ovando Sanz, Jorge Alejandro.

(1) "Indigenismo".

La Paz. Juventud. 1979.

(2) "Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia".

La Paz. Juventud. 1984.

Paredes, Nancy.

"La Literatura oral a través del cuento aymara".

La Paz. UMSA, Tesis de Literatura. s.f.

Paredes Candia, Antonio.

(1) "Cuentos de curas".

La Paz. Isla. 1975.

(2) "Otros cuentos de curas".

La Paz. Isla. 1989.

Paredes M, Rigoberto.

"Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia".

La Paz. Biblioteca del Sesquicentenario de la república. 1976.

Pease G, Franklin (selección).

"El pensamiento mítico".

Lima. Mosca azul. 1982.

Pescador, Augusto.

"Ontología".

Buenos Aires. Losada. 1966.

Platt, Tristán.

(1) "Estado boliviano y ayllu andino".

Lima. IEP. 1982.

(2) "Espejos y maíz: Temas de la estructura simbólica andina".

La Paz. CIPCA. s.f.

Ponce Sanginez, Carlos.

"Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura".

La Paz. Los Amigos del libro. 1981.

- Prada Oropeza, Renato.
- (1) "La autonomía literaria".
La Paz. Los Amigos del libro. 1976.
- (2) "El lenguaje narrativo".
Costa Rica. EDUCA. 1979.
- Radcliffe-Brown, A.R.
- "El Método de la Antropología social".
Barcelona. Anagrama. 1975.
- Rasnake, Roger.
- "Autoridad y poder en los Andes: los Kuraqkuna de Yura".
La Paz. Hisbol. 1989.
- Ravines, Roger.
- "Panorama de la Arqueología andina".
Lima. IEP. 1982.
- Reis, Carlos.
- "Para una semiótica de la ideología".
Madrid. Taurus. 1987.
- Rivera Cusicanqui, Silvia.
- "Oprimidos pero no vencidos".
La Paz. Hisbol/CSUTCB. 1984.
- Rocha T, José Antonio.
- "Sociedad agraria y Religión: cambio social e identidad cultural en los valles de Cochabamba".
Regensburg. Tesis Magister. Universidad Regensburg. 1987.
- Rocher, Guy.
- "Introducción a la sociología general".
Barcelona. Herder. 1973.
- Rolón Anaya, Mario.
- "Política y partidos en Bolivia".
La Paz. Juventud. 1987.
- Rostworowski de Diez Canseco, María.
- "Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política".
Lima. IEP. 1986.

- Saignes, Thierry.
"En Busca del poblamiento étnico de los Andes: siglos XV y XVI".
La Paz. MUSEF. 1986.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás.
"Indios y tributos en el alto Perú".
Lima IEP. 1978.
- Sciacca, Michelle Federico.
"Acto y ser".
Barcelona. Luis Miracle. 1961.
- Taylor, Gerald.
"Ritos y tradiciones de Huarochirí".
Lima. IEP/IFEA. 1987.
- Todorov, Tzvetan.
"Simbolismo e interpretación".
Caracas. Monte Avila. 1992.
- Tshopik, Harry.
"Magia en Chucuito".
México. Instituto Indigenista interamericano. 1968.
- Urioste S.I, Jorge L.
"Transcripciones quechuas".
La Paz. Instituto de cultura indígena. 1964. 7 tomos.
- Urioste F. de Córdova, Miguel.
"El estado anticampesino".
Cochabamba. CINCO. 1984.
- Van den Berg, Hans.
"La tierra no da así nomás".
La Paz. Hisbol, UCB/ISET. 1990.
- Vega, Juan José.
"Incas contra españoles: treinta batallas 1532- 1538".
Lima. Milla Batres. 1980.
- Verón, Eliseo.
"El proceso ideológico".
Buenos Aires. Tiempo contemporáneo. 1973.

Wachtel, Nathan.

"Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española 1530-1570".

Madrid. Alianza. 1976.

Wankar.

"Tawantinsuyu hoy y mañana".

La Paz. Chitakolla. 1984.

Zavaleta, René.

(1) "Lo nacional-popular en Bolivia".

México. Siglo XXI. 1986.

(2) "Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional".

S.l. s.e. 1967.

PUBLICACIONES PERIODICAS CONSULTADAS.

ALLPANCHIS.

Cuzco. Instituto de Pastoral Andina. Nros. I, II, III, 6, 8, 9, 10, 11/12, 17/18, 19, 20 y 23.

FE Y PUEBLO.

La Paz. Centro de Teología Popular. Nros. 13, 14, 18 y 19.

YACHAY.

Cochabamba. ISET. Nros. 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9 y 10.

Lua, La Paz Octubre de 1995.

ANEXOS .

TRADICION ORAL QUECHUA SOBRE DEGOLLADORES

LLIK'ICHIRIS O KHARISIRIS.

RECOPIACION, TRANSCRIPCION Y CORRECCION POR:

LIBORIO UÑO ACEBO

LA PAZ. UMSA, HUMANIDADES. 1995

INDICE GENERAL

Primera parte: TRADICION ORAL SOBRE DEGOLLADORES DE CAIZA "D".

Segunda parte: TRADICION ORAL SOBRE DEGOLLADORES DE TARATA.

Tercera parte: TRADICION ORAL SOBRE DEGOLLADORES DE OKURI.



TRADICION ORAL SOBRE DEGOLLADORES DE CAIZA "D".

QALCHEÑA LLIK'ICHIRIWAN KHUCHUCHIKUSQANMANTA.

Por Caytana Acebo Anagua (CAA).

- CAA. Qalcheñosqa viajeros kasqanku iskay a, warmin wawitayox kasqa nin. Fuera, ajinacha rinkucha rinkucha, juera qalcheñoj, warminqa wawitayoxqa, quedakusqa nin wawitanta ñuñurichispa. Juera ñuñurichix quedakoxtinga rillankupunicha qalcheñosqa. Juera, Llik'ichiri jina wawitanta ñuñurichisaxtenqa, Llik'ichiri jamuytawanqa apasqa warmitaqa; wawitamanqa ñuñunta kuchurpaspa saquesqa nin, Llik'ichiri warminkutaqa chay ch'umanankuman apasqa nin caballopi. Juera qalcheñosqa rinkucha, rinkucha, nicha rikhurinchi warminqa a. Imanantax aver kutisax nispa kutimusqa nin qosanqa. Chaypaxqa wawitallaña ñuñu kuchusqata ch'onqakusasqa nin, warmintaqa uman kuchurpaspa chay wasinman apasqa nin. Juera, imanasqatax, taripax qalchiñoqa chay suyarincha a qalcheñoqa chaymanqa kutimosqa nin a. Ay warmiyqa manaqa kanchu ari, wawitalla ñuñu kuchurpasqata ch'onqaykukusan, kayman animalesta descargaraspa aver khepanta sut'i sut'uspa risan. Juera mulasninkuta cargararpaytawanqa kutimusqanku nin a. Wawita ch'oqosallanpuni nin ñuñutaqa. Juera imatax kanman nispaqa rillasqanpuni, rillasqanpuni nin. Juera naspaqa jina ukhupicha, qaqa ukhupichari. Juera patamanta khawaykamusqanku nin a qalcheñosqa. Llik'ichiriqa (simula dormir) nispachus puñuy k'aywisan nin a. Alqosninga jinachachis nin (indica un tamaño) chaycha runa aychata mikhux a. Caballontax mikhurisan nin yurax caballo. Pues imanasunmantax kunan nispaqa, puñuy k'aywisaxtinga, jinan (indica tamaño) rumita maymantachus mask'amusqanku, juera ñach'aj Llik'ichiritaqa wanchirpasqanku a. Juera alqoy todo wanchisqanku a. Juera jinatachá wanchiytawanqa wawitataqa ujcha jap'isan a ñuñun ch'onqachispa ujnin. Ujnintax rumiwan k'upamusan. Juera alqontinta tukuy caballontinta wanchispaqa juera llaxtaman willax yaykumusqanku nin a. Kay jina, kay jinata, wanchiykun Llik'ichiri warmiyta khuchurpaspa apamusqa wawitata kay jina saquesqa nispa. Qolqesniyox imasniyoxchus Llik'ichiri kax a. Chay, chay.

- LU. Pitax cuentadorqa?

- CAA. Awelayqui María chay cuentopaxqa cosa kax a.

Tukukun.

LLIK'ICHIRI ÑANPI RUNATA APAKAPUSQANMANTA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Chaymantaqa, kay kunampis kasallanpuni kay vitichimanta, mana chay riy yachankichu, Khara Kharamanta jamuspa, vitichi mayu vitichiman rin, Jabonera moqochus chayta. Aweloykiqa rikusqa Araman nin mayman ninchus viajeman.

- LU. Maiqen awelo.

- CAA. Aweloyki Francisco a, awelax qosan. Juera tantakuspa chaypi kasanku nin, wanchisan Llik'ichiri nin, nispaqa wayq'opi churkista k'ajaykuchispaqa puñusanku nin a ashkha, unayqa mulallapi purix kanku, auto kaxchu imatax. wayq'opi nin ashkha k'ajachispa chaypi khaparishunchis nicha imanawasunchu a nispa. Chaypaxqa jina k'ajachispa kasaxtinkuqa ultimomantaqa khaparix, (pone dramatismo) khaparixta ujta apax nin Lik'ichiri a caballonpi. Apawasan, apawasan, maaa chinkarichin nin. Juera imamantatax aweloyki Franciscopis chaypi kasan nin a, sustuwanta kharkatitisan nin a, enterotachu apawasun imanawasuntax nispa. Juera sut'iamusqa nin sut'iamuxtinga juera chay runalla faltan nin a. Aver nina k'ajaxkunamanta apax nin. Kay padres kax nin a Llik'ichiriqa. Llik'ichiriman lloxsinkupaxqa doblasqa may nasqa lloxsij kanku nin ari. Campana doblasqa wañusqata, wañuxpuni lloxsinku Llik'ichirisqa a, wanchichikunkupuni a. Kunan chay Llik'ichirix wasinqa, chay vitichimanta yan lloxsishan vitichi manachu, pata jap'iy vitichiman pata jap'iy uray villazonman yan risan, achay chay huayq'o wuichay risan chaypi nin. Chay Llik'ichirix wasinqa, qaqa jusk'u nin, chaypi foton ima kashan nin, chayman kay padrepis ringa, chay, chay Llik'ichiri kax. Kay Jabonera montemanta apax, montetax chay cheqan mana khaway yachanki, monte Khara Kharamanta jamusan. Chayta ñoqaykupis jamux kayku tatay ima. Chaypi nina wanchiytawan apax nin, ch'umax nin uray umayoxmanta nataqa wanchispaqa. Chaypi chay aweloykipis, chay apax ultimota nin, chay ima fiesta kax ninchari ari. Chayman rix kayku nin.

Tukukun.

AWELITA ESTANCIAPI LLIK'ICHIRITA WANCHISQANMANTA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Chayqa estanciapi karqa, may estanciapichus a. Kay horastacha wanchishan a. Chayasqa nin jina naspacha awelitaqa wayk'ukusasqa nin a quiuna lawitata. Chantaqa na, naspacha chayan imanaspachus a. Ayy kay quiuna lawitatarax mikhurqokusax a, chanta wanchikapuwankipischa nisqa a. Juera jina quiuna lawitata mikhusaxtinga (se ríe), Llik'ichiritaqa malanochesqacharis. Quiuna lawawan jich'aykusqa nin Llik'ichirimanqa aaari, phukunawantax wanchisqa nin Llik'ichiritaqa awelita (narra riéndose).

Tukukun.

UJ AWELITA ESTANCIAPI LLIK'ICHIRITA WANCHILLASQANMANTATA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Juera uj awelitaxman chayallasqatax nin a, uj Llik'ichiriñataxcha a. Juera chayaxtinga, imanashasqa? (recuerda) mikhuna wayk'ukusallasqataxchus imaynachari? Chantaqa tusurqakamusaxrax jaqay cocinay patitapi a, chanta wanchikapuwankipischa a nispa nisqa nin a. Juera tusurqokudoraqa imata alqosnin kasqa nin iskay. Ima Condor Mallkus ninchus imacha, tatayki cosa yachaj. Yaaaj nispa waxyan nin a, waxyasqa nin alqostaqa a. Ujta jamuytawanqa Llik'ichiritaqa jinapi pelasqanku nin, paytax k'upaspa waxtaspa wanchillasqatax awelita a. Iskay estanciapi wanchisqanku a awelitas.

- LU. Maymanta chanta lloxsinku Llik'ichirisri.

- CAA. Llik'ichirisqa pero kay kunan padrepis lloxsinman ajinata lloxsix kanku nin unayqa a, padres. Doblewan confesakuspa ima, wañuxpuni lloxsinku, almanapuni a lloxsinku. wanchichikunkupuni mana kutiykanpunkuñachu Llik'ichirisqa. Unayqa ashkhachu kax imayntaxri. Nichu imapi ganakuy atij kanku. Doblewanpuni lloxsix nin a, doblaykurikux nin, lloxsin nin padrepis Llik'ichirimanta.

Tukukun.

LLIK'ICHIRIX WASINMANTA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Cuando kay wasa huaq'etupi kax nin, Kaltapi huayq'etupi. Mamaywan rix kayku, kay jamullaxpuni mamayqa ari. Jamuspa Pedrituy kax escuelaipi, jamuspaqa riyku jaqay silvipi familiasnin kax nin chayman Kaltapinta. Juera chaymantaqa mamayqa khawachiwan a, yan, yanqa patita kunanpis kashan, auto yansitu patita kasqa. Chanta chay Llik'ichiri kanan chayqa kay fina qaqa kashan. Cuentasqayki niwan a. Imata a mamay. Jaqaypi unay Llik'ichiriqa ch'umax nin, jaqay jaku khawaykamusunchis a. Qaqapi clavasqa Llik'ichiri ch'umananqa fierro clavaykusqa cachan a. Chaypi chay caltapikunatacha apaykux a. Juera imatatax nasqanku nin, tantaykukuytawan, chay caltapischari rumiwan ch'aqespa wanchisqanku a. Jaqay rumispis kashan khawariyma, ch'aqespa wanchisqanku Llik'ichirita chay wanchisqanku kay Llik'ichirita nispa mamay khawachiwaj. Chay ura ladosninpitax qaqa k'uchus chaypicha puñux ari. Kaypi kax nin aver kay Kaltapiman urajanitapi? Jinapi wanchisqanku, ch'aqespacha wanchix kanku ari.

Tukukun.

POTOSIMANTA LLIK'ICHIRIS.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Kunan kay Potosipipis kan ninsina manachu, chay padresllatax, kay Potosipi. Kunallanpis kan ninqa a, kay pagres, ñawinta naspa wanchinku nin, orqoraspa. Padres orqospa cebanku nin, ceban nin. Chayman yaykux kayku nawan, kay chaqallox tatanta wanchirqa, jina khuchichakuspa kay chaqallox tatan jovencha karqa chanta chay, wanchin chaypa warminwan taripaykusqa nin. Chanta jina taripaykuxtinga, iskayninta jachawan qoykusqa, chay chaqallox tatantawan, chay cochina warmitawan. Juera jinamantaqa imax namman nispaqa, potosiman presomanta apachisqanku. Kunan kausasallanpunichus imaynachus. Juera apachixtinga, apachixtinkuqa, jinatacha paypis lataspi nin, apachisqanku nin pagre. Pagrecha chaytapis jap'illarqatax a. Fuera apachixtinga, apancha a, Jenuario sutin, tiayki Agustinitax compadren kanpis. Juera apachixtinga apancha, apay chayman!, nispa apaykunanpaxqa, mana ñawisniyox runasqa sebakusan nin wiras. Noqaqa chaymanta kani, ñoqa chaymanta, qan maymanta kanki nispachus parlasqanku chay runawanqa. Fuera imatatax ruwasqa nin, nasqantawanqa, wakin vivos kanku a, sut'usan nin wakinqa, wiran, yawarninchari, jina sut'usaxtinga chay Jenuarioqa ujta chimpaytawan jina sut'ujta llaxwaykusqa nin. Juera jayt'aspa, lak'aspa orqomusqanku nin. Chay llawar, wiran llaxwaykuspaqa tulluyarpanchus nin. Jinata cuentakusqa chay runaqa. Jina Llik'ichirix wasinmanta lloxsimuni nispa.

Tukukun.

AWELA LLIK'ICHIRI MANCHARICHISQANMANTA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Unay soltera kasaspa rikurqani quesituwan nin, mamay rikuspaqa parlaxpunikanku a.
- LU. Awela Matiasa.
- CAA. Potosipi Llik'chiri tiyan nin, Llik'chiri tian nin nispa, quesitun aysarikusqetaqa callipi kakusarqani nin vendekuspa a. Juera latapunku kasqa pusayqudorcha a, jamuy jamuy jaqay ukhupi rantikamusqayqi, jamuy, jamuy rantikamusqayqi ukhupi, ñaupaqeyta risan nin a. Juera cuenta, jinaman imaynamantachus yuyarikuni nin a, Llik'ichiri wasicha kay nispaqa. Risan risan nin a, iskay punkutaña pasachiwasarqa nin a, lata punkusta iskay punkuta fuera phun, phun, phun ujlla kutirinpuni nin. Sichus yayqu'llanipuni, yayqu'llanipuni khepantaqa chaypicha mamaytaqa wanchinkuman karqa a, wanchinkumanchus karqa, seballankumantachus karqa, kanpuni nin kay llaxtapi unaymantapacha. Chay pagres chay oficioyux kanku ninqa a.
- LU. Potosipi.
- CAA. Um potosipipuni chay Jenuariotapis jinasqanku a preso rixtin. Runa wanchixtin iskay runa wanchis jinan a, warminta chay chaqallux tatantawan, juera presota apasqanku a, carcelmantacha apachix ari jinata khatimusqanku jayt'aspa, laq'aspa.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: CAYTANA ACEBO DE UÑO.

Comunidad: URUKILLA CAIZA "D", PROVINCIA LINARES.

Edad: 70 AÑOS.

LA DEGOLLACION DE LA CALCHEÑA.

Por Caytana Acebo Anagua (CAA).

- CAA. Habían habido dos calcheños dice, la esposa de uno de ellos había tenido un hijito. Habían caminado ya mucho rato por el río. Entonces la mujer que tenía el niño se había quedado a amamantar a su hijo. Después que la mujer se quedó a amamantar al niño los dos calcheños dice que siguieron caminando. Entonces, cuando la mujer estaba amamantando al niño, llegó el Degollador y se llevó en caballo a su mujer al lugar donde sacan la grasa los degolladores; al niño le había dejado mamando el seno cortado de la mujer dice. Después que caminaron y caminaron lejos la mujer no había aparecido. Qué habrá pasado diciendo había vuelto su esposo. Para eso el niño nomás ya había estado mamando el seno cortado dice. Mientras que a la mujer con la cabeza cortada le había llevado a su casa dice. Entonces qué había hecho el calcheño; había vuelto a encontrarle al otro calcheño que estaba esperando. Ay mi mujer no aparece pues, el niño nomás se está mamando el seno cortado de mi mujer. Descargando aquí los animales por detrás de donde está yendo las gotas de sangre podemos ir. entonces descargando a sus mulas habían regresado dice. La wawita sigue chupando el seno dice. Qué será entonces diciendo habían ido nomás siempre dice. Bueno yendo, así adentro sería no? dentro de los peñascos sería pues. Entonces desde arriba le habían ido a ver dice los calcheños. El Degollador (simula dormir) así haciendo dice que el sueño le está por vencer. Sus perros de este tamaño dice (indica un tamaño mediano) esos comerían pues la carne del hombre. Mientras que su caballo, un caballo blanco dice que está comiendo. Pues, cuando está adormilando, qué haremos ahora diciendo, una piedra de este tamaño (indica tamaño) de dónde sería habían buscado. Bueno entonces con la piedra le habían blanqueado desde arriba al Degollador pues. Incluso a todos los perros habían matado. Entonces de esa manera matándolo, uno de ellos estará haciendo chupar el seno al niño no? Mientras el otro con la piedra le está golpeando. Fueera, después de matar a todos los caballos y a los perros, al pueblo a avisar habían entrado dice. Miren de esta manera ha matado el Degollador a mi esposa cortándola se lo había llevado para dejarlo a mi hijo chupando el seno cortado de mi mujer. Sus platas tendría pues el Degollador, eso es.

- LU. Quién te ha contado?

- CAA. Tu abuela María era buena para esos cuentos.

Fin.

EL RAPTO DEL DEGOLLADOR A UN HOMBRE..

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. De esa manera, eso que ahora también hay de Vitichi por ese camino sabes? Al venir de Khara Khara por el río que va a Vitichi, por el morro de Jabonera por ahí. Tu abuelo se había ido a Ara dice de viaje.

- LU. Cuál abuelo.

- CAA. Tu abuelo Francisco pues, el esposo de la abuela. Bueno juntándose ahí dice que están. El Degollador dice que está matando, diciendo en el río haciendo arder churkis harta gente dice que está durmiendo. Antes en la mula nomás se caminaba, acaso había carros? En el río seco dice harta gente haciendo arder brasas pensando que no les va a hacer nada. Pero sin embargo aún así cuando estaban haciendo arder fuego del último haciendo gritar, gritando (pone dramatismo) a uno se lo ha llevado dice el Degollador en su caballo. Haciéndolo gritar me está llevaando, lo ha hecho perder dice. No se sabe de cómo tu abuelo Francisco también ahí dice que está pues. Con el susto está temblando dice, nos llevará a todos? qué nos hará diciendo. Entonces había amanecido dice, para eso ese hombre nomás faltaba dice pues. Del lugar de donde ardía el fuego llevaba dice a ver. Estos padres dice que eran pues los degolladores. Para salir de degolladores doblando las campanas haciendo alboroto salían dice pues. Doblando la campana para morir, para morir siempre salen los degolladores pues, se hacen matar siempre. Ahora su casa del Degollador de Vitichi, el camino que sale de Vitichi no es cierto? De Vitichi el camino que está saliendo a Villazón, por ahí, por ese río que va hacia arriba por ahí dice que es. De ese Degollador su casa un hueco en la peña dice que es. Ahí su foto y todo dice que está. Ahí este padre también ha ido pues, ahí, ahí había el Degollador. De ahí del monte de Jabonera llevaba, es monte por ahí no sabes ver? el monte de Khara Khara está viniendo. Por ahí nosotros también sabíamos venir con mi papá. Ahí matando así se lo llevaba dice. Ahí destilaba la grasa de los muertos de cabeza abajo. Ahí había visto dice tu abuelo también cómo se lo ha llevado a ese hombre del último. Ahí dice que iban no sé a qué fiesta.

Fin.

LA MUERTE DEL DEGOLLADOR EN MANOS DE LA ABUELITA EN LA ESTANCIA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Esto era en una estancia, no me acuerdo en qué estancia. A estas horas le ha debido estar matando (siete de la noche). Había llegado el Degollador cuando la abuelita se estaba cocinando lagüita de quinua. Después qué haciendo llegaría pues. Entonces la abuela le había dicho, esta comidita todavía voy a comerme, después aunque me mates pues le había dicho. Entonces cuando se estaba comiendo la lagüa de quinua (se ríe), el Degollador malanohecido será pues. Con la lagüa de quinua le había echado dice pues al Degollador. Y con el soplete del fuego le había matado pues al Degollador la abuelita (narra riéndose).

Fin.

DE LA MUERTE DEL DEGOLLADOR EN MANOS DE OTRA ABUELITA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Ande otra abuelita había llegado también dice pues. Otro Degollador ya también será pues. Cuando había llegado, qué había estado haciendo? (recuerda) comida también se había estado cocinando, ya no recuerdo cómo es sí? Después, me voy a ir a bailar todavía en el techo de mi cocina, después aunque me puedes matar pues diciendo le había dicho. Qué pues la bailadora dos perros había tenido dice. No sé qué cóndor mallkus dice, no sé qué. Tu papá sabía bien. Gritando dice que había llamado a sus perros. Viniendo de una vez al Degollador ahí mismo le habían pelado dice. Después ella golpeando, sonando había matado también la abuelita. En dos estancias habían matado pues dos abuelitas.

- LU. Y de dónde salen pues los degolladores.

- CAA. Los degolladores pero como si este padre (se refiere al del pueblo) saldría, así dice que salían dice pues los padres antes. Con doble, confesándose y todo, a morir siempre salen, alma siempre salen pues. Se hacen matar siempre, ya no se regresan los degolladores. Antes hartos serían? cómo sería pues eso. Tal vez no podrían ganarse en nada. Con doble de campanas siempre salían dice pues, se doblaba dice. El padre también dice que sale de Degollador.

Fin.

DE LA CASA DEL DEGOLLADOR.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Cuando aquí atrasito dice que había. En el río de Kaltapi aquí cerquita. A dónde íbamos? Venía nomás siempre mi mamá pues de Khara Khara. Viniendo mi hermano Pedro estaba en la escuela, viniendo fuimos allá en Silvi tenía sus familiares, ahí íbamos por Kaltapi. Entonces mi mamá me ha mostrado pues. Un camino por encimita ahora también está pues, por encimita del camino del auto había sido. Ese lugar donde vivía el Degollador está como una peña. Te voy a contar me ha dicho pues. Qué cosa pues mamá. Allí dice que el Degollador sacaba grasa, allá vamos a mirarlo. En la peña está clavado el fierro del Degollador para destilar la grasa. Ahí a los de Kaltapi les metería pues. Entonces qué habían hecho dice. Juntándose esos Kaltapis serían con piedras arrojándole le habían matado dice. Allí están todavía las piedras puedes ver diciendo mi mamá me hacía ver. Y por ahí abajos peñas profundas, ahí sabría dormir pues. Aquí dice que sabía haber. Aquí en la bajadita de Kaltapi? De ese modo le habían matado, votando con piedra le matarían pues.

Fin.

LOS DEGOLLADORES DE POTOSI.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Ahora en Potosí también hay dicen pues. Esos mismos padres en Potosí también. Ahora nomás también dice que esos padres sacando los ojos matan dice. Los padres sacando los ojos seban dice. Ahí entrábamos con (recuerda) de este Nicolás a su papá le mató, porque su papá se había enredado con la mujer de ese que les mató al final a los dos a la mujer y al papá de este Nicolás. Entonces de esa manera le habían hecho llevar preso al asesino a Potosí. Ahora no sé si estará viviendo o ya no. Ahora cuando le ha hecho llevar, de esa manera en latas dice le había hecho llevar el padre. El padre mismo agarraría eso también pues. Entonces cuando le hizo llevar, Jenuario se llama, de tu tía Agustina su compadre es también. Cuando estaba llevando al lugar donde le había indicado hombres sin ojos gordos dice que se están sebandando. Yo soy de ahí, yo de ahí, tú de dónde eres diciendo dice que habían hablado con ese hombre. Entonces qué había hecho, algunos son vivos pues, de algunos dice que está goteando su grasa, su sangre sería pues. Así cuando estaba goteando ese Jenuario acercándose de una vez le había lamido dice. Entonces a patadas le habían sacado dice. Cuando lamemos esa sangre dice que enflaquecemos completamente. Así se había contado ese hombre. Así he salido de la casa del Degollador diciendo.

Fin.

DEL SUSTO QUE LE DIO EL DEGOLLADOR A LA ABUELA.

Por Caytana Acebo Anagua.

- CAA. Antes, cuando estaba soltera me fui con quesitos me dijo.

- LU. Abuela Matiasa.

- CAA. En Potosí el Degollador dice que existe. Llevando el queso dice que se estaba en la calle pues. Entonces una compradora dice que le estaba llevando diciendo ven, ven allá adentro te voy a ir a comprar diciendo. Entonces no sé de cómo se había acordado dice, casa del Degollador debe ser diciendo. Sigue al ir dos puertas dice que ya ha pasado. Entonces para no correr peligro corriendo se había regresado. Si hubiera seguido entrando, entrando ahí mismo seguramente a mi mamá le habrían matado. Le habrían cebado qué sería. Dice que existe siempre en ese pueblo desde antes. Esos padres dice que son con ese oficio pues.

- LU. En Potosí.

- CAA. Sí en Potosí siempre pues a ese Jenuario también le habrían hecho cuando había ido preso.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: CAYTANA ACEBO A. DE UÑO.

Comunidad: URUKILLA CAIZA "D", PROVINCIA LINARES.

Edad: 70 AÑOS.

TRADICION ORAL SOBRE DEGOLLADORES DE TARATA.

IMAYNAMANTACHUS PURIX UNAY DIUSNINCHIS.

Por Casiano Pérez (CP).

- CP. Unay diusninchis purisqa, risqa, wanchinankupax khatiykamusqanku nin y? Españoles, chay españoles nisqa. Bueno khatiykamusqanku, khatiykamusqanku, khatiykamusqanku, wanchinankupax mask'asqanku, bueno chaymantaqa, triguta tarpuskasqa nin, uj yan kantupi, uj hombre. Chanta, nisqa ari, tarpurisanquichu nisqa nin viejituqa. Ari nisqa. Bueno kunanqa k'aya paqarin waturikunki, mana, mana, na nisqarax. Señorpax bendicioninwam triguituta tarpuykurisani nisqa. Ya, ya walej pacha, walej pacha, k'ayatax entonces hozesituntin jamurispawaturikunki nisqa a. Chanta k'ayantinqa watukusqa nin, chay yan kantupiqqa, chay wanchinankupax mask'asarqanku chaykunaqa, kayta uj viejo pasarqachu nisqa. Ari pasan nisqa. Mayk'axña. Kay triguta tarpusaxtiyñaqa. Ahhhh maipiñachus kamps nisqa y? Chaimataqa uj nillasqatax napi...

- HIJO. Chanta chay tinkukullantax uj runituwan, tarpusallantax papatañatax y.

- CP. Ahh ari, ari, papa tarpusasqa. Chantaqa nisqa ari. Imata tarpurisanqui nisqa y. Rumista nisqa nin. Bueno chaymanta antes, papa allakapusqan rumislla lokhoquiaykusqa nin. Chaymanta ujtawan kutimullantax diusninchisqa y. Chaymanta casamiento wasiman yaykusqa. Casamiento wasipitax nisqanku. Sonso qhoña suru imaman kay viejo yaykumunri nisqa. Ujtax nisqa, ahh pobre machitu nispa qhoñitan pichasqa. Chaymantax qosqa nin, k'ellu saratawan, carbontawan. Kunan wasiykiman churakunki, wasiykiman chayapuytawan, pero ama khawarikamunquichu nispa nin. Bueno khawarikusqa nin ñapis uj punta wasaykusaspaña. Rumimantax tukurpachisqa nin. Chayllapi tukuni.

Tukukun.

KHARISIRIMANTA.

Por Casiano Pérez (CP).

- CP. Chanta kharisiriqa, kay k'uchupampaman rinapi, uj padre wañusqa tian nisqapuni tian, maquinapi purina kashaxtin chay tiempopi. Chanta k'uchupampaman lloxsimusqa nin padreqa, caballopi. Chanta chaipiqa wañun ajina kharisiri, ententikuxpuni, uyarikuxpuni kasqa, uyarikujpuni kasqa nin. Chanta uj jovenqa risqa a, charango tocarispa nin. Bueno khepay kachaykakamunquichis a ch'inyaxtiykama nisqa nin. Chanta, antes risqa cuandochus ñak'asasqaña nin. Chanta joventa ñak'asaxtinga pantarpachinkuchari wañupunpuni nin. Bueno kharisiritaga wañurpachiytawan mulanman chaxnaykapusqanku nin. Cuchillutatax t'osiykarpayasqanku wasanman, k'ewuykuytawan mulaman, monturanman khakaykuytawan vaqueaykapusqanku. Maymantachus jamun, chaymancha chayachipun mulaqa a, caballoqa. Chaymantatax ni ima kanchu, ni yachakunchu ni maypichus wanchinku nin ari, mana justicia kanchu chaymanta nin. Ajinata uj Aniceto García karqa dirigente, chay cuentax kawan. Chay Raya Pampa achay lugarmanta, chay Aniceto García wañupunña, achay ajina cuentawarqa. Chaymanta uj kharisiri tianpuni nin a, padres unay lloxsixkanku y, kaymanpis jamux kanku limosnata mañaspa, kay Convento T'aratapi convento nisqa tian chaypi uña padresitus ashhhhkha kax kanku. Estudiasax kanku padrespax nin, celeste ropistasniyox kax kankuqa. Chanta chaypiqa nisqa, limosna mañax rispaqa, uj hombresituqa jamusasqa nin, paykunatax ovejata qoxtinku, chantaqa nasqa nin, aver kunan jatarichiy nisqa chay padreqa a, libre puñuyparichisqa nin, maquinman khaninsqanku, chicutiwan sek'osqanku, puñurikusan nin, mana sintikunchu nin chay runitu. Karuman rikumuytawankamacha puñurparichin a. Chanta aver kunan jatarichiy nisqa a. Maquinman khanisqa nipuni jatarincho nin, bueno chicutiwan sik'osqa, nipuni jatarincho nin. Ajinata cuentallawarqatax a, chay Aniceto García. Paipis ajina purispacha yachax a, no sé.

- CP. Unay noqa ch'ti kasaspaqa, rix kani llant'awan, khiniwan, khinita k'epix kani, burruspitax llant'a apax kani, chaitatax gallo misk'is nisqa tiay, ajina cañahueca k'aspisitusniyox, chayta uj k'epitapuni rantirpayaytawan, chay misk'iwan jampuxkani, manchay llant'eru kax kani a. Chaypi rikux kani nasta padrestaga. Karqankutax phisqa u soxta ima, machus. Kunan ma kankuchu, chinkapunkuqa. Kanmancha karqa quince, o diez años ajinacha kasayman karqa a.

Kunan sesentayox kasani nisan kay **carneteypiqa** y. Achay tiempo ari.

- LU. Ima tiempos astawan Kharisiri kanri.

- CP. Pascuamanpacha kay espiritukama.

- LU. Imaynatatax kharisirimanta librakusunman?

- CP. Nicha ni imanapi librakusunmanchu, ni yachaymanchu chaytaqa.

- HIJO. yana burru akitata apaykachakuna nin, jamusanchis chanta chay kharisiri pakasqa kashan, jamunhis ñawinmantaqa yana burru^{lla} pasarpanchis nin. Ñawinmantaqa yana burru^{lla} pasarpanchis nin, ñawin pintarpachin.

Tukukun.

DATOS DE LOS NARRADORES.

Primer Narrador: CASIANO PEREZ.

Edad:60 AÑOS.

Segundo Narrador: DOÑA ISABEL (esposa)

Tercer Narrador: SERGIO ZURITA (nieto)

Comunidad: LA MAYQA.

LLIK'ICHIRI JOVENESWAN WANCHICHIKUSQANMANTA.

Por Rosendo Claire Nogales (RC).

- RC. Karqa jaqay ñaupapi kharisirisqa, chay padresa conventomanta lloxsixpuni kanku nin a. Paykuna ñaupaxtaqa camionetapi rix kanku yanta nin y. Entonces jinapeqa na maymanchus yaykux, maypichus uj lugarnimpi posicionakun. Mana maypis kachunchu padresa, uj lugarllata mask'an y. Chaypi khepan ch'isi, khepan ch'isi, entonces chayllapi khepakun. Camionetanpis rispaqa, tarden rispaqa chay lugarman saqepun, jinatax kutimuspaqa chay lugarpi sayytawan recogekapullantax, ichari? Entonces jinapeqa na khawasqanku jovenes, phisqa jovenes kasqanku y. Entonces paykunatax na sapa tarde yaykuxtin, yaykuxtinga yachaykuchinakusqanku entre jovenes y. Entonces kunanqa yaykun, kunanqa khatiqaykusunchis ari chay padreta nisqanku. Bueno jinapeqa kasqa ujnin kax corajepuni... as wakin cobardes kanchis y. Entonces chay macho kaxtax charanguitunwan risqa y. Tocaripa charanguitunta, rakheripa kachaykukusqa yantaqa, maitachus chay padre yaykun chaytaqa y. Entonces kay charanguituy ch'inyapuxtinkamaqa jamuwanquichis qankuna, nispa yachachin y, chay tawa kax khepakux jovenestaqa. Entonces jinapeqa... rin, yaykun ah tocaspallapuni tocaspallapuni charangotaqa, jinapi entonces ch'inyapun charangoqa, sonidunpunitax uyarirpakun pampaman tarax urmapusqa y. Bueno kunanqa chayqa, chayqa chay padre ñapis janpinña nisqa y. Entoncesqa ña pasan uj minuto, iskay minutos, ña cinco minutos jinaña kanman. Entonces jinamantaqa chay tawa kax jovenestax yaykuykusqanku ari y. Entonces patampi karishasqa nin a. Nak'arishasqa nin nataqa, chay ñapis patampi, sumaxta listocharikusasqa ñak'anaxpanña nin a. Jinapi patampi kashaxtin chay tawa kajkunaqa jap'inku a, jap'ikapunku a. Kikinpi entonces chay tawantinkuman seco wañurpachikapusqanku a padretaqa.

- LU. Maymantachus karqa chay padresa.

- RC. Conventomanta kax nin, kay taratamanta.

- LU. Kay Tarata conventomanta?

- RC. Achaymanta kax nin a. Jinamanta wañurpachisqanku a padretaqa. Ya ? Entoncesqa casi las cuatro, cuatro y mediataqa, camionetaqa jamullantax y, recogekapuxñatax y padretaqa. Entonces padresa ma kanñachu, imaña', piña' lloxsimunqari y, ña wanukapunña a. Entonces jinapeqa camionetayoxqa sayasqa,

sayasqa, sayasqa ah. Na kashasqa sieteña, ña kashasqa ochoña sut'iyamantaña. Entonces camionetayoxqa yaykusqa a, sayarpachiytawan. Ima, algo pasa no, nispa y. Entonces wañusqata taripakapusqa a. Jinapitax apakapusqa a. Tariytawan apakapunku camionetanman churaykakapuytawan y. Chaymanta chay tawa kax jovenes, nax nin, wakin ninku manachu, descomunionta churakun padre, ninku manachu. Entonces descomuniontapuni churanman, churasqa a. Chaymanta wañupusqanku chay tawantin, chay phisqantin jovenes wañupusqanku. Primero wañupusqa chay pichus charango tocador, yaykudor, khepantin chay tawa kaxninku, khepanta, khepanta wañupusqanku a enteritunku. Ajina kasqa.

- LU. Descomuniontachu churapusqa?

- RC. Descomunionta churayparisqa chay padre a, wakin padresllaña jinankupis manaña chay padreñachu a. Chayqa mana khasilla cuentochu, sut'i y.

- LU. Ah sut'ichu?

- RC. Sut'i chayqa porque manarax unaychu pasan, casi kanmancha karka kay venticinco años ajina pasan chay ocurrisqanqa. Chaypiqa ajina pasasqa jaqay Raya Pampa, jaqay napi Jark'a Mayu sutichakun, chay Jark'a Mayupi ocurrisqa a. Ajina a. Tukukapun chaypi.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ROSENDO CLAURE NOGALES.

Cargo: SECRETARIO GENERAL.

Comunidad: PATACHURIWA.

Edad: 31 ANOS.

Fecha: 15 DE MAYO DE 1989.

KHARISIRIMANTA.

Por Juan Condori.

- JC. Caballopi apax kanku nin. T'aratamantapuni lloxsimusqa nin. Chanmanta maychhikatapis urmachiwanchax nin a. Kay curaqa padre waxpuni kharisiri kallantax ninkuqa. Conventomanta chay lloxsin nillax kanku. Chay ladumanqa caballopi rix nin, chillin, chillin chaupi tuta horasta... ch'uxllitas chaymanqa yaykux nin. Unay, unay ancha uyarikux nin, mana kunan ancha uyarinichoqa mana ñoqapis kunan uyarinichoqa kayjinallata munanku nin. Chay ch'uxllitas chaymanqa yayqox kanku nin. Unay, unayqa ancha uyarikox nin mana kunanqa uyarinichuqa unayqa rifpi ñak'aytawan apax kanku nin. Unay tiempoqa ajinata parlax mamay nispa nin kay warmiy, jaqay wasapi caballopi k'ala chillpuntinta apax kanku nin ñak'arpaytawan.

- LU. Mayman apax kanku.

- JC. Maymanchus apax, conventomancha apax kanku ajinata nillaxma. Ajinata parlax, warmillayma, mamay ajinata parlax nin a.

Tukukun.

PADRE WAÑUSQA LUGARMANTA.

Por Juan Condori (JC).

- JC. Chaypitax Padre wañusqa nin. P'unchaypipis wataqayquytawan padreta wañuyparichisqanku ñak'asaxtin...

- LU. Maypi.

- JC. Janqay lagunachari anchay pata kantupi chay nawan k'ollu nisqalla anchaypi axnata wanchisqanku nin. Chaypi apacheta karqapuneqa, anchaypi ajna wanchisk'anku wataqaygusanku llogallas pura uj tokaspa risqa ujtax k'epantatax ujnintatax watayqusqa tokaxtin, ch'inñaxtin patanpi karisaxtin jap'erqosqanku, chaypitax padretatax kikinpi wanchixqanku a. Kikinmantax sayayquchiytawan saqerparisanku nin. Sut'hiyaypax padre sayasaxqa nin. Entos wañusqallaña chaypi, chay wanchej kunatax k'alitu wañupunku nin. Mana ni uj kankuchu nin a. Chay ukhumantapacha wañupunkupis nin. Indios encomendados imananchus a. Entero wañupunku chay wanchej kuna ajinata payquna rikuytawanpuni uj charanguta tokaspa nanta c'hinñaxtikamatax ujta risanku patanta sikinta jinalla phukusasqa nix kankuqa. Chaypitax jap'iytawan padreta wañurpachisqanku, t'oxsirqayarqankuchus imanarqankuchus wanchisqanku a. Kay apachetapuni kax, padre wañusqa nisqapunichari chay sutin kax, chay karqa a. Karqa ñoqapis rikurqanipuni, rix chay, chay yan kax ari. Noqayku kikin chaupy ladoman burrupi Cochabambacama kaimanta papa apax kayku. Nina Lejwita Paz karqa Cochabambamanta, Cochabambapi wasin kallarqatax, T'aratapi kallarqatax pero a. Kay convento esquina kay mayu lado y chay imami kunan akha kanpuniqa?...

- RC. Doña Prima.

- JC. Ahh doña Prima anchay karqa a wasinqa. Chayta vendepunchus imananchus a. Chayta mana yachanichu, anchaypi karqa a. Anchaypi kay patronpa wasinqa karqa a.

- LU. Pimin karqa?

- JC. Doctor Anaya. Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: JUAN CONDORI.

Edad: 95 ANOS

Comunidad: HUERTA MAYU.

KHARISIRI JALISKITUS NAK'ASQANMANTA.

Por Miguel Miranda

- MM. Ya cuento karqa entonces kharisiri nin. Dos viajepi kasarqanku phisqa jaliskitus nin. Ajinapiqa viajepi kasaspaqa payqa risarqanku nin. Siiga viajetaqa risanku risanku largo viajetaña ruwanku nin. Jinapitax chaymantaqa descansarikunku nin. Uj wasi qayllaman qayllaytawankamaqa chaypi descansarikunku nin. Mikhunitasninkuta mikhurikunku nin. Kukitankuta pixchiaykurikunku nin. Ya cigarritunkuta ch'onqaykurikunku nin, chay ch'onqaykuriytawankamatax yasta ujnin suertearikun nin cigarritun ch'onqaytawan nisqa, imayna kunan riwasun amigusniy. Aj mana noqataqa kunan allinchi riwan amiguitusniy, ima pasawanqari. Ya ujninmanpis ch'anqarillantax nin, cigarritunta ch'onqaykuriytawanqa noqatapis manallatax allinchi riwanqa amiguitusniy nispa jinata. Jinapiqa llakisqa kanku nin. Jinamantaqa okharikullankutax nin, yantaqa viajetaqa ruwallankutax nin. Siga risanku paykunaqa yasta jinamantaqa uj ch'in wayq'oman chayanku nin, ch'in wayq'otaqa risanku nin, risanku nin yasta jinapeqa ujllata urmapunku nin, jinapitax kharisiriqa rikhuriykamun nin, urmachiytawankamaqa yasta entoncesqa mulan aysarisqa rikhuriykamuytamaqa yasta q'ala pobre jaliskitustaqa q'ala khuchuytawan makisitusninta khuchuytawankama q'alata mulanman cargaykuytawankaman aparikapun nin. Jinamanta chay llik'ichiri chaypi apakapusqa pobre runitasta ajinata chaypi ch'in lomamanta kharisiriqa.

- LU. Mayman apakapux.

- MM. Entonces maymanchus pay apashan chay namancha apashan payqa chay maypichus ruwamushan wirata anchayman apan nin a payqa, kharisiriqa entonces chaypitax wira ch'uwasusan seguramente payqa makisnin wich'uraytawan umasninta khuchuraytawan entoncesqa apakapun nin ari.

Tukukun.

LLIK'ICHIRIMANTA.

Por Miguel Miranda.

- MM. Mulaman lloq'aykuspa purin campanitayox ninku ñaupata y.
 - LU. Maymanta lloxsimunman kargari.
 - MM. Maymantachus y, Cochabambamanta lloxsimun ninqa a, ari San Juan de Diospi lloxsimunku nin namanta, sumax confesaspaspa lloxsimunku nin kay hasta mayukama. Kunan mana waxña kunan llawarnillantana orqonku.
 - LU. Imaynata orqowasunman kunan yawarninchista.
 - MM. Chay patañanman nata shat'iykurpan nin inyecciones chayllamanta chuparpachin nin.
 - LU. Inyeccionllawanña.
 - MM. Ari ajinapitax ma llawarnin kanchu chanta wanupunku nin.
 - LU. Maymanta lloxsimox kanku chay kharisirisri.
 - MM. San Franciscoman ninsina a.
 - LU. Ah San Franciscomanta.
 - MM. Aja chaymanta lloxsimunku a.
 - MM. Kay Taratamantapis lloxsimunku nin y kay conventomanta.
- Kay Taratamantapuni.
- MM. Jap'inanraykuqa ashkha tantaykukunkuman nini noqaqa chaypacha ujlla rinman ayer sut'ipuni ch'inyanman charangotapis imatapis tocaspa rinman sut'ipuni ch'inyanman nini noqaqa.
 - MM. Jap'inku nin a nataqa kharisiristaqa uj tiempo jaqay Pukapampapi jap'isqanku nixta yacharqaniqa.
 - LU. Imaynata jap'isqanku?
 - MM. Uj amigo risqa nin, chanta charango tocasqa nin, chantatajri charango tocasaspaspa rispataxri amigoqa ch'inyarpapun nin a tocasaspaspa mayupiqaspa mayu ukhupeqa.
 - SRA. Ari nin.
 - MM. Jinapitaxqa amigoqa ch'insitumantacha millma chakirqosqa nin a q'ara chakisitulla. Nallawanña risqa nin rumillawanña risqa nin a, uj patanpi kaxllurisasqa nin, kharisiriqa chay amigox charanguntatax wich'urpasqa nin...
 - MM. Wirallan orkhonku nin a.
 - SRA. Kunan mana liquidullantaña nin y.

- MM. Chay tukusarqani chay namantaqa, kharisirimantaqa liibreta nin a chay amigoqa rumi okharisqa rin a, ujta umanpi qosqa nin kharisiritaqa libre uman ch'ixtarpasqa nin kharisiritaqa. Chaymantatax imanpi chay ñak'anitan kanman nispá, imitawan orkhonman chay wiritata nispáqa mask'asqanku nin ni imacha ma kanchu nin, ajina ma papelsitupi naylonsitupi mayt'usqeta kasqa nin, ni ima kanchu nin. Imallawantax orkhonman wirata chay kharisiri. Chayta mana yachanichu, imachus kanpis a. Ima magicawanchus orkhox pero mana descubrisqankutaxchu imitachus kanman chay aparatitu layloncitulla kasqa watasqeta nin nada mas. Chaylla nin, astawan chayllata yacharirqani.

- SRA. Tatacuraxta uj uywasqan joven karqa nin, chaytaxri naspa chay jovenqa willasqa kay padre kharisiri noqa yachani. Imaynata ruwankichis nisqa. Noqaqa santituta, achay santitullawan parlani, entonces punkitunta kicharpani, punkitun kicharpaytawantax, chaymantax chay animo chay personaxta yaykun, chaymanta llaverpapuyku, chay llaverpaxtenqa punuy atin nin. Chay chaki tullunkuta apaykachax kasqa chay kharisirisqa nin, chay apaspatax, chay chaki canilla tulluwan phukuykux kasqa polvota. Chay polvowantax punuchix kasqa nin. K'alata kay rodillas t'unakapun nin, llauch'iman pararpanchis nin, ajinata willariwarqa nin

- MM. ujpapeqa llawarnin k'ala t'impusan nin, chay jinapitax unuyan wira mana kanchu nin ari, (risas de la Señora) achay jinamantatax payqa ma munanchu ñak'ayta, pero nin yakuman mayllan nin a, yakuwan mayllaspa helayachin nin a, jinapitax ñak'an nin. Axinata parlanku.

- SRA. Willawan a, hermanituy ninchus, hermanitay ninchus, mayqen chus pero tinkukusqa a kharisiriwan tuta kasqa kay horatacha jampunman kasqa nin Taratamanta. Tinkukuytawantax, kharisiriwan tinkukusqa ari chay runituqa. May khaparikunichu nisqa a. Mana khaparikunichu nisqa a. Bueno noqapis ni ujta khaparikunichu **ari**. Nipuni tinkukunichu, rispa puriykacharikamusax, mask'arikamuy qampis kaparikunaypax, noqapis mask'arikamusax kaparikunaypax, manachus niniqa ñak'arikuwanmancha karqa nisqa a. Jinata cuentariwarqa mamay Ilaka kayman jamuspa uj ch'isi.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR

Nombre: MIGUEL MIRANDA.SECRETARIO GENERAL DE HUERTA MAYU.

Edad: 45 ANOS.

Comunidad: HUERTA MAYU.

KHARISIRIKUNAMANTA.

Por Remigio Barrios.

- RB. pantalonninta lluch'uchispa, hisp'akunapax jina ruwarpakuspa, tawa chakichisqa nin kharisiriqa, sikinmantatax t'oxpisasqa nin. Bueno chaypitax, ujta correykuytawan chicote cabowan umanpi qoytawan wañurpachisqanku kharisiritaqa, jinasaxllata. Bueno chaymantaqa, kunan imanasun kay carajo kharisirita, imapis cargawachun carajo jaku ripuna nispa, libre wañurpurichiytawan ripusqanku. Iskay kasqanku chay kharisiri wanchidoresqa.
- LU. Conventomantachu lloxsin.
- Conventomanta nillanku a, ma rikunichu pero ñokaqa, parlaxlla uyarini, conventomanta lloxsin ninku, Martes Santopi.
- LU. Martes Santopi?
- RB. Ari.
- LU. Maik'axtax chairi.
- RB. Cuaresmapi a.
- JOV. 25 de Marzo.
- RB. Achay confesakuspa lloxsinku nin a tuta. Chay padrescha lloxsichinku a.
- JOV. velanku nin a.
- LU. Pita velanku.
- JOV. Chay kharisirista ashkha velakunku nin. Kharisiris ashkha velakunku sabanawan khatasqas, sabanaswan inglesia ukhupi, sut'ianankama. Chay Martes Santo paqarinmantatax, sut'iyta inglesia punkuman padrescha churakun nin, paykunatax ripunku nin kharisirisqa manchayta.
- LU. Kharisirisqa pero padresllatax kanku.
- JOV. Ari padresllatax kankupis, mana padrepunichu kanpis runalla a.
- LU. Runapis kallanman.
- JOV. Ari runa, kay juchasapa runas kanku a.
- JOV. Kallanman runapis manapuni padrechu.
- JOV. Manapuni padrechu, kay juchasapa runas kanku, hermanankuwan, hermanasninkuwan tantakujkuna, achaykunas lloxsinku a kharisiriqa mana padrellapunichu lloxsin.
- LU. Pero padrepis kallanmancha y.
- JOV. Padrepis kallanpunipis a.

- RB. T'impuchiwanchis ninkuqa kay kharisiritaqa.
- LU. Imawan jampinri.
- RB. Imawanchus chay curacha clon ari chay jampita chay kharisiriman, curaxpi confesakujtin paillamantatax lloxsin nin ari. Chay curatax velaykun cuerpota jina nin, chay velaykuytawantax, corre y kunan kharisiri yan pataspi suyamuy ari, **nispa nin ari nin.** Wañuyniy kausayniy, sut'itaxcha wanchichikunki, wañuyniykiwanpuni anchaypax confesasqa lloxisanki, chaypax velakuyki nispa velaykun nin a, kausax runata, kausax kharisirita. Imax chaymantapis lloxisan a, hermananwan metekusqanmanta nillanku, comadrenwan metekusqanmanta nillanku chay kharisiritaqa, ajinachus kanman. Chay comdrenwan wakin tantaykakupunku nin ari, anchaymanta nin.
- LU. Kay Grover Pericontapis kharisiri nij kasqanku nin y?
- RB. Ari.
- SRA. Prima hermananwan ninkupuni chayta peroqa.
- RB. Padrepuni y, chaytachu nisanki na...
- SRA. Chay padre pierdesqata a, chay Roverta.
- RB. Ahh ari, ari chay Roverta cierto. Kharisiri ninku a. Conventopi chay sayan a.
- SRA. Yaykuykusqanku a, colegiales suwas nin, achaymanta, chaypicha, maqararqankuchus imachus chayman chinkapunku padresa.
- LU. Ima watapi karqa?
- SRA. Unayña ima watapichus karqapis.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Primer Narrador: REMIGIO BARRIOS.

Edad: 88 AÑOS

Comunidad: MAIQA.

Segundo Narrador: JOVEN.

Edad: 20 ANOS.

Tercer Narrador: SEÑORA (Hija de Remigio Barrios.)

CONVENTOMANTA

Por Guido Jayllita.

- LU. Kay conventuta destruiy munasqanku nin campesinos chaymanta yachanquichu don Guido.
- GJ. Juanito ma qan yachanquichu y.
- GJ. Kayjina karqa, compa Agdon preparakusarqa, nasta apachinanpax, entosqa ujtaxri, italianos karqanku. Mana qan rikusqankiñari. Caraspa hombre, libre padres italianos, natapis, Juan Bautista, sueyro papasontapis apachisqanku jinalla naqa. Achayta kunitanqa pay jap'iyta munasan, chaytatataxri apayta munan, imaynatachus parlasqanchista, imaynatachus kaipy indius kausakurqanchis achayta apayta munasan y.
- JP. Parlasarqasunki payqa chay, campesinos destruiy munasqanku chay conventota nisasurqaqa.
- GJ. Conventopiqa kharisiris karqanku a. Pero mana chaytaqa nasunmanchu. Jinapuni compa Agdon rantimurqa cañahueca chaypi libre na karqa italianos, caraspa cuando ujqa chukunitanmanta khawamusasqa cuando cumpa Agdonqa urmasasqaña, urmasasqaña. Dejá, dejá, dejá vamos nomás cuñado caraspa nin a. Chaymanta, nata yacharqankichu, Juanito ma yacharqankichu, kay Severax abuelitun chinkachinku conventopi, na italianos ese kharisiris...
- JP. Chayta kharisirinkumancha karqa y.
- GJ. Mikhuykakapunku niñituy, achayta niyta munan payqa, chinkan, manapuni, paykuna ukhupi chinkan. Chayman empleado jina yaykusqa chinkan. Chaymantatax Juanitu niyta munan paiqa chay khepata, chay tukukunña y. Chay kharisiri tian, tianpuni kharisiri, urmachtachiwanchispuni...
- SRA. Napi martes ch'isita llojsipuj kasqanku a chay kharisirisqa.
- GJ. Persiguimuwanku a noqata, dejallaychisña. Entoncesqa kay nallamantaña kunanqa parlana tian y. Ñaupaxtaqa nallapuni takiy kax a khesuamanta.
- JP. Imarayku kharisiris kanku niyta munasunki.
- GJ. Juchankuman jina llojsinku nin. Uj tutatarax velakunku nin. Chaypitax llojsinku nin kharisiri. Qantapis ñak'akapusunmancha a. Uj tutata velakunkurax nin, afina wañusqa, chaytari Juanitu, pi convencekusqa, na yaykurpayasqa a (serie), wich'usqas jurayman nin como cuerpo nin...
- JP. O sea convento ukhupi.

- GJ. Convento ukhupi a, chay madresitaspata chay ladopi a...
- JP. Pischus kharisiris kananku kashan achaykuna.
- GJ. Llojsinankupax a.
- JP. Chay kharisiris llojsinankupax.
- GJ. Eso exacto, chaymanta jinapeqa, a qué has entrado, a qué has entrado nisqanku a (se ríe), jinapuni kasqa nin, sumax sabana santowan khatasqas, velas (se ríe) velakusaankupuni a, velakuj kasqanku jurayman...
- JP. O sea velakuytawanrax llojsimunkuman kharisirisqa.
- GJ.Llojsipunku a, chaymanta a qué has entrado, a qué has entrado. Kunanqa mana kay cuentotaxchu, imaman yaykumurqanki, pero yaykurpayasqatax a.
- JP. Yaykujtin jina vaquiamusqankuchu.
- GJ. Pi chay yaykun? Ama declaraykusaxchu.
- JP. Declarallay a.
- GJ. Kay comunidadmanta a.

Tukukun.

KHARISIRIMANTA.

Por Guido Jayllita.

- GJ. Noqa mismo constatawan jaqay chimpapi kharisiri imaynachus kasqa. Kikimpi ya, ñapis moqosniyqa mana atinchu ni imaynita thaskiriyta. Chaymanta iskay alqoswan karqani, uj Tarzan sutirqa ujtax na Buster. Buster! Tarzan! um, um, um, um, nispa alqosqa noqallaman jurayman, manacha ni wax ni ima ma kanchu. Alqontintasina watanku kay carajos nas kharisiris. Chaymanta rikuy k'ayantin paqarintaxri rirqoni kay Molle Pampa Chayllapi, kay Manuelpax nanqa chay wayk'ollapi. Chaymanta jinapiqa, nani, lastriarqamuni, warmi lastru jurayman kasqa, warmi kharisiricha karqa a. Kikillampi muyurisqatax, muyurimusqatax, muyurisqatax, muyurimusqatax kikillanpi, alqosnintinta, sichus mana alqosqa, kuntitan mana kaniñachu a. Ñak'akapuanman karqa a. Chay tiempori gordotax karqani, grasa ashkha karqa ari. Orkhoykuwanmancha karqa a. Chaytari nasman apanman karqa, padres a conventopi trabajarqanku, kay puro kharisiris karqanku Juanitu. Nas italianos, padres italianos. Chaykuna casi urmachillawankutax napi, cañahuecaman kay compadre Agdon pusawarqa y. Bueno laqhekama cañahuecasta sigue orqoykamusayku, casi allphuña. Cuando llawch'iyani pachita, compa Agdon, compa Agdon malña kani hombre. Cuando sach'a wasitapi chukurisasqa uj padreqa. Por Dios ajina pasawan. Yasta, dejarpaytawankama na Agdon nan pachita ya compa Guido nay recojekapuy, recojekapuy niwan. Porque kharisirisllapuni chay convento padresqa karqanku a. Anchaypi convencekuni tian kharisiri. Tian kharisiri.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: GUIDO JAILLITA TAPIA.

Edad: 58 ANOS.

Comunidad: VILLA SAN JOSE.

CONVERSACION SOBRE LOS LLIK'ICHIRIS.

Por Rodolfo Guillén.

- LU. Usted cree que los del convento son kharisiris?

- RG. Bueno eso decían no. Que salen los curas o los padres como kharisiris. Eso era solamente cuentos como cualquier persona puede vestirse de un hábito y salir no, y caminar sin embargo se ha descubierto también de que eran en los campos mismos que hacían su toque de campanitas en fin, y pensaban que eran kharisiri. Sin embargo vestido de así con hábito era un ladrón nomás que sacaba choclos en fin no.

- LU. Ladron nomás.

- RG. Que robaba nomás esas cosas posiblemente ya tenía una maña no. De haber kharisiris según dicen que hay, hay, pero aquellos años no. Pero ahora no sé a nosotros ya no nos consta. Porque justamente decía un tal Valerio Ortuño este señor aquel entonces dice que trabajaban en el convento el era ayudante albañil no?. Sin embargo había faltado algún material y el maestro le dijo vaya a buscar al portero que te entregue, y no sabía de dónde sacar, entonces el portero o el ayudante albañil puerta por puerta había ido abriendo, abriendo y justo había encontrado unas velas así, grandes que estaba ardiendo y cabeza con cabeza estaban tendidos también personas.

- LU. En el cuarto.

- RG. Sí dentro ese cuarto no. Entonces justo él había pensando quiénes quién había muerto, estaba velando no. Pero regresó asustado, y se había encontrado con el portero, y el portero le había dicho, a qué has entrado a ese cuarto es delito a mí me van a votar no tienes que hablar de esta cosa a nadie. Así había dicho no. Según el que cuenta ese don Valerio Ortuño. De entonces se creía y que el venía a trabajar nos contaba y decía de que existe, hay y salen el martes santo en la madrugada a las doce de la noche, media hora dice está la lista en la puerta del convento, eso tampoco nos consta pero según el caballero contaba.

- LU. O sea este martes Santo.

- RG. Este martes Santo, que hacemos nosotros. Vamos hacer rezar a nuestras almas no.

- LU. Claro.

- RG. Toda la gente como de costumbre, así es esas cositas hemos sido informados

cuando yo ya estaba aquí.

Fin.

LA CONFESION Y EL CASTIGO DE LOS PECADORES.

Por Rodolfo Guillén.

- RG. Para pascua mucha gente, iba pues a dar así su confesión personal no, por santidad se decía no? Ahh ya dicen pues entre esas personas que tienen que hacerse cargo de extirpar la grasa de su misma humanidad no. Porque, porque ha tenido un error en esa confesión, ha explicado al padre, indicando de que se ha metido con su comadre, con su hija o con su prima hermana en fin esas cosas, por tanto en castigo, en honor al castigo dice que les enseñaban y salían a sacar grasa a extirpar de su misma clase. Directamente chaykunata ninku kharisiri nisapuni a, chay metecun, hermananwan, comadrenwan, en honor al castigo entonces el padre sabiendo en su confesión no ve. Yo estuviera explicándote a tí con en fin no. Entonces así usted me ordenaría de que usted tiene que cumplir ese su castigo, pecado, con este trabajo. Así dice que les ordenaba pis por eso salía la lista en la puerta del convento, ya, de todos. De todos los que tenían que salir para cumplir sus penas, sus castigos sacando grasa. De su misma humanidad no?

- LU. De su misma gente.

- RG. Sí y por otro lado también los curas así vestidos con sus hábitos andaban también, otra gente como le digo robando también con mañas y otros verdaderos padres también no.

- LU. Claro.

- RG. Eso es lo que ha pasado antes, pero ahora como ya no hay esos padres apenas hay dos creo que ya no salen. Sin embargo particularmente ahora hay personas indicadas que dicen que es kharisiri, kharisiri tal persona, nosotros no podemos justificar, ni la ley puede comprobar ese caso no.

- LU. Claro.

- RG. Entonces de eso yo creo que , no sé justamente como se podría evitar estas cosas, porque esto solamente sólo persiguen, perseguidos la gente por ese kharisiri que se dice no. Y paran en lugares silenciosos donde no habita gente nada no. Entonces eso sería mi explicación al respecto.

- RG. Apayqchakunata yana burruj akitanta, después ajo castilla, chayta apayachanata kax kanku, posteriormente y si chaypi urman chay uj runa sanu chayqa yana corderoj llawarnintatax tomachinku ajnatatax kaypi chay costumbres kallantax

y. Pero tomachinku chaypisqa mana kawsanchu uj watamanta astawan, convencesqa kayku chaymanta porque uj primuyqu wanupusqa nin.

- LU. Wañuporqachu a.

- RG. Wañupun.

- LU. Kharisirisqa.

- RG. Ari, tinkusqa pay viajero karqa comerciante de ganado, ovejas, vacunos anchay kunaswan rej y. Entonces chay purisqanpi tinkunman kasqa uj lugarman kaymanta casi 10 km. Noqaykumanta tinkunman kasqa ya jinallaña uj wasimanga k'ala nasqallaña chayasqa desgañitasqa y chaypitax entonces tinkuni kharisiriwan, tinkuni kharisiriwan entos chaymanta corderota orqoytawan ñak'asqanku chayta tomachiqsanku en fin apakanpunku animal llapina kaypitax tukuy ima pan benditus, awa benditas vino consigispa may nawan rogamientoswan tomaracherqayku ima. Pero chayman walejyapun, entonces uj watata pero mana pasancho wañupun. Chay tiempullapax chaypis kax kasqa mana unaypaxchu.

- LU. Wakin ninku....

- RG. Mana chay salvakunchu ajnata...

- LU. Chay evitanapax no ves.

- RG. Ari evitanapax pero chay cosas churakun ruwakun pero mana chay uj watamanta astawan mana pasancho. Chay avejamanta tiyan mana trabajax aveja y sanganu nisqa chay sanganutax fosporoj cajonsitupi apax kayku chay padres apachiwax kayku, karqa uj padre. Religionmanta noqaykuta pasawax kayku y. Anchaytax niwax kayku apax kayku chay sanganitusta. Entos creej kayku anchaypi anchajpitax kacharispamuyuchej kanku nin. Chay runa tullutawan chay moqon tulluntawan kutaspa chaykunasta phukuykuj kanku nispa jina ninkoqa. Entoncesqa creerllarqaykutax cuando escuelapi casaspas, conventopi noqapis karqani escuelapi, entonces anchayman apax kayku y uj padre, ima nisqami karqa, anchay religionniykumanta karqa, jatuchis kaykama barbasniyoj karqa a. Pero apax kayku entonces ajinata y resankutax nin umay urayojmanta de lo al revés, el padre nuestro, no se ima resostachus y. Entonces chaywantax de por sí runaqa debilitakun, decaen físicamente, al momento y. Pero machasqataqa fácilmente, allin machasqataqa mana imanankuchu nin y. Entonces chaypis kallantax defecto porque llawarchu, chay wiran uniasqa ninku, alborotasqa. Entonces chay cosas defiendellantax. Entonces anchayta noqayku cuando chicoqa, como nisayki escuelapi kasaspapis apax kayku chay sanganoosta. Imapax apachiwax kayku, ah chay padres religionmanta, confesakuj kayku noqaykupis, chicos a manarax culpajoj juchajoj karqaykuchu a y.

Entonces jinata yuyarikuni kunan kay parlasqaykiman jina a estimado amigo.

Tukukun.

LECHINMANTA CAMISA BLANCAS MANTAWAN.

Por Rodolfo Guillén.

- RG. Jamusqa kay Cochambamanqa ima concentracionmanchari, chaytari contra falangistas a y. Entonces chaypi puro camisa blancastax prenota jap'irpasqanku a. Entonces campesinos y obrerostax reaccionaytawankama rispa en libertad churachimusqanku, chaytapis informakullarqani, mana constawanchu, pero ajina chaypis.

- LU. Ima wata kanman karqa chay?

- RG. Casi kanman 53 porque chay wata noqa cuartelpi kasani y. Entonces creeni achaykunas kananta. Pero después de la revolución. Porque todavía defensa ruwaykukurqanku ashkhata falangistasqa y. Casi hasta 55 o cincuenta y seis chus defensa ruwakunku. Kallarqapuni falangistas camisa blancas, chaykuna capilla napi chayta detenesqankupis, cajón ukhuman evintemente churasqanku, corazonistaspi, capilla corazonistaspi. Chaymanta liberasqanku campesinos y obreros el 53. Chay noqax yachasqay kanman estimado don Liborio.

Tukukun

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: RODOLFO GUILLEN VEIZAGA (Extrabajador minero de Siglo XX)

Edad: 56 ANOS.

Comunidad: SAN JOSE.

LECHIN APRESACHIKUSQANMANTA.

Por León Escalera.

- LU. Chanta kay 52, 53 o cincuenta y cuatropi, na kay Don Juan Lechinta, Cochabambapi kay Camisa Blancas, jap'iy munasqanku nin...
- LE. Ari.
- LU. Kay Sagrado Corazonistassina. Tatacuraspiwan jap'isqanku nin chay ciertocho.
- LE. Chaytaqa cierto ruwanku Lechintaqa, porque Lechintaqa peligrarqanku, kay Juan Lechín Oquendotaqa, peligrarqanku. Porque karqa kay Juan Lechinqa kay noqa k'ala campesiniwan, obrerowan, gente clase mediawan. Jina kay ujkunari, contra enemigon karqanku.
- LU. Kay falangistas.
- LE. Falangistas, chay falangista jefeqa karqa na Unzaga de la Vega, Unzaga de la Vega karqa jefeqa falangemantaqa.
- LU. Chanta imanasqankutax Juan Lechín Oquendota.
- LE. Juan Lechin Oquendotaqa, nasqanku, recogej risqanku na, maymancha, wisq'anku na imastacha ruwarqanku, wisq'anku.
- LU. Wuisq'asqanku.
- LE. Wuisq'asqanku, cajonay munasqanku, pero ma cajonasqankuchu, cajonasqata apachiy, despachay munasqanku, pero ma cajonasqankuchu.
- LU. Cochabambapi.
- LE. Cochabambapi, Juan Lechín Oquendota.
- LU. Ima wata karqa chay?
- LE. Kanmancha karqa 52, 53, 54, chay cuatro a cinco kanman karqa, chay wata kanman karqa chayqa.
- LU. Chaymanta kay Juan Lechín encajonay munaxtinku na kay campesinos kay...
- LE. Valle Alto.
- LU. Valle Altomanta na movilizakusqanku nin ciertocho chay.
- LE. Um movilizakunku k'alitu.
- LU. Movilizakunku?
- LE. Mineros, mineros y campesinos movilizakurqa.
- LU. Imanarqankutax.
- LE. Chaykunaqa nirqanku kay libertadpi kanankuta, ma ima nanankuta kay Juan

Lechinta, si pay naxtintax, paykuna de frente sayaykunakupax nirqanku k'ala campesinos, porque khaparirqanku plazapi Cochabambapi yaykuspa. Marcha ruwarqanku, marchata jina, marcha ruwarqanku.

- LU. Chanta kay convento Tarata, Tarata conventota kayman campesinos riytawan nata, destruiy munasqanku nin chay ciertochu?

- LE. Mana chayta antes, soloqa, conventoqa karqa colegio, Colegio de San Franciscano, entonces chaytaqa kay kunan chay q'arillus q'ala turiaspa padresta vakianku, achaymanta colegio chinkapun. Antes de la Reforma karqa kayqa.

- LU. Mana destruiy munasqankuchu entonces conventotaqa.

- LE. Mana destruiy munarqankuchu, soloqa khaparillarqanku.

- LU. Khaparillarqanku.

- LU. Mana destruy munarqankuchu conventotaqa, solo padresta narqanku, persiguirqanku padrestaqa, wanchijtiykichis, noqayku libre wanchillasaxkutax qankunata nirqanku, es que wanchisqankuta creerqanku y, wanchisqanku creesqanku achay chay cajonespi.

- LU. Jap'irqankuchu padrestaqa.

- LE. Mana jap'irqankuchu, es que punkullamanta a ari.

- LU. San Josepi kay Don Guido niwan kay italianos kharisiris karqanku nispa niwan, chay ciertochu kanman?

- LE. Kanman, kanmanpuni karqa porque convento ukhutaqa mana mana sapapis yaykunachu karqa, pusaykakupuytawan ñak'akapuj nin. Chaypi uj albañiltapis, ruwarqa, uj albañil ruwasqa ukhupi, ruwaxtintax entonces ñak'aspacha wanchikapunku a, wanchikapusqanku. Entonces jinapi yachakun, cuando wanchiytawan p'anpaykusqanku chay convento ukhuman, chay huertaman, huertapitax cebada tarpusqanku, cebadapis q'omeryarispasayarisqa recién allarispa orkhonku albañilta chaymanta.

- LU. Chanta unay runasta kay kharisiris ñak'axchu?

- LE. Nak'ankupuni a, ñak'anku ashkhata ñak'anku nin a, pero mana rikunichu ñak'asaxtaqa a. Cuando suegro masinchistapis a y, ñak'anku, suegro masiypis kay diachakuman jamuwarqa noqaman, ripurqa a mayupi ñak'asqanku, wisa nanayllawan chaymanta ya listo wañupun. Ñak'asqa wisananayllawanpuni wañupunku kharisiriskaqa.

- LU. Chanta imanankutax ñak'aspa, imanta orkhonku runasta?

- LE. Wirata nin, wirata orkhonku, wirata vendenku padrestamantax nin, chay padrestri chay wiramanta ruwanku chay Pan Benitos cay juch'uisitus t'antitas,

misapi ragalanku anchayta ruwanku chay wirawan nin, padres chayta ruwanku nin. Pero refraneslla y, mana rikunichu chay wiratawan ruwaxkunata. Pero refranes ajina

- SRA. Misachikujtinku Pan Benitostaqa phisqata, sojtata qowax kayku a, qanchistapis, pusaxtapis qowax kayku. Sapa misata churakojtinchis. Candelariapi qollaxtax kanku. Velantin, Pan Benitosnintin qollaxtax kanku.

- LU. Chanta imaynatatax ñak'an kay kharisiri kay runatari.

- LE. Ninku kharisiriqa, berbikituwan ajinituwan ñak'anku nin ch'ilantaqa, ch'illan mayt'urqonku. Berbikitu, agujita jina ninku a, mayt'urqonalla ninku.

- LU. Chanta imanantax, phukuykunchu, imanantax kay kharisiri runa mana imata ruwananpax?

- LE. Es que niyta munanku, tian uj cajonciton ninku, cajoncitupitaxcha entosqa, uj ch'uspisituulla yaykun almanchis ninku, pasaspalla entos opayapukunku, rinku llawch'iyen, llauch'iyen, wich'urpakapunku, opayapunku, opayapunku desmayanku. Desmayaxtiyki ñak'asunki a. Kutiripunki, kutiripuytawan ripunki wisa nanaywan ajina.

- LU. Chanta imaynata salvakusunman na, ñak'asqamanta?

- LE. Manaña salvakuwaxchu a, wisa nanayllawan wañupuax. Kutiripun, kutiripun ma salvakuwaxñachu. Machasqata mana ñak'ankuchu a.

- LU. Imax ma ñak'ankuchu?

- LE. Mana, ma ñak'ankuchu, noqapis jap'ini kaharisiritaqa warmita jaqay Punataman jampusaspama nak'awanchischu. Pero casi llawch'iachimuwana mana rendichikunichu. Jap'in tiujramuwan, tiujramuwan, jait'ani, jait'ani, grave maqanipis nada y nada. Ripuni, ripuni wasiman alcanzapuni. Pero rejsikurqani, chay warmi karqa.

- LU. Chanta kay Martes Santopax lloxsimunku chay imaynama kanman.

- LE. Martes Santopax llojsinku nin padre khaparin a. Padre khaparin maskhachus penitencia ruwanankuta llojsisqanta khaparin padre misapi, chaypitax guardakuychis nispa shika llojsinku penantes nispa. Maymanchus destinasqa llojsinku a ch'inkunasman a.

- LU. Unayqa kay Tatacuraslla karqa kharisisqa y.

- LE. Tatacuras a legitimos kanku a. Imata kay runa noqanchis jina kharisiris kanku nin. Chaykuna imata resay yachan, umay uranman resanku nin. Amenman qallarinku Padre Nuestrotapis nin, achaywan ruwanku nin.

- LU. Kay runas penitencia ruwaxkunaqa nas...

- LE. Penanteslla a.
- LU. Penanteslla.
- LE. Legitimoqa padres a.
- LU. Chanta kay khuchi runasta kharisiris ninku chay imax ninku?
- LE. Anchaytaqa hermananwan metecunku familianwan anchaykunata ninku a anchay kuna chay penitenciata ruwanku a, anchaykuna chay kharisirisqa. Anchayta kharisiris ninku a kunankama, kunanpis.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: LEON ESCALERA LUJAN (Exdirigente de la Reforma Agraria)

Edad: 72 ANOS.

Comunidad: WASA RANCHO.

CONVENTOMANTA.

Por Rodolfo Mercado.

- RM. Conventoqa ancha excelenciapi karqa cuando padre, kay Reforma Agraria chay campesinados chay T'arataman junt'aykamuspa embromaykunku q'ala salteaykunku q'ala Taratantinta, kay Ocuriña lados jamuspa.

- LU. Imanaykunku?

- RM. Salteaykunku q'alata saqueosta ruwaykunku conventota y Taratata. Chaymanta pacha padres ripunku a, cuando más misaxllaña jamun desde Cochabamba.

- LU. Ima wata kanman karqa chay destruisqanku?

- RM. Kanmancha karqa 52 o 53 y chaypi, q'alitu atropellaykunku, padrestax chay manchaywan ripunku. Misa celebraxllaña jamun. Convento notable karqa, padre guardianes.

- LU. Antes dice que los padres italianos eran kharisiris es verdad eso?

- RM. Ohh de donde, como, dice que a caballo iban a esos campos, pero no, no debe ser verdad, cuando más son rumores, no creo.

- LU. El 53 o el 54 dice que a Don Juan Lechín le habiánn agarrado los falangistas dicen los campesinos, chaymanta campesinos tantaykukuytawan conventota destruy munasqanku nin, destruisqankupuni nin chay ciertochu?

- RM. Ah chayman yaykusqanpuni a padresman, chaymantataxcha ashkha karqanku padres, padre guardianes chaykunas, ajina ruwarqanku yaykurqankunpuni chay modomantama ma padres karqachu a. Eso ha sido el 52, 53 o 54.

- LU. Han destrozado siempre el convento?

- RM. Sí, no no han hecho ningún perjuicio no han destrozado nada, habián entrado en busca de armamento a los padres lo han arrebatado, cuando más eso.

Fin.

KHARISIRIMANTA.

Por Pedro Guevara.

- PG. Kay napi quedakurqani noqallatax, kay barbechasqa kunitan trigu kasan, chayman jampusarqani, chayman jampusaxtiyqa uj algo ajina ch'aska alqoy karqa, khepakun juit, juit silvani, silvasqaymantaqa na karitutaña thamamusani, thamamusani ujta na chay ñaupaqeymantaqa khaxjj nin, khaxjj niwan cuerpoypia shujj niriwan, alqetuytax ñaupaykun ari, ñaupaxtin japepepe, japepepe jap'in a, q'ala jap'in, seguro ajina campocharqokuspa suyanawanpax noqata, campocharqokusqa. Q'ayantin sut'iaiyta mana tractoriax riniraxchu chaytarax khawamusax nispa, cuandochus chay trigun kashan, chay vecinoypata, chay k'utun chay loteqa hermanoypata. Chaymanta chay pajpaj trigunman ayqeykusqa sut'isituta. Chaymantatax chay alqoqa ch'anqamun. Anchaypis verdad chay kanpuni. Kharisiri kanpuni.

Tukukun.

KHARISIRIMANTA

Por Pedro Guevara.

- PG. Uj kutitaxri, Clizamanta tractoriasqaymanta jampusarqani casi siete y media a ocho por ahi. Chaymanta kay primero wasi chayllamanta como niyki jina q'ass, q'ass niriwan, ajina q'arallantax ajina alto kasasqa, chayta ujjlata khaxjj ayqeykun ari. Puta kharisiri kharisiripis supay kanki carajo, kunitan rikuykimanchusqa qantarax q'ala qaywiw tukuykiman nini ari. Pasanpuni, ma pero urmachiwanchu, nitax kay ujpis urmachiwanchu. Manachus pero alqoyqa ñakapuwaman karqa. Chay iskayman escapani.
- LU. Ciertocho wira orqokun.
- PG. Wira orqokun ninkupuni a, wañunku ashkha a, kay iskay wata'llarax kay sobrinay chay cuñadollantax qorparisqa nirqanku, Basilia sutikun karqa. Las cuatrota ovejasnin llojsirikapusqa chay mask'ax risqa. Veinticuatro horas ma durancho, wañurparin.
- LU. Imananku chay wirawan chay llik'ichiririsri.
- PG. Chay wirata padres'llamantax apanku ninkuqa.
- LU. Padres kay conventoman, Tarataman.
- PG. Ari, Tarataman a.
- LU. Paykuna imatachus ruwanku chay wiraswan.
- PG. Uhh ajinitu t'antitas ñaupata kax, chay runa wirayoj nin chaytaxri, anchay mana kharisirita defendenawanchispaxtax chayta ruwax kanku nin a. Kay último noqapis alma pasaku ruwanirax ajinitusta, mana a pero chay ñaupata jinañachu gowax kayku, sillp'anchitus'llataña. Chaypax usu ruwanku ninku. Kunanpiwan imaynachus maymanchus vendenkuchus imanankuchus runa qasqata, parejo ruwakunqa. A lo menos jaqay Mayqa runas, chay ladostaqa parejota, maskhas rikunku kay cura padresta chaypi tinkurakunku.
- LU. Maiqapi y.
- PG. Ari Mayqapi.
- LU. Chanta imaynata salvakusunman don Pedro.
- PG. Mana salvación chaymanta kanchu. Salvacionqa kax kasqa chay q'ayantin ima horastacha ñak'asunki manachu sut'iamun tarde jinachikunki chayqa chay rato nin, yana ovejax wiranta tomana nin a. Chay yana ovejax wirantaxcha defiendewanchis nin. Sapa watatax chayta tomanallapuni nin. Ma tomaxtinchisqa siga mana llawar

sayawanchischu nin, chay cesawanchis ninku. Anchay kutirijkunalla, jaqay Pata Qotanimanta conpadresniy tian anchayma cuentarawanku a.

- LU. Chanta kay tataruras kay conventopi kharisiris kanku nin, ciertochu kanman chay

- PG. Chaytax jaqay Maiqa ladu runas rikunku ashkhataña a. Chay ladomanpuni rij kasqanku a. Rikunkupuni, convencesqa kayku niwanku. Tarde las seis, siete anchay horataqa ripusax tinkukuykupuni risiaxwan jampusaxwan nin. Purinkupuni nin a.

- LU. Caballonkupichu, jeepninkupichu.

- PG. Kunan ciclospiña purinkuqa. Ñaupaxtari caballopi purij kanku nin. Paykunatax qaqa ukhupi suyax kanku ninku.

- LU. Chanta kay viernes santopax llojsimunqanku nin chay ciertochu.

- PG. Chayqa jueves santopiña a, jueves santopiña llojsinku a. Lista churakun nin cuarto de horallata pischus kharisiris llojsisqasninku, chaymantatax orkhorpapunku nin a. Chay martes santo ch'isitax chay kharisirisqa velakunku nin a. Porque muerto, waquinkunata jap'iytawan wanchirpanku y, anchayneyta velakunkupuni nin a. Chanta chay carajostaqa moqon tullu apaykachanku nin a mana jinallachu, kay runa tulluta kay noqanchispa tullusnillanchistatax. Chaytatax resanku nin oracionintachus imatachus resanku a, paykuna chay yachachinku a. Chay resasqankuwan chayqa chay Espiritu Santoqa qayllaykuwanchisman, entonces deporsita, deporsitapuni narqonki malaganayarqonanchis tian. Sikhuj siuj nirillawanchis ukhushinchij. Ajinata ruwawarqa chay iskay vezpi a. Ajina hijo chay vidasqa ñaupaga. Kunankamapis actual siguisanku, siiguisanku.

- LU. Kharisiris.

- PG. Ari siguisanku.

- LU. Kutirimunqanku nin wakinkunaqa y.

- PG. Ni ma creenichu chaytaqa a. Kunan imaynata ceniza uspha, espiritu santo isataxchus a, como Jesús espiritu santo jataripun jinata. Kunan espiritu santoqa mana pampatañachu purinchis ninchari ajina altota jina purinchis purinchis ninku. Ma pampaman chayanchisñachu nin jinata.

- LU. Chanta kay kharisirita wanchijtinchis carcelman apawasunmanchu.

- PG. Mana nin a, sin reclamo a, ma apankuchu ni pi, juchan patapi, chay runax ladonpitax qochinanku tian a, imaynatachus ruwasqanpi chaymanta polciasta apamunku, rikuchinku investiganku ya chaypi sin reclamo a, wañunku wañusqa kanku.

- LU. Ma justicia kanchu entonces.

- PG. Maaa justicia kanchu.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR

Nombre: PEDRO GUEVARA IRIARTE.(Dirigente sindical movimientista.)

Edad: 71 AÑOS.

Comunidad: PAMPA MAMATA.

KHARISIRIMANTA.

Por Román Muñoz.

- RM. Kayniña 24 machus desde Reforma Agraria noqaykuqa kasayku. Tata Luciota noqaqa manchachikuni, ichari, ajina kanku a Tatacurasqa.
- RM. Imayna tata párroco wachachin kaypi, cura mana wachachinku warmista Rosariopi, wawankupis imami sutiñqa?
Cuentopuni chay pero a, ajinalla.
- LU. Chanta kay Tatacuras...
- RM. Chantaqa k'amiykusawanraxtax tatacuraqa.
- LU. Kay conventomanta kharisiris runas kanku chay ciertochu.
- RM. Kharisiripuni kanku nintaxqa.
- LU. Tatacuras conventomanta.
- RM. Ari, manachu habitosnoj purinku, mana tinkuy yachanki.
Achaykuna kharisiris kanku nin a. Achaykuna yachachinku ñak'ayta runa ñak'ayta ninkutaxqa. Ajinalla.
- LU. Chanta kay martes santopax kay kharisiris llojsimunku chay ciertochu?
- RM. Maa martes santopax llojsimunqankuri a, carnaval chayta llojsimunku paukunaqa, martes santopax ñak'ay junt'anku nin, chay terminunkuman wira junt'achinku nin runas ñak'aspa, mana junt'achiy chayqa hasta Cruz, ajina ya?

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR

Nombre: ROMAN MUNOZ.(Luchador de la Reforma Agraria)

Comunidad: COPAPUGIO.

Edad: 80 ANOS.

Patron: FRANKLIN ANAYA.("sus hijos viven detrás del stadium. Dónde estará el maestro Ricardo, María Teresa).

DE COMO ANDABA ANTES NUESTRO DIOS.

Por Casiano Pérez (CP).

- CP. Antes nuestro Dios había andado, había ido, para matarlo lo habían perseguido dice no?. Los españoles, esos españoles. Bueno lo habían perseguido y perseguido para matarlo, lo habían buscado. Bueno a un lado del camino había habido un hombre que estaba sembrando trigo. Y le había dicho entonces el Viejito, te estás sembrando? Sí le había dicho. Bueno ahora mañana te vas a preguntar, no, le había dicho todavía que con la bendición del Señor me estoy sembrando triguito le había dicho. Está muy bien, está muy bien mañana viniendo con la hoz te vas a preguntar le había dicho. Para el día siguiente había ido a preguntarse dice la chacra. Cuando ahí en la vereda del camino, esos que estaban buscando para matarlo lo habían preguntado si por ahí no pasó un viejo. Sí ha pasado le había dicho. Cuándo. Cuando estaba sembrando este trigo ya pues. Ahhhh dónde ya estará pues había dicho.?

- HIJO. Después se ha encontrado también con otro hombrecito que estaba sembrando papa ya también no?.

- CP. Ahh sí, sí papa había estado sembrando. De ahí le había dicho. Qué estás sembrando le había dicho no?. Piedras le había dicho. Bueno para cuando había que ir a cavar la papa, piedras nomás dice que estaba sonando. De ahí regresó de nuevo nuestro Dios no?. De ahí a la casa de matrimonio había entrado. En la casa del casamiento le habían dicho, viejo tonto y mocososo, a qué ha entrado este viejo le había dicho uno. Mientras otro, ahhh pobre viejito diciendo su moco le había limpiado. A ese le había dado maíz amarillo y carbón. Ahora a tu casa te vas a poner después de llegar, pero no vas a darte la vuelta le había dicho. Bueno se había dado la vuelta dice cuando ya se estaba trastornando la punta. En piedra se había convertido. Ahí nomás he terminado.

Fin.

NOTA: Esta misma historia ha escuchado en su familia el autor de este trabajo.

DEL DEGOLLADOR.

Por Casiano Pérez (CP).

- CP. Había el degollador por la pampa del rincón, por donde se va de aquí. Por ahí hay un lugar que se llama padre muerto en el tiempo en que había que andar en tren. Entonces a la pampa del rincón había salido dice pues el padre en caballo. Ahí ha muerto el degollador diciendo se escuchaba siempre pues, se escuchaba siempre. De ahí había estado yendo pues un hombre tocando charango dice. Antes les había dicho a los otros por mi detrás van a venir hasta que yo me calle. Entonces había seguido yendo, cuando de repente nomás ya había estado degollando dice. Cuando estaba degollando al joven lo habían hecho equivocar, pero el joven dice que ha muerto siempre. Bueno al degollador después de matarlo a su mula se lo habían puesto dice. Y el cuchillo lo habían clavado a su espalda. Después de amarrarlo a la montura de su caballo lo habían despachado dice. De donde ha venido ahí se lo debido hacer llegar pues el caballo. De ahí no ha habido nada, nada no se ha sabido, dónde lo han matado nada. No hay justicia de esas cosas pues. Así me contaba el dirigente Aniceto García. De Raya Pampa era, ese Aniceto García ya se ha muerto, ese me contó. Pero los degolladores dice que existen siempre pues, los padres antes salían dice, aquí también venían pidiendo limosna. Aquí en el convento de Tarata ahí haarto pequeños padrecitos habían. Dice que estudiaban para padres, con ropas celestes sabían ser. Ahí cuando fue a pedir limosna un hombrecito había estado viniendo y cuando los campesinos le dieron una oveja el cura le había hecho dormir dice. Le suenan y le muerden la mano y dice que no se siente ese hombrecito. Viéndolo desde lejos seguramente lo ha hecho dormir. Vean a ver si pueden hacerle levantar dice que les dijo ese cura y no podían hacerlo levantar ni sonando con chicote ni mordiendo su mano. Así me contó también ese Aniceto García. Andando él también sabría pues.

- CP. Antes cuando yo estaba chango iba con leña, leña llevaba en burritos y entonces habían unos dulces llamados de gallo con palito de cañahueca; comprando eso un bulto siempre sabía venirme, buen leñador sabía ser pues yo. Ahí sabía ver a los padres. Habían pues cinco o seis curas viejos. Ahora ya no están ya se han perdido. Estaría con unos diez o quince años por ahí. Ahora ya estoy con sesenta dice este mi carnet no?. Ese tiempo pues.

- LU. en qué tiempo hay más degolladores.
- CP. Desde Pascua hasta Espíritu (Junio).
- LU. Cómo podemos librarnos del degollador.
- CP. Creo que no podemos librarnos, no sabría decirte eso.
- HIJO. Bostita de burro negro dice que hay que llevarse siempre. Cuando nosotros estamos pasando y el degollador está oculto, nosotros pasamos como burros negros nomás a los ojos del degollador, sus ojos dice que se pintan.

Fin.

DATOS DE LOS NARRADORES.

Primer Narrador: CASIANO PEREZ.

Edad:60 AÑOS.

Segundo Narrador: DOÑA ISABEL (esposa)

Tercer Narrador: SERGIO ZURITA (nieto)

Comunidad: LA MAYQA.

DE LA MUERTE DEL DEGOLLADOR EN MANOS DE LOS JOVENES.

Por Rosendo Claire Nogales (RC).

- RC. Habían en los tiempos antiguos los degolladores, esos padres del convento salían siempre dice pues. Ellos antes en camioneta por el camino dice que iban. Entonces en donde sería, en un lugar dice que se posesionaba. Un lugar nomás buscaba el padre. Ahí nomás todas las noches. Su camioneta también yendo en la tarde a ese lugar lo dejaba. Y de igual manera al volver de ese lugar se lo recogía también no? Entonces de esa forma lo habían visto cinco jóvenes. Viéndolo entrar todas las tardes entre los jóvenes se habían enseñado. Ya ha entrado ahora lo vamos a perseguir habían dicho. Bueno uno de ellos había sido coraje, mientras otros somos miedolentos. Entonces ese valiente había ido con su charanguito. Tocando y rasgando su charanguito se había largado por el camino por donde ha entrado el cura. Entonces cuando se calle este mi charanguito ustedes van a venir diciendo les había enseñado a los otros cuatro jóvenes que se han quedado. Entonces de esa forma había ido, entrado tocando nomás siempre el charango. De repente se había callado el charango. El sonido de la caída siempre se había escuchado. Bueno ahí está, ese padre ya le ha curado, ya le ha hecho caer habían dicho los otros. Entonces había comenzado a pasar dos tres, cinco minutos. Entonces recién los otros cuatro jóvenes habían entrado dice pues. En su encima había estado pues dice. En su encima bien dice que se había estado alistando para degollarlo ya. Así cuando estaba en su encima esos cuatro jóvenes lo han agarrado pues. En el mismo lugar de los cuatro jóvenes seco lo habían matado pues al padre.

- LU. De dónde sería el padre.

- RC. Del convento dice que era, de aquí de Tarata.

- LU. Del convento de Tarata?

- RC. De ahí dice que era pues. De esa forma le habían matado pues al padre.? Entonces casi a las cuatro, cuatro y media había venido de nuevo la camioneta para recoger al padre. Entonces el padre ya no había, quién ya va a salir pues si ya está muerto. Entonces el de la camioneta había esperado, esperado. Ya había sido siete, ocho y había llegado al amanecer. Entonces el de la camioneta había entrado pues haciéndolo parar, algo pasa aquí diciendo. Entonces muerto le había encontrado, de ahí se lo había llevado poniéndoselo a la camioneta.

Entonces a esos cuatro jóvenes, descomuni3n se pone el padre dicen no es cierto. Entonces descomuni3n siempre le haba puesto. De ah se haban muerto esos cuatro, cinco j3venes. Primero haba muerto el tocador de charango, el entrador. Y por su detras los cuatro j3venes se haban muerto toditos. As se haba sido.

- LU. Descomuni3n haba puesto?

- RC. Descomuni3n lo haba puesto pues el padre. Otros padres nomas ya han hecho pues, ya no el que ha muerto. Eso no es cuento nomas, verdad es.

- LU. Ah es verdad.

- RC. Verdad es eso y no ha pasado mucho tiempo. Unos veinticinco anos nomas ha pasado de lo que ha ocurrido. Esto haba pasado por alla por Raya Pampa, por Rio Jark'a. As se ha terminado ah.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ROSENDO CLAURE NOGALES.

Cargo: SECRETARIO GENERAL.

Comunidad: PATACHURIWA.

Edad: 31 ANOS.

Fecha: 15 DE MAYO DE 1989.

EL DEGOLLADOR.

Por Juan Condori.

- JC. En caballo llevaban dice. De Tarata siempre dice que había salido. Y después a cuantos sea nos hace caer dice pues. Este cura, siempre existe el degollador dicen. Del convento salen decían nomás. De ese lado en caballo dice que iba chilín, chilín a media noche. A las casuchas se entraba dice. Antes mucho se escuchaba dice. Ahora ya no escucho mucho yo también. A las casuchas dice que entraban. Antes después de degollar en jeep dice que se lo llevaban. Antes así dice que hablaba me dice mi mujer. Allá atrás después de degollarlo se lo llevaban dice.

- LU. A dónde llevaban.

- JC. A dónde llevarían pues, al convento sería, así decían nomás pues. Mi mujer nomás dice que su mamá hablaba así.

Fin.

DEL LUGAR DONDE MURIO EL PADRE.

Por Juan Condori (JC).

- JC. Ahí había muerto dice el padre. De día lo habían matado al padre cuando estaba degollando.

- LU. Dónde.

- JC. Allá por la laguna por su canto, ahí de esa forma lo habían matado. Ahí había una apacheta, ahí lo habían atisbado los jóvenes. Uno de ellos había ido tocando. Y por su detrás habían ido los otros. Cuando se había callado, cuando estaba en su encima lo habían agarrado. Ahí mismo lo habían matado dice al padre. Y en el mismo lugar se lo habían hecho parar al padre. Para el amanecer el padre había estado ahí parado. Y esos que han matado toditos dice que se han muerto. Lo encomendarían, qué harían pues. Aquí en la apacheta siempre había, padre muerto se llamaba. Yo también conocía porque iba por ese camino.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: JUAN CONDORI.

Edad: 95 ANOS

Comunidad: HUERTA MAYU.

DE LA MUERTE DE LOS JOVENCITOS POR EL DEGOLLADOR.

Por Miguel Miranda

- MM. Dice que había entonces un degollador. En dos viajes ya dice que están los jalisquitos. Y sigue dice que están viajando, largo viaje dice que ya están haciendo. Después dice se han puesto a descansar, acercándose a una casa, ahí dice que se han puesto a deacansar. Su comida se han puesto a comer dice y después se han puesto a pijcheare su coquita con su cigarro. Uno de ellos se había puesto a ver su suerte en el cigarro para ver cómo le iba a ir. A mí parece que no me va a ir bien, qué me pasará no? había dicho. Al otro igual le había hecho chupar el cigarro y dice que igual había visto que no les iba a ir bien. De ahí tristes se habían puesto. Y de nuevo se habían puesto a viajar. Después habían llegado a un río bien silencio. Cuando estaban yendo nomás de repente se han caído dice. Entonces dice que ha aparecido el degollador. Después de hacerlos caer dice que el degollador luego de cortarles sus manos a toditos se los cargado en su mula y se los ha llevado. Así se lo había llevado ese degollador a esos hombrecitos de ese río silencioso.

- LU. A dónde se lo llevaba.

- MM. Al lugar donde saca la grasa ahí dice que lleva pues él. Entonces ahí está destilando grasa. Sacándoles las manos, sus cabezas se los lleva el degollador para destilar grasa dice.

Fin.

DEL DEGOLLADOR.

Por Miguel Miranda.

- MM. Montado en mula con su campanita andaba dice antes.
- LU. De dónde saldría no?.
- MM. De dónde sería, de Cochabamba salen dice pues. En San Juan de Dios salen dice bien confesados hasta mayo. Ahora ya son otros, sangre nomás ya sacan.
- LU. Y cómo nos sacarían ahora nuestra sangre.
- MM. De encima nomás dice que nos introduce esos inyectores para chuparnos.
LU. Con inyección nomás ya.
- MM. De esa forma cuando se acaba su sangre dice que se mueren pues.
- LU. Y de dónde salían esos degolladores.
- MM. De San Francisco dicen pues.
LU. Ah de San Francisco.
- MM. Ajá de ahí salen pues.
- MM. De aquí de Tarata también dice que salen dice no? del convento. De aquí de Tarata siempre.
- MM. Para agarrarlos hartos se juntarían digo yo. Y podemos agarrarlos con alguien que puede ir tocando el charango por delante, yo creo que le puede hacer callar
- MM. Lo agarran dice pues al degollador, una vez lo agarraron dice allá en Pukapampa, así yo he escuchado.
- LU. Cómo lo habían agarrado.
- MM. Un amigo había ido, y cuando estaba yendo tocando charango de repente se había callado pues adentro del río.
- SRA. Sí dice.
- MM. De ahí dice el otro amigo como con pies de lana había caminado dice con el pie descalzo. Con piedra nomás ya había ido. Había estado cortando dice el degollador.
- MM. Grasa nomás dice que sacan pues.
- SRA. Ahora su líquido nomás ya dice no?.
- MM. Yo estaba terminando del degollador. Liibre dice pues el amigo yendo con una piedra dándole en su cabeza dice que lo ha partido al degollador. Cuando habían buscado ese instrumento para sacar la grasa no habían encontrado nada

dice. Con qué nomás sacaría grasa ese degollador. Eso no sé con qué será pues. Con qué magia sacará pero no han descubierto, qué aparatito será, nayloncito amarrado nomás había habido.

- SRA. Criado del padre dice que había un joven. Ese joven le había avisado a otro todo lo que sabía del degollador. Y cómo hacen le había preguntado. Yo le hablo al Santo abriéndolo la puertita entonces el ánimo de la persona entra ahí y lo echamos llave. De eso dice que le viene el sueño. Ese su hueso del pi dice que llevan pues los degolladores, y llevando, con ese hueso de canilla dice que le soplan un polvo. Y con ese polvo dice que le hacen dormir. Toda la rodilla dice que se debilita y nos volvemos débiles.

- MM. De otro toda su sangre dice que está hirviendo. De esa forma dice que se hace agua la grasa.(risas de la Señora). Después dice que lava con agua y congelándolo.

- SRA. Me ha avisado dice pues, mi hermana o mi hermano ha dicho. Cuál será pero dice que se había encontrado con el degollador a esta hora sería (8 p.m) se estaba viniendo de Tarata. Después que se ha encontrado, el degollador le había dicho que no grite. Entonces él sin poder gritar había caminado buscándose algo. Y dice que él también no se había gritado, pero le había dicho que voy a ir a buscarte a alguien para gritarme. Entonces no le había degollado, de otra manera le hubiera matado. Así me contó mi mamá Ilaria cuando vino aquí una noche.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR

Nombre: MIGUEL MIRANDA.SECRETARIO GENERAL DE HUERTA MAYU.

Edad: 45 ANOS.

Comunidad: HUERTA MAYU.

DE LOS DEGOLLADORES.

Por Remigio Barrios.

- RB. De cuatro patas le había hecho poner el degollador y de atrás le había estado punzando con palo dice. Ahí corriendo con el cabo del chicota en la cabeza dándole le habían matado al degollador. Bueno y ahora qué vamos a hacer con este degollador había dicho. Que me cargue cualquier cosa carajo vámonos le había dicho. Libre después de matarlo se habían venido. Dos habían sido esos que han matado al degollador.

- LU. Del convento salen?.

-RB. Del convento nomás dicen pues. No he visto pero yo hablar nomás he escuchado. Del Convento sale dice en Martes Santo.

- LU. Y cuándo es eso.

- RB. En cuaresma pues.

- JOV. 25 de Marzo.

- RB. Después de confesarse salen pues de noche. Esos padres hacen salir dice.

- JOV. Dice que se velan.

- LU. A quién velan.

- JOV. Esos degolladores hartos dice que se velan. Hartos los degolladores se velan tapados con sábanas dentro de la iglesia hasta el amanecer. Y para el amanecer del Martes Santo a la puerta de la iglesia dice que salen puestos por el padre y después dice que se van a todos lados.

- LU. Los degolladores son pero los mismo padres.

- JOV. Sí los padres también, pero también la gente.

- LU. Los hombres también pueden ser.

- JOV. Sí los hombre. Estos hombres pecadores.

- JOV. Los hombres también pueden ser no siempre los padres.

- JOV. No siempre el padre, sino estos hombres pecadores los que se viven con sus hermanos y hermanas, esos salen pues.

- LU. Pero el padre también puede ser.

- JOV. También puede ser el padre.

- RB. Nos hace hervir dice este degollador.

- LU. Con qué te cura.

- RB. Con qué será pues, el mismo cura debe darles pues esa medicina a los

degolladores. Después de confesarse ante el cura, de él también dice que salen pues. Y el cura dice que los vela como a los cuerpos, y después de velarlos, andá ahora degollador, andá a pararte en los caminos dice que le dice. Para vivir o morir, para morir siempre estás saliendo confesado, para eso te he velado dice que le dice. Pero sale dice de lo que se mete con su hermana, con su comadre de eso salen dicen nomás pues.

- LU. A este Gróver Pericón también dice que le dicen degollador.

- RB. Sí.

- SRA. Con su prima hermana dicen siempre pues a ese.

- RB. Padre siempre es, a ese debes estar diciendo.

- SRA. A ese padre perdido pues a ese Gróver.

- RB. Sí cierto a ese Gróver degollador le dicen pues. Ese para en el convento.

- SRA. Se habían entrado pues los colegiales ladrones desde esa vez se han perdido los degolladores, los pegarían qué sería.

- LU. Qué año era?

- SRA. Ya ha pasado tiempo, qué año sería pues.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Primer Narrador: REMIGIO BARRIOS.

Edad: 88 AÑOS

Comunidad: MAIQA.

Segundo Narrador: JOVEN.

Edad: 20 ANOS.

Tercer Narrador: SEÑORA (Hija de Remigio Barrios.)

DEL CONVENTO

Por Guido Jayllita.

- LU. Este convento dice que le habían querido destruir los campesinos, de eso sabes don Guido?.
- GJ. Juanito tú no sabes y?.
- GJ. Así era, el cumpa Abdón se está preparando para enviar. Italianos eran. No has visto. Caraspa hombre libre padres italianos al Juan Bautista al padre de mi suegro también le habían hecho llevar. Eso quiere agarrar él para llevar de cómo hablamos y pensamos, de cómo aquí hemos vivido los indios, eso está queriendo llevar.
- JP. El te estaba hablando de lo que los campesinos habían querido destruir el convento.
- GJ. En el convento degolladores habían pues. El cumpa Abdón fue a comprar cañahuecas, libre ahí habían italianos. Uno de ellos de su asiento había estado mirando, cuando el cumpa Abdón ya había estado cayendo. Dejá, dejá, dejá vamos nomás cuñado caraspa ha dicho pues. Después tú no sabrías Juanito al abuelo de la Severa lo han hecho perder en el convento los italianos esos degolladores.
- JP. A esa le degollarían pues no?.
- GJ. Se lo comen pues niño. Eso quiere decir él, se ha perdido siempre entre ellos. Como si hubiera entrado de empleado se ha perdido. Ese degollador existe, existe siempre el degollador, nos hacen caer siempre.
- SRA. El martes en la noche dice que se salen pues los degolladores.
- JP. Porqué existen los degolladores quiere decirte.
- GJ. Según su culpa dice que salen. Una noche todavía se velan. De ahí dice que salen los degolladores. A tí también te pueden degollar. Una noche todavía se velan dice de muertos, y eso quién se había convencido, el, como le llaman, había entrado pues (se ríe), tirados, juraría, como cuerpos dice.
- JP. O sea dentro del convento.
- GJ. Dentro del convento pues, de las madrecitas al lado pues.
- JP. Quiénes serían esos degolladores.
- GJ. Para salir pues.
- JP. Para que salgan esos degolladores.
- GJ. Eso exacto, después le habían dicho, a qué has entrado, a qué has entrado

(se ríe), así siempre había sido, con lindas sábanas del santo tapados dice, velas (se ríe) se están velando siempre pues, juraría habían sabido velarse.

- JP. O sea velándose todavía salen los degolladores.
- GJ. Después se salen pues, y él se había entrado pues.
- JP. Y cuando ha entrado lo habían echado.
- GJ. Quién ha entrado?. No voy a declarar.
- JP. Declará nomás pues.
- GJ. De esta comunidad es.

Fin.

DEL DEGOLLADOR.

Por Guido Jayllita.

- GJ. Yo mismo he constatado cómo allá al frente habían habido los degolladores. En el mismo lugar con sueño ya no estoy pudiendo caminar nada. Yo estaba con mis dos perros, uno se llamaba Tarzán y el otro Buster. Los perros mismo no podían levantarse. A los perros también parece que amarran estos carajos degolladores. Al día siguiente he ido a rastrear ahí en Molle Pampa ahí nomás era. Había sido rastro de mujer, mujer degolladora ha debido ser. En el mismo lugar nomás se había dado la vuelta varias veces. Si no eran los perros ahorita ya no estoy pues me hubiera degollado. Y ese tiempo gordo era pues. Me hubiera sacado seguramente. Y eso hubiera llevado a los padres que trabajaban en el convento. Estos puro degolladores eran Juanito. Italianos, padres italianos. Esos casi me han hecho caer también cuando el compadre Abdón me ha llevado a traer cañahueca. Bueno hasta de noche seguíamos sacando las cañahuecas cuando me he debilitado. Cuando detrás del arbusto había estado sentado el padre. Por Dios así me ha pasado. Yastá, ese rato mismo dejándolo todo nos hemos venido. Porque degolladores nomás siempre eran en el convento esos padres. Ahí me he convencido, existe el degollador. Existe el degollador.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: GUIDO JAILLITA TAPIA.

Edad: 58 ANOS.

Comunidad: VILLA SAN JOSE.

CONVERSACION SOBRE LOS DEGOLLADORES.

Por Rodolfo Guillén.

- LU. Usted cree que los del convento son degolladores?

- RG. "Bueno eso decían no. Que salen los curas o los padres como kharisiris. Eso era solamente cuentos como cualquier persona puede vestirse de un hábito y salir no, y caminar sin embargo se ha descubierto también de que eran en los campos mismos que hacían su toque de campanitas en fin, y pensaban que eran kharisiri. Sin embargo vestido de así con hábito era un ladrón nomás que sacaba choclos en fin no.

- LU. Ladron nomás.

- RG. Que robaba nomás esas cosas posiblemente ya tenía una maña no. De haber kharisiris según dicen que hay, hay, pero aquellos años no. Pero ahora no sé a nosotros ya no nos consta. Porque justamente decía un tal Valerio Ortuño este señor, aquel, entonces dice que trabajaban en el convento, él era ayudante albañil no?. Sin embargo había faltado algún material y el maestro le dijo vaya a buscar al portero que te entregue, y no sabía de dónde sacar, entonces el portero o el ayudante albañil puerta por puerta había ido abriendo, abriendo y justo había encontrado unas velas así, grandes que estaba ardiendo y cabeza con cabeza estaban tendidos también personas.

- LU. En el cuarto.

- RG. Sí dentro ese cuarto no?. Entonces justo él había pensando quiénes, quién había muerto, estaba velando no?. Pero regresó asustado, y se había encontrado con el portero, y el portero le había dicho, a qué has entrado a ese cuarto es delito a mí me van a votar no tienes que hablar de esta cosa a nadie. Así había dicho no?. Según el que cuenta ese don Valerio Ortuño. De entonces se creía y el que venía a trabajar nos contaba y decía de que existe, hay y salen el martes santo en la madrugada a las doce de la noche, media hora dice está la lista en la puerta del convento, eso tampoco nos consta pero según el caballero contaba.

- LU. O sea este martes Santo.

- RG. Este martes Santo, que hacemos nosotros. Vamos hacer rezar a nuestras almas no

- LU. Claro.

- RG. Toda la gente como de costumbre, así es esas cositas hemos sido informados

cuando yo ya estaba aquí".

Fin.

LA CONFESION Y EL CASTIGO DE LOS PECADORES.

Por Rodolfo Guillén.

- RG. "Para Pascua mucha gente iba pues a dar así su confesión personal no, por santidad se decía no? Ahh ya dicen pues entre esas personas que tienen que hacerse cargo de extirpar la grasa de su misma humanidad no?. Porque, porque ha tenido un error en esa confesión, ha explicado al padre, indicando de que se ha metido con su comadre, con su hija o con su prima hermana en fin esas cosas, por tanto en castigo, en honor al castigo dice que les enseñaban y salían a sacar grasa a extirpar de su misma clase". Directamente a esos les dicen degolladores siempre pues. A ese que se mete con su comadre con su hermana. En honor al castigo entonces el padre sabiendo en su confesión no ve. Yo estuviera explicándote a tí con... en fin no. Entonces así usted me ordenaría de que usted tiene que cumplir ese su castigo, pecado, con este trabajo. Así dice que les ordenaba pis por eso salía la lista en la puerta del convento, ya, de todos. De todos los que tenían que salir para cumplir sus penas, sus castigos sacando grasa. De su misma humanidad no?

- LU. De su misma gente.

- RG. Sí y por otro lado también los curas así vestidos con sus hábitos andaban también, otra gente como le digo robando también con mañas y otros verdaderos padres también no.

- LU. Claro.

- RG. Eso es lo que ha pasado antes, pero ahora como ya no hay esos padres apenas hay dos creo que ya no salen. Sin embargo particularmente ahora hay personas indicadas que dicen que es degollador, kharisiri tal persona, nosotros no podemos justificar, ni la ley puede comprobar ese caso no?.

- LU. Claro.

- RG. Entonces de eso yo creo que, no sé justamente como se podría evitar estas cosas, porque esto solamente, sólo persiguen, perseguidos la gente por ese kharisiri que se dice no. Y paran en lugares silenciosos donde no habita gente nada no. Entonces eso sería mi explicación al respecto.

- LU. Y cómo podemos salvarnos de los degolladores.

- RG. Hay que trajinar bostita de burro negro, después ajo de castilla, eso hay que trajinar decían. Posteriormente y si el hombre ha caído la sangre del cordero

negro hacen tomar, así esas costumbres por este lugar. Pero aunque le hagan tomar después de unos años igual se muere, así le ha pasado a un primo nuestro por aquí.

- LU. Se murió siempre.

- RG. Se ha muerto.

- LU. Y los degolladores....

- RG. Sí se había encontrado de viajero comerciante de ganado, ovejas y vacunos era él. Entonces en su viaje se había encontrado con el degollador. A la casa totalmente débil ya había llegado. Entonces ahí había dicho me he encontrado con el degollador. Habían matado un cordero negro y esa su sangre le habían hecho tomar y de aquí con pan benditos, con aguas benditas, vino y con todos los rogamientos dice que lo han hecho tomar. De ahí se ha sanado. Pero no ha pasado un año y se ha muerto. Para ese tiempo nomás había sido eso también no para muchos años.

- LU. Algunos dicen....

- RG. Así no se ha salvado ese...

- LU. Para evitar no ves...

- RG. Si para evitar esas cosas se pone, pero no ha pasado un año. Esas avejas que no trabajan que se llaman sárganos, esos nos hacía llevar el padre dentro de los cajoncitos de fósforo. De religión nos pasaba clase a nosotros. Ahí dice que soltando lo hacían dar la vuelta. Y moliendo el hueso de la gente con eso más dice que le soplaban así decía la gente. Y dice que rezan de lo al revés el padre nuestro y no sé qué rezos. Entonces ahí de por sí el hombre se debilita, decae físicamente, al momento. Pero al borracho fácilmente no le hacen nada dice. Eso pasa dice porque la sangre o la grasa está aguado dice alborotada. Entonces esas cosas defiende. Esos sárganos llevábamos cuando nosotros éramos niños a la escuela. Esos padres de religión nos hacía llevar pues. Nosotros no teníamos la culpa de nada pues. Ahora recién me acuerdo según lo que hablabas pues estimado amigo.

Fin.

DEL APRESAMIENTO DE LECHIN POR LOS CAMISAS BLANCAS.

Por Rodolfo Guillén.

- RG. Habían venido a Cochabamba no sé a qué concentración contra los falangistas. Entonces ahí puro camisa blancas preso lo habían agarrado pues. Entonces los campesinos y obreros después de reaccionar yendo en libertad lo habían hecho poner. Eso también me informé nomás no me consta, pero así es eso también.

- LU. Qué año sería eso.

- RG. Habrá sido el 53 porque ese año yo estoy en el cuartel. Por eso creo que existen esos. Pero después de la revolución. Porque todavía se defendieron harto los falangistas. Casi hasta el 55 o cincuenta y seis se han defendido. Habían siempre falangistas, camisa blancas. En la capilla lo habían detenido, evintemente lo hbaían puesto dentro del cajón en la capilla de los corazonistas. De ahí lo ha liberado los campesinos y obreros el 53. Eso puede ser lo que yo sé estimado don Liborio.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: RODOLFO GUILLEN VEIZAGA (Extrabajador minero de Siglo XX)

Edad: 56 ANOS.

Comunidad: SAN JOSE.

DEL DEGOLLADOR.

Por Pedro Guevara.

- PG. Yo mismo me quedé en ese lugar donde está barbechado el trigo? por ahí. De ahí me estaba viniendo con mi perro quien se ha atrasado. Juit, juit he silvado después que me estaba viniendo ya un largo trechito mi cuerpo shujj me ha dicho y a mi perrito lo ha agarrado como haciéndose campo para agarrarme a mí. Al día siguiente antes de ir a manejar el tractor eso todavía he ido a ver. Para eso el degollador al lado del trigo se había ocultado clarito. Ahí he comprobado que existe el degollador..

Fin.

DEL DEGOLLADOR.

Por Pedro Guevara.

- PG. Otra vez me estaba viniendo de Cliza después de haber trabajado con el tractor a las siete y media a ocho por ahí. Aquí detrás de la casa nomás mi cuerpo me ha empezado a temblar. Así alto habían estado las hediondillas ahí se ha ocultado. Puta degollador demonio eres carajo, si ahorita te pudiera ver a vos todavía te puedo revolver le he dicho pues. Me he pasado pero no me ha hecho caer. Si no era mi perro me hubiera degollado. Esas dos veces me he escapado.

- LU. Es cierto que sacan grasa?.

- PG. Dice que sacan grasa siempre pues. Hace dos años nomás a mi sobrina lo había degollado su cuñado mismo decían. A las cuatro sus ovejas se había salido ahí se había hecho degollar. Veinticuatro horas no ha durado, se ha muerto..

- LU. Y qué hacen con la grasa los degolladores.

- PG. Esa grasa a los mismos padres dice que llevan pues.

- LU. A los padres del convento de Tarata.

- PG. Sí a Tarata.

- LU. Y qué harán ellos con la grasa.

- PG. Unos pequeños pancitos antes había, esos dice que son con la grasa de la gente. Este último yo también he hecho todavía con motivo de las almas. Ya no nos daban pero como antes, ahora eran delgaditos nomás ya. A los hombres del lado de La Mayqa a esos les degüella nomás pues, con esos cada vez se encuentran.

- LU. En Maiqa no?.

- PG. Sí en Mayqa.

- LU. Y cómo podemos salvarnos don Pedro.

- PG. La salvación para eso es que al día siguiente tenemos que tomar la grasa de la oveja negra. Esa grasa de la oveja negra dice que nos defiende. Y cada año dice que hay que tomar nomás siempre. Si no tomamos la sangre dice que no nos para en el cuerpo. Eso dice que hace cesar el deguello. Allá en Pata Qotani tengo mis compadres esos me contaban así.

- LU. Y los padres del convento dice que son degolladores será cierto eso?.

- PG. A esos la gente de La Maiqa ya han visto pues varias veces. A ese lado siempre dice que van pues. Dice que van siempre, convencidos estamos me han

dicho. En la tarde a las seis o siete dice que se encuentran siempre dice.

- LU. En caballos o en jeep.

- PG. Ahora ya andan en bicicletas. Antes dice que andaban en caballos. Dentro de los peñascos dice que esperaban.

- LU. Y para este viernes santo dice que van a salir eso es cierto?.

- PG. Eso es para jueves santo ya, en jueves santo salen pues. Lista dice que se pone cuarto de hora nomás para los degolladores que van a salir, de ahí dice que se lo sacan. Y ese martes santo en la noche los degolladores dice que se velan pues. Y esos carajos un hueso de la rodilla manejan pues, no es así nomás, el mismo hueso de la gente. Después rezan sus oraciones, esas oraciones les enseñan ellos los curas. Con esos rezos con eso debe ser que el Espíritu Santo se nos acerca. Entonces de por sí te debilitas pues. El cuerpo nos tiembla nomás hacia adentro. Así es pues hijo la vida de antes. Hasta ahora mismo siguen, siguen.

- LU. Los degolladores.

- PG. Sí pues están siguiendo.

- LU. Algunos dice que van a volver.

- PG. Eso no creo. Cómo pues de cenizas, como espíritu santo tal vez. Como Jesús espíritu santo se ha levantado así. Ahora como espíritu santo ya no caminamos dice por el suelo, sino por alto. Ya no llegamos dice al suelo.

- LU. Y si le matamos al degollador pueden llevarnos a la cárcel?.

- PG. Dice que no, sin reclamo, a nadie lo llevan. Es por su culpa. Aunque traigan a los policías sin reclamo es cuando se los mata.

- LU. No hay justicia entonces.

- PG. No ha justicia.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR

Nombre: PEDRO GUEVARA IRIARTE.(Dirigente sindical movimientista.)

Edad: 71 AÑOS.

Comunidad: PAMPA MAMATA.

DEL DEGOLLADOR.

Por Román Muñoz.

- RM. Estos 24 viejos desde la Reforma Agraria nosotros estamos. Yo tengo miedo del padre Lucio, así son pues los degolladores.
- RM. Cómo ha hecho parir a ver aquí el padre párroco, los curas han hecho parir a las mujeres en Rosario, su hijo también cómo se llama?.
- LU. Después los curas...
- RM. Y después me está riñendo todavía el cura.
- LU. Los hombres del convento dice que son los degolladores es cierto?.
- RM. Degolladores siempre son dicen pues.
- LU. Los curas del convento.
- RM. Con hábitos andan no es cierto? No sabes encontrarte?.
- Esos dice que son pues los degolladores. Esos dice que enseñan pues a degollar a la gente dicen pues. Así nomás es.
- LU. Y para este martes santo dice que salen los degolladores es cierto eso?.
- RM. No para carnaval para eso salen, para martes santo ya terminan dice de degollar. Para ese su término grasa dice que acumulan hasta llenar y si no hasta la fiesta de la Cruz, así es.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR

Nombre: ROMAN MUNOZ. (Luchador de la Reforma Agraria)

Comunidad: COPAPUGIO.

Edad: 80 ANOS.

Patron: FRANKLIN ANAYA.

TRADICION ORAL SOBRE DEGOLLADORES DE OKURI.

VENTANANI LLIK'ICHIRIX WASINMANTA.

Por Celestino Soliz (CS).

- CS. wasi kay ukhu jina chaypi tian a Ventanani nisqa. Achaypi Lli'kichiri sayaxpuni ninku unayqa a. Ventana puru a, qaqqa ventana jusk'us, chay ventanamanta khawallanchis. Achaypi kax nin unay a, achaypi Llik'ichiri warkhux ninku nata runataqa, chay herradura karqa a ñan, ma unayqa kay carro ñanga, unay ancha kasqachu, kay tatay kasqallamanta kichakux nin carro ñanga. Ñoqa kasqallaymatapuni carrosqa rikhurin, kay doctor Borquez karqa kaillapi sayarqa, chay doctor Borquez carrota arman kinsallataraj kay empresapi. Entonces chayllamanta auto ñanes kichakun. Kay napa jaqay kinraynin kashan chay kunallan kichakun, kay mayun rirqa auto ñanga, tamboman tambo runa purix unayqa a. Napi pustillon apaykachasqa napi mulapi, pustillones sirvij, kay runa hallp'a runas, achaypi karqa nin, chaypi sayarqa nin chay Llik'ichiri tatay cuentawax. Achay ventananipi uray umayox warkhuspa suruchin nin wiranta nijpuni kanku a. Achayta cuentawaj tatay, achaypi tian Llik'ichiri nij a, achayta manchachikunipuni ñoqapis, yaykuni chay cuyvata pero manchachisqa yaykuni, chantaqa ventana puru ari. Jap'ichimunapax lazowanpis sumax ari. Warkhunapax jinapunitax ari patanmantaqa. Kaisitu llapi kay wasallapi, kay comunidad llapitax a.

Tukukun.

ZAPATEROX WARMIN, CURAMANTAWAN.

Por Celestino Soliz.

- CS. Zapatero warminta misa uyarichimusqa, mayllarqochisqa nin k'acha asearqospa kachasqa nin de buena warmi interesado kasqa nin ari. Entoncesqa misa uyarikamuy nispa kachasqa a zapateroqa. Mayllarqokus asearqokuspa risqa, inglesiaman yaykusqantawanqa curaqa siga pay khawarisqa nin ari, warmi khawarisqallana, warmita khawarisqa interesasqa nin cura ari warmitaqa. Buena moza kasqa nin a zapateroj warminqa. Chaymantaqa yasta afán misarqosqa, afán misarqoytawanqa correqamusqa nin, zotanan choqarpaytawanqa ñaupaqenpi sayasqa nin a warmitaqa. Chaypiqa amigas tomay munasqa nin, entonces ma tomachikusqachu nin, chaypi casada, soltera? nispa tapusqa nin, ñoqa soltera kanaykita creeyki nisqa nin, nichu munawax ñoqawan kasunman kinsa mula qolqeta qoykiman nisqa nin a. Chaymantaqa waqas chayasqa nin, ripusqa nin warmiqa, casada kani qosayox kani nisqa nin. Entonces chaypiqa chayasqa nin, waqasqa, imamanta waqankiri nisqa. Misa uyarikamuy, misa uyarikamuy nispa khencha curasman kachawanki, kayjinata niwan nispa willakusqa nin a qosanman ari. Chaymantaqa jinata niwan, niwan kinsa mula qolqeta pagasqayki niwan nispa. Ya aceptay nisqa nin a, qosanqa, aceptay. Ujtawan kachallasqatax misa uyarikuxta nin a. Aceptay chaypi, entonces karuta mañay, uj chunka diata ajinata mañay terminota, entoncesqa chaypax aceptay quiray. Pero mana imanasunqachu nisqa nin ari. Aceptasqa nin ari. Ujtawan misa uyarikux rillasqatax kikillantatax nin. Kikillantax nin, ñoqa khawarisqallaña nisqa warmiqa. Ni allinta misata misasanchu, noqa khawarisqallaña nisqa. Chaypiqa nipunichu munawaj nispa parlachillasqatax warmitaqa nin ari. Yasta nisqa ari, aceptasqa nin chaypi. Entonces qosay rix, risan chayta, tal día entonces tal diapax namuy chay kinsa mula qolqeta apachimuy, entoncesqa rikhurisax, ya acektayki nisqa nin ari. Jinata sonso kuraqa aparpachisqa nin kinsa mula qolqeta, tukuy imata yasta warmiman depositaykamun nin. Kharitax trabajasqa nin kayjina catre urapi uj pozota carajo, ukhuta sumax cementowan llusk'itata. Entoncesqa chaypi acejtasqa ari. Chaymataqa wasin punkuta khariqa napi animalpi, mulapi nin alforjasniyox nin, alforjaspis t'eqe t'eqella nin, imastachus winaykun, jina pasasqa na rirqosani viaje rirqosani kunanqa nisqa khariwanpis parlallasqatax curaqa nin a. Muy bien nisqa, may nasqa q'apinarikusqa, may jinasqa risqa nin a. Yasta chay tarde apachimusqa qolqeta nin, kinsa mula qolqeta depositan nin gacha warmiqa ari. Entoncesqa yasta, chay diapax, chay diamanta parlananku kasan nin, chay tutamanta. Entonces risqa nin qolqe apachiytawanqa, yasta ch'isinga risqa nin, chaypiqa saquesqa nin ruwanasta imatachus ruwanata na kayta ruwanaypuni q'aya ch'isipax kay, minchha ch'isipaxtax kay, tal orakama ruwasax uj chhikantawan, uj

chhikantawan naqa, q'alakusay a, q'ala q'ala ñoqaqa qosaywan puñukuni. Q'alachisqa nin, q'ala en pelo nisqa, en pelo nijtinqa, en pelo lluch'ukusqa curaqa. Ya apurate pues, apurate pues nishanchus naqa. Kaysituta tukurqosaxpunirax, kaysitu tukurqosax, tuta entero nishan nin ingañasan nin. Entoncesqa khari qosanwan parlanñanCHA ima horaschus kasan, horanta khawaris khawarispacha ruwasan. Yasta chamunancha kasan ari. Ya tukusanña nin chay ruwanata. Yasta carajo tun tun tun nirimun ari. Ayyy qosaychus luz p'aj wañurpachin nin. Qosay, qosay, qosay chay catre uraman pakaykukuy, catre uraman sut'uykuy nisqa nin. Catre uraman sut'uykusapaqa khollchin yakuman jalaykusqa nin ari. Carajo yasta carajo luz jap'ikun nin yakupi khollchin khollchin, khollchin khollchin ni jap'ikunanpax ni ima nananpax. Ukhuta jusk'usqa nin ari pozotaqa. Entonces chaypiqa juera khollchin khollchin, khollchin khollchin wañusqa nin ari curaqa. Ni imananchu warmitaqa kinsa mula qolqeta ganaykunña. Chaymantaqa, uj awilita qasqa nin, chaymanta orkhosqanku nin, wañusqa nin. Vistiykusqanku nin chay sotanasninta chay pantalosninta, en pelo nin naqa a, yaku ukhupiqqa curaqa. Entoncesqa yasta vistiykusapaqa k'epirykusqa risqa nin ari. Abilita vendekux tutakama vendekux nin ari. Chaypiqa abilitaqa puñuy ch'tusqallana taripasqanku ari. Chay puñurkunankamaqa camanman q'epiykusqa nin. Camanman q'epiykusqa nin, chaymataqa camanman cuidaditullawan q'epiykusapaqa escapamusqa nin ari. Chaymanta awilitaqa yaykupuncha puñuy atixtinqa, yaykupasqa camanman acostakux yaykunchari, camanpi runa nin ari. Ima runatax camayman suchuykamun ujta qosqa nin awa tela kasqa nin. Awa telawan qosqa nin p'un, p'un curataqa Ujta chaymantaqa rikhurisqa nin a zapateroqa. Ima imatax señora pasasunki nisqa nin ari. Kayjinata kay abusibu aver camayman suchuykusqa, pi abusibutax aver kay abusivo, camayman runa suchuykullanqachu camayman kay uj vieja runajman nisqa nin. Ciertos? Ciertos aver khawaykuriy nisqa nin. Khawaykusqa nin curaqa pero kay sotanampis kay curata maqaykunki chayjinatapuni nanki sonarichinki awa telata, wañuykuchisqanki, wañusqa nisqa nin ari. Aijjj mamita cierto? Ciertos khawaykun, velawan khawaykunku nin cura nin ari. Ya carajo imata ruwasunchis kunanqa, uyarichina tian puebloman ari, wañuykuchinki qanpuni. Ay ama uyarichiychu ari. Amachu uyarichinki ari, amachu uyarichisun, ya pagay chhikata ya ñoqa p'ampamusax nisqa nin ari. Chaykamaqa nata chicheriapi maqanaku kasqa nin maqanaku. Iskay cholas maqanaykuchisqa nin kharista, chaypi askha maqanakullasqankutax nin carajo. Chay maqanaku tukuytaqa, chayallasqatax nin naqa, k'epirisqa, zapateroqa. Entonces chaypiqa ch'inyarpasqanku nin chaypi apanakusqankuña maqanakuspa nin. Chaypi punkunman sayaykuchisqa nin a curataqa. Punkunman sayaykuchisqa chaymantaqa, chicheraqa khawarqamusqa nin ari. Kaiqa chamulasqañatax, ujta qosqa nin, k'aspis okharisqacha kashan, k'aspiwan qollasqatax nin. Ujtax lloxsimullasqatax iskaymanta qosqanku nin, yasta liwisqanku nin, cura liwikapusqa panpaman nin. Juera chaypi zapatero rikhurillasqatax,

imamantatax jina ch'axwankichis, imatax pasallantax nispa nilllasqatax nin a. Kayjinata kay runa maqarawayku, kay abusivo kutirimunanpax uyan kasqa, nispacha nin chicherasqa. May nispaga khawaykun, curata maqaykusqankichis, curata wañuykuchisqankichis. Ciertó? Kayqa cura a pero sotanantin. Wayyy khapariranku nin cholasqa, chicherasqa. Ciertó ari pantaykunchischa nispa. Imata kay jinata maqankichis, iskaymanta sonachinkichis nispa nin a zapateroqa. Entonces kunan imanasuntax kay almata, curata imanasuntax, uyarichinanchis tian puebloman por la fuerza. Ay ama uyarichiychu ari pagasqayki kinsalla yachasanchis. Pagasaxku tukuy qo'qeykuta pagasaxku qan p'anpanpuwayku nis rogakullantax nin ari. Entonces ya pagankichischu? Pagasaxku. Ya paganku nin carajo tukuy qo'qesitunkuta cholasqa, pagallankutax. Ya ashkha qo'qewanña. Awelitamanta ashkhataña orqollantax, chicheramanta ashkhataña orqollantax. Ya entonces ñoqa p'anpamusax, nisqa sin noticia chinkanqa. Jinatatax q'epiriykuspa rillasqatax nin. Chaypi estudiantes tomasqa nin, diachaku kasqa nin, entonces chaypiqa, estudiantesñatax maqanaykukullasqatax nin. Chaypiqa maqanakuy tukuytaqa, chinpallasqatax nin ari. Sayaykuchillasqatax nin. Ujkuna wasipi locoyarasanku nin, ujkunatax escapakusanku nin. Chaymanta lloxsimullasqankutax nin, wasi ukhumanta lloxsimuspaqa sayasancha runaqa. Kayqa kay carajo, ujta lloxsimuytawan p'ax, p'ax jait'asqanku, saxmasqanku. Pure ruwallasqankutax nin estudiantesqa, makin orqosqanku nin. Juera jinamanta rikhurillasqatax zapateroqa, que pasa nillantaxcha kay carajo abusivo maqawax jamuwayku, kutirimuspa, kutirimuspa maqashawayku nispacha willakun, uj hombre runacha zapateroqa, willakullantax ari. Entoncesqa imax jinata pero maqankichisri, pitax kay chanta kunan kanmanri nispaga khawaykunchari. Curaqa a pero nillantax ari. Ciertó? Ciertó a pero kay curacha purikun tuta ari chayta kunan wañuykuchinkichis wañusqa, llakhariychis wañusqa khasa. Uyarichina tian puebloman kunititan uyarichina tian. Chay ama uyarichiychu ari, ñoqanchis imanaspapis arreglasun. Imaynapi arreglasun, entonces imaynapi arreglayta munawanki. Kunitan ñoqa uyarichisax primero corregidorpaman, khepanta juezpama. Uyarichinanchis tian curanchis kay pueblomanta. Entonces munankichischu ñoqalla p'anpamunayta, ñoqaqa maychus regularman kay viejo runa p'anpamusax nisqa a. Yasta nispa aceptanku nin. Ya chhika pagaychis nispa pagaykuchisqa nin. Chay carajo qo'qetaqa cancelamunku nin chay rato. Ya kinsaman ganaykun. Bueno entonces ni pi parlankichischu kay nawasqaykichista kay pagawasqaykichista ima, qankunami wañuchisankichis, ñoqatax cu'lpayox kasani p'anpamudor. Entonces ñoqa p'anpamudorpax jucha kanman rimariwaxchis chayqa. Mana mana sin noticia kanqa. Ya, q'epiriykusqa ripullasqatax p'anpamusax nispa. Ma panteonman apasaxtinga, khuchi suwa, sebón khuchita q'epirisqa jamusasqa nin carajo. Chaywanñatax tinkusqa, panteonman apasasqa nataqa curataqa, chantaqa ayqekusqa nin, llasacha sebón khuchiqa, suwa kacharisqa nin a sebón khuchitaqa, suwa escapasqa nin. Ya

kacharixtinqa na chay q'epinakuspaqa ujpis aparillasqatax karuman aparisqa nin suwataqa. Kutirimuytawanqa imatax kasqa nispaqa, paskasqa nin, khuchi nin ari. Khuchita thallirparisqa nin, entonces thallirpariytawantax, curata winaykusqa nin chay gangochollamantax. Pitawan siraykuspa saqerpasqa a, khuchitatax uj ladon hombroman tijrarikuspa lat'amusqa nin khenchaqa. Ya carajo suwaqa, na ratomantaqa kutirimusqa nin ari. Juu kakushasqa carajo nanchisqa, ma nasqankuchu carajo, apakapuna, apakapusqanku nin ari khuchitaqa. Warmistax suyasan nin nawan, yaku t'impusqawan fundospi carajo. Ya fundoman aysaykurinku nin cuchillus okharisqa warmisqa nin suwajtaqa mikhuykusun nispa. Ya carajo thalliykunku nin gangochomanta carajo, ruuuna carajo cuchilluswan chinpanku, runaqa a pero manaqa pero nachu khuchichu, ima runatachu wanchispa (se sonríe) apamunkichis imatax. Ya entonces khuchita apamurqayku ñoqayku na alqachiwarqayku chaycha imaynatax pasan kayri. Entonces chay yaku t'impusaxman curataqa aysarkuypanku nin, thalliykurpanku nin. Entonces suwañacha allaykamunkuchus maymanchus, imanamunkuchus ari. Yasta suwa culpakun ari. Uj carajori, zapaterori, chay chhikata ganaykun ayer, kinsa mula qolqeta ganay chay curamanta, después abilamanta ganaykun, khepan namanta ganaykun este chicheramanta, khepanpi estudiantesmanta, khepanri chay khuchi kacharichispa chay khuchitawanrax oqoykun ayer. Quetaltatax cura, santos khuyan nataqa zapaterotaqa. Si uyarichinman karqa misata ni imata señorata ninmanchu karqa, ni imapi wañusanmanchu karqa khasa yakupi wañun, rupha yakumantax t'inpusaxman yaykullantax. Eso chaypi tukukun.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: Celestino Soliz.

Comunidad: TARAWAQE.

Edad: 94 ANOS.

APRENDIO EN LAS MINAS DE LIPEZ HUAYQ'O.

TATACURAMANTA.

Por Víctor Mamani (VM).

- VM. Kayjinamanta karqa chay cuentituqa. Iskay chiquitos karqanku, traviesospuni kanchis chiquitusqa y, y chiquitus iskay suyaykusqanku ñauypaqenpi. Chiquitusqa iskay huerfanitus jina karqanku nin. Chanta chaypi chiquitusqa suyaykusqanku, Tatacuratax jamusharqa nin, jaqay jina q'asata wasaykamusharqa nin y jina wasaykamuxtintax, entonces jaqay Tatacura jamusasqa chayta suyaykunachis. Ñoqa qolqe mañakusax nisqa a. Qolqetaqa qowasunchis Tatacuraqa qolqexpuni nispa nisqa. Jinamantatax naqa chiquitusqa suyaykusqanku, jinamantatax Tatacuraqa acercakamuspa kasasqa yasta chaymantatax, ñoqa wañux tukusax nisqa a chiquituqa. Ari, ujninqa wañux tukusqa, kaypi waqanki entonces qanqa nisqa ari. Nijntintax, waqaj tukuykusqa chiquituqa ari. Ayyy kunan imanasuntaxri kunanqa kay hermanituy wañun imawan p'anpasax kunanri Tatay kay jinata hermanituy wañurqon kaypi nispa nisqa ari, nijntintax ujtaqa ciertochu wañusqa kanman nispa naqa Tatacuraqa uraykuncha, misaykunchus chaypiqa yasta pasarpayachipusqa a chiquitutaqa wañusqa nin. Yasta kaywan p'anpanki kunanqa kaywan kunan ropa tukuy imata rantipunki nispa saqerpasqa cajonpax tukuy ima. Yasta chaymantatax, chiquituqa cuando pasapuxtintax naqa, chiquituqa aysaykachasqa ari. Ya jatarillayña kunanqa ñapis fumaykunchisña ña qolqenchis kanña kunanqa nisqa; nijntintax naqa cuando chaypaxqa pasarpayapusqa wañusqa kasqa naqa chiquituqa. Yasta chaypiqa recién waqasqa ari, kay jina pasawan nispa tatanman willamusqa, uuuta grave, chaymantaraj recién mana curioso kanachu nin a. Ajina chay cuentitu karqa chay cortitulla a chay cuentituqa.

Tukukun.

LLIK'ICHIRIS VENTANANIMANTA.

Por Víctor Mamani.

- VM. Uj compañero cuentariwarqa ñoqamanpis y chay Ventananipi Llik'ichiris tiaj nin a, Llik'ichiriqa iskay, kinsa y chantaqa chay comunidadesmantax kay cercalla chay puntamantaqa uraykamux kanku nin a chay Llik'ichirisqa iskay, chantaqa mozoslla, chantaqa waxyariwayku a por favor ñoqayku mana karumanta kayku ari, waxyariwayku por favor kay jina parapis kashan nispa nijtintax, naqa cierto nispa waxyaykusqanku ari. Waxyaykuxtinkuri cuando chay tuta puñuncha chay Llik'ichiriqa, puñun nin kuskan tuta horastatax yasta puñuraxtinkukamatax, naqa Llik'ichiriqa resaytachus yachanku imachus a. Jinapiqa puñuyman pasarachipun nin, khasi rixch'asax nisani nin, yasta khasi jina takanakusayku nin, nada, nada nipuni nin. Moskhoypi jinalla sientekusani nin, chaypiqa t'ojsirpayawan nin sientekusaxtiy nin como imachus alma ñit'ikun, kikinta manachu rixch'asaxtapis ch'inyarpachikun, kikinta ch'inyarpachikun nin yasta chaymanta puñuyman pasapuyku nin. Ujsitupicha wiraykuta orqorpakapun nin, yasta jinaytawantax puñuykakapun nin naqa. Chaymanta rixch'arini nin chay llik'ichachikudorqa, rixch'arisqa ari chaypaxqa chinkasqaña nin Llik'ichiriqa chay wira orqosqañacha, chaymanta yasta rixch'arin nin, rixch'ariyawantax yasta, ayyy kunanqa imanasaxtaxri lastima llauchhu kaniqa ari, mayman rin chay cholo, ichama chay choloqa Llik'ichiri karqa lastima manapuni sayariy atinichu. Warminqa aysarisqa llauchhupacha manaña casi valor kanchu. Entonces Llik'ichiri a kayqa karqa. Como yachanki jina kay unay tiemposqa mana ima remediota casi yachajraxchu kanku. Jinamanta jinaqa wañupun nin a chay llik'ichachikudorqa. Jinapi lastima capan warmiqa quedakurqa llik'ichachikuspa jinapi wañupusqa nin. Achay chay cuentitu karqa, jinata cuentariwarqa unay abuelitu kuan alma espiritu uldariku jat'i nisqa achay.

Tukukun.

UKURIPI LLIK'ICHACHIKUSQANMANTA.

Por Víctor Mamani.

- VM. Y kunallan pasan de que kay napi kay Waylla K'uchumanta. Eliito nisqa sutin achaytax chayaykusqa uj Ukuriñojman. Uj ukuriñotaxri chaypi maquinata consiguísqa nin ari mana ñoqaykupis yachaykuchu kay comunidadmanta kay Ukuripi existisqanta kay Llik'ichiritaqa. Pero sin embargo paiqa chaypitax puñuykuchisqa ari. Puñuykuchisqa, machituqa, machituña a, medio chatitu chayman chayakusqa chayman puñuykuchisqa ari sumax camaman, chaypitax ñapis puñurpasaxtinña, rixch'asaxtinña sat'irpayasqa ari chaypi sientiykukusqa ari. Jinaman puñuyman pasachipusqa oy, puñuyman pasachipuxtintax yasta wiranta orqorpayasqa ari. Kunanqa imayntax kayjinata ruwawanki kay llaxtamasi pachari, kay llik'ichaykuwasqankiqa nini, uuta mierda imata ñoqa Llik'ichiri kapusaxri, maqaxrax wakisqa ari. Chaymanta viejituqa tuta pacha jampusqa. Chaymantaqa wasinmanqa jampuncha. wasinpiqa llik'ichaykuwanku, llik'ichaykuwanku Ukuripi Llik'ichiri kasqa. Kunanqa oveja ñak'apuway nisqa a. warminta correykachachisqa loco jina. Kunanqa manaña valorniypis kasanchu kay jina kharkatirqosani wañurqosaxchu imacha nisqa a. Nijtinga yana torota ñak'arkusqa ari tuta pacha, ovejitan kantaxcha chaypitax telanta llawarninta sanituta ari chinkaykuchisqa chawa pachata telanta yawarnintaqa. Q'oni pachata yasta q'ayantintax mikhun, mikhun nin yasta kunan jinapi sanu kutipun chay naqa, Elioterio Mamani. Chay Llik'ichiriqa kashan gallo nisqa apodonqa.

Tukukun.

JUA RIVAS WILLARIWASQANCHISMANTA.

Por Juan Rivas.

- JRT. Tata Gloria Niño Jehová ganán ñoqanchisrayku cruzpi chakatachikun. Chay ñoqanchisrayku wañuchichikun, ganán chay contrapartesta ganán, españoleschus imaschus karqanku chayta. Chay ganasqanmantaqa entonces Tataqa nin, Gloria Niño Jehovaqa payta churan ari. Kunanqa kay runa ruwasqasta sutita churanki nispa pay sutitaqa churawanchis ari. Chayqa jaqay Tata Espiritutax nin, kunan kay hallp'api purinanpax, imatax purinqa nispa nijtinqa, ruwashan p'esqosta, ruwashan ovejitasta, runasta ruwawanchis achaynixta runa paqarinchis a.
- AM. Chanta, chaytari pitax cuentaturqa qanpunichu rikuwaj?
- JRT. Kaynina medio evangelio kaxtinchisqa chaypi chay evangeliopi yachakun a. Evangeliota churasqa Diosninchis runaman entiendechinanpax.
- AM. Kunan kukatari ima nispa akullirisanki.
- JRT. Ima nispa Mama Maria Santísima churan, achaynijta, Mama Maria Santisimaqa jaqay Diosninchixta wanchisax nispa nijtinku, wawantaqa mask'aspa purirqa, wawantax escapakus purirqa, chantatax Mama Maria Satisimawan Tata San Josewanqa wawan mask'aspa purispa kay kukataqa akullirqa chay nij akullinchis a.
- AM. Chaymantachu kay q'omerqa karqa.
- JRT. Chaymanta a. Aver mikhuykunchis, kayllatax, runa nacin kayllatax, runa wañun kaillatax.
- AM. Chanta imaxtintax gobierno kuka chinkachun nin.
- JRT. Ni capaz a chinkanmanchu.
- LU. Tatacuras imaynata unay purikux kanku?
- JRT. Tatacurasqa purix kanku, namanta tablaman ujut'ayox t'ipa ujut'awan.
- LU. Imata ruwaj kanku?
- JRT. Rix kanku a tukuy Santuariosta chay Diosninchis narqa paqarichirqa, rirqanku santuariosman, surumiman rinqanku, killakasman rix kanku, tukuy nijman, kunan chaytapis khechupunku a, chay khechusqanmanta pachaqa mana anchay ima kanñachu, mañana Diosninchis ñoqanchista yuyarikuwanchisñachu. Aver imamanta kay chhika karu rina kax surumiman, rina kax killakasman, rina kax Tata Mankiri tataman, rina kax Santuariosman sumax lumasta pampasta qonqorikuspa Diosman mañakuspa. Entonces chaypachaqa karqa bendicionta churamurqa Diosqa, oveja kax, mana kay chhika rectota tarpunachu kax. Churax kayku llijlla chhikan, iskay llijlla chhikanta, iskaykama chhikallanta. Achaylla abasteciwx kanchis. Kunanri?

Burrituswan, mulitaswan purikuna kax, apana kax, chaylla runaman alcanzax, kunanri iskay chunka phisqayox carro rin chaypis kay ladollamantarax, y uj ladomantari? Nitax runa kaxchu ujsitu, iskay kinsita ajinalla runa kax kunanri qanchismanta wichayman.

- LU. Kay unay kay Tatacuras suwas kax nin chay ciertochu?

- JRT. Mana Tacuras suwanchu, antesma purix a santuarioman santuario chaquipi todavía, mana autopichu.

- AM. Primeroqa nirqanku Tatacuraqa casarachinanpaxqa warmi wawawanqa payrax puñux nin jinachu kax o llullachu karqa chay.

- JRT. Llulla kanman kax, porque misionnin kax rispa santuariosman misax tukuy ima antesma chay jina runa kasqanmantaqa khasi kasarachinampax karqa, chaymantaqa khepanqa rikhurimurqa tuminalla casamientoqa, chaymanta a recién kay khepastaqa cobraykunku, cobraykunku chaymanta Tatacurata suwa ninku a. Claro suwaspaña jinan a. Karqa misionninqa tuminamanta casarachinanpax, wawasta khasilla bautizananpax, chaymanta suwanpuniña a casamientomanta cobraykapun, wawa oleosman cobraykapun, chaymanta Tatacurataqa suwa ninku a. Chaymatapis kay khepallataraxqa manarax unaychu, karqa nalla tumina phatayoxlla kax, kay Tata Bomboriman misakux kani, chaytax venticinco centavos tumina phatayox. Chaymantaqa khaway cobrapunku paykunaqa ajinaman, ajinaman suway yachaykapunku a, suwapuniña kaspas jinan a. Cuarentaycinco, ochentaycinco fiesta pasakuxkunamanta chayqa suwaypuniña a, achaymanta curataqa suwa ninku.

- LU. Tatacuras jina Llik'ichiris yawarta wiratawan runaman orqospa purix nin chay ciertochu?

- JRT. Chay Llik'ichiriqa mana, imamantachus rikhurin, chay rinax wiranwan bautizax kanku ari, pechonman churan kay celebrosninman churan chayta resan tukuy ima achaymanta a, kaytaqa Llik'ichiris qallarinku a mana curaschu llik'ichayta qallarín, sinoqa kayjina kaxtin kay Ch'allpata lado. Ch'allapatamanta jaqay ladoman Llik'ichiri rikhurin a. Chaytax Avicaya, Jurmiri, Chualla, Huankani chaykunasqa Llik'ichiris kanku. Chaykunas Llik'ichayta qallarinku Oruro lado a. Chaymanta rikhurimun a Llik'ichirisqa. Chaymanta khepantaqa llik'ichirisqa tiarqa kay wasapi, Llik'ichiri cueva nisqapuni, tawa reja wichay nisqa y, chay suwa puñuna ninchis chay. Achay suwa puñuna cueva, chaymanta chay Llik'ichirix nantax tianantax kay ladonpi Llik'ichiri cueva nisqa a. Chaymanta mana runa purikurqañachu a, achaymanta prohibinku a. Prohiben mayqentax, naacha, imami chaypata sutin, qolqepis ñaupá qolqes karqa, chaypaxqa chicurax cashani, chay ñaupá qolqeqa pierdekun napi wañuma fiestapi, tutamantaqa fatas, fisus casharqa fuera jinamantaqa chay na Pando, Pando billetestaqa rikhuriykuchin ñaupá qolqeta chinkaykuchin. Chaymanta takiypis karqarax a. Q'omer billetes rikhurirqa namanta cabra qaramanta nij kanku, choxrus

sumachix.

- LU. Chanta imatatax ruwaj Llik'ichiri runastari?

- JRT. Bueno cuentallasqaykirax, Entonces chay q'omer billete rikhurimun, chaymanta takiypis karqa, ñoqa chaypacha ch'iti kashani, kaymancha cinco, seis, siete añospis kasax. Chaymanta takiypis karqa a. (Canta) Q'omer billete qolqechu señor Pando, ñaupá solizma qolqeqa khencha Pando nispa takix a y, ichari? maykamarax karqapis. Chaymanta pacha qo'mer billete, ma kanchu qolqenchi, achaymantataxma presidente yaykuxtinga, congreso de presidentes tian Oruropi La Pazpi. Achaypima yaykuspa reclamaway nin a. Presidente yaykuxqa Potosi bancuta purichichun niway nin a. Mana ninkuchu a. Engañawanchis chay Pando yaykusqanmanta pacha, thanta papelwan engañasqa kanchis a. Mana kanchu qolqenchi, mana kanchu qolqé monetaria boliviana, extranjeros papel ruwan, achaymantapis, chay ruwasqanmanta kay gobiernos pagashan, ruwasqallamtarax. intervencionmanta pagallantax. Chaymanta lloxsimun waj ladoman achaykunaspi firmasmanta tukuy ima pagan kay thanta papel ruwakusqanmanta.

- LU. Kay Llik'ichirismanta cuentariway a.

- JRT. Entonces chaymantaqa, chay nalga ajinamanta rikhurin kay Ch'allapata ladopirax primero. Chaymanta rikhurimun kay Llik'ichiri cueva kunan nisayki chaypi tiaykun. Manaña purikunapaxpis naxchu, chaypi tian na chankakero wañusqa, chankakeroqa chankaka vendenawancha jamusan, Llik'ichiri jap'ispaqa, llik'icharqospa chaypicha wanchix a. Anchaytacha llawar orkhorqon wañusqa ari chankakeroqa. Achay chay chankakero wañusqanmanta jinaman suwas rikhurimun. Chaimanta Llik'ichiritaqa chinkachin, maiqen presidentemi?? chay kay Llik'ichiristawan, suwastawan chinkachin a, sichus ma chay kanman karqaqa mana purikuy kax a suwamantaqa, chay na infiernillus, chay Llik'ichiri wañusqa, chay suwa puñunas, mana purikuy kax chay ura monterayox rumi chay. Chaymanta kay na tara apacheta kay lluchhu, chayqa mana purikuy kax. Chaymanta chay Tara Apacheta chay k'allkus mana purikuy kax, chaymanta chay chhoqo mayus, chay morado apachetas, mana purikuy kax.

- LU. Llik'ichiris imayna kax kanku, imayna vistikux kanku?

- JRT. Llik'ichiris imatatax naytawankama, parlarin kukitata qorinqa, imitata qorinqa yasta, jinallamaqa uj automatico kay fina (muestra un botón) kay jinata k'askaykuchisunqa cuerpoykiman a.

- AM. Kay botonta jina.

- JRT. Ajinata, botellitalla contienen uj pichilapiwan de goma. Ajina k'askaykuchisunqa imaykimanpis yasta, parlachillasunqapuni, kukita akullichisunqa, jinasaspalla pasapunki puñusaspa a. wiraykita ch'unqarqonqa chay botellita jinata tian chaywan. Kunan pisi nanitus chay misk'i ch'onqanku jina, tintero botella idem karqa pues.

- LU. Maypi wasin kay Llik'ichirispitari.
- JRT. Mana maypis a kaxchu, maychus silencio lugarpi chayllapi tiaj kanku a.
- LU. Chanta imaynata jampikuna Llik'ichirirpawaxtinchisri.
- JRT. Mana chaypacha yachakurqaraxchu, kay kunan khepatarax yachakun. Kay extranjerosllataxcha inventamun. Achay Llik'ichirismanta sientekuspaqa ovejata mikhux kanku a, yana ovejata, yawarninta tomay kanku. Nak'aytawan yawarnin q'ala tomanku. chaymanta ch'ijtaytawankama chay na contienen panzapi na, tela ninchis manachu? Chayta mikhuykunku, chaywan recuperanku a.
- AM. Chanta mayk'a watayoxtax chay ovejita ñak'anku? Maik'a watayoxtax astawan alimentoyox.
- JRT. Iskay watayox a.
- AM. A eso es.
- LU. Mana oveja kaxtinri?
- JRT. Ni a jina ch'akisqanpi wañupunku a.
- LU. Unay imanax kanku monjas?
- JRT. Unay monjasqa curaj khepanta purix kanku a. Uj pacha khellakuspaqa curaqa rumillamantaña misata qoykusasqa nin ari, kay Khanach'iri chay patitapi kasan chay cura rinapi, kayllamanta misaykusax nisasqa, buenitanta khechurpaspa misasasqa, rumiman kutin a. Chaymanta Surumi chaypi tian ovejas, achay Surumimanta kay kaditupi, warkhapi. Chay warkhapiqa Mamitaxta karqa nin huerta. Chaypax ladompiqa clavelqa jina t'ikasan nin a. Risax nini, ma atinichu ari. Chay tiempupaxqa ri'ti rit'ix phutiya rix kayku. K'epinakamuna kax, burruman chajnamuna kax, mula kaxtin mulaman chaxnamuna kax Surumiman rixtaqa. Kunanqa imananchus mansaykapunkuchus imanankuchus manaña kanchu mi ima. Entonces chay Mamitaxta huertan karqa nin chay kikin warkha chay nijpiqa. Imilla michix risqa huertaman junt'aykuchisqa, chay huertaman junt'aykuchixtinga, alqetupis puñusan, yurax rumis yana rumis chay kinray entero kasqa. Chaypiqa khella imilla nispa rumiman kutichisqa mama surumiqa a. Chantapuni chay kinrayqa khella imilla nisqapuni a. Ovejas kashan yuraxlla, yana ovejas, alqopis puñusax pacha, rumis a. Jina karqa unay kunan manaña kanñachu Diosninchistaqa mansaytachus tukunchis imachus.
- LU. Kay Okuri lugarpi chanta kanchu Llik'ichirix wasisnin.
- JRT. Imata ma kaypi kanchu a, maymanta kantuspicha, destierro lugarispa chaytaqa a ruwan, llaxta kantupiqa ma kankumanchu kax.
- AM. Kayta watuyta churasunki uj estudioman orqox y, estudiopax kaytaqa parlasanchis ni khasitachu.
- JRT. Pichus aDiosadoqa sin novedad purix a, mana aDiosadoqa imapis kapuna Dioscha

castigax, chayman ñoqaxtaqa **Señoresniy** tian, ukhupipis tian señoresniy.

- LU. Ima señorniyki kapusunki?

- JRT. Tian completo kasan ñoqaxta Señorqa tian Justo Juez, tian San Antonio, tian Tata Navidad, Tata Año Nuevoy tian, Mama Abraj tian, tukuy ima chayqa tiapuan, Tata Jesús tian, Tata Espiritu, Tata Jesucristo, Tata Gloria Niño Jehovallaña faltawan, completo kanaypax.

- AM. Kunan maik'a watayox kashanki kunan qan.

- JRT. Ochentay tantos kani, ano 1907 nacido kani.

- JRT. Pinkillu, Tarqa chay kax kunan dia jinaqa waqarishanqa. Kunanqa todo es charangollaña. Chay charangotaqa prohibirqanku, ma munajchu kanku charangota apaykachanankuta ni imata. Kunanqa todo es charango manaña kanñachu chay Diuspax churasqan Pinkilluwan Tarqawanqa, ma kanñachu. Chaymanta renovantesqa kax ch'unchitusniyox, flautitasniyox. Chaypiqa chay ch'unchitusqa rinqa vistisqa yurax ropawan. Coplakuspa sapa k'asa wasaykux.

- LU. Chanta imanaj kanku Llik'ichiris yawarwan, wirawanri.

- JRT. Ima pero chaywan a bautisasqa kanchis, chanta chaytaqa curaspis rantikunku, curas Rantikuxtinga Llik'ichirisqa producen ari.

- AM. Ñoqa aver ux cuentota churay munaykiman, qan machu runa kanki, jatun runa y. Bueno ñoqa cuentota uyarini kayjinamanta. Bueno curaqa Llik'ichiritaqa, Llik'ichiri runataqa runa wirawan, entoncestin imaxtintax campesinoqa runa wirawan nisqata a y. Entonces chayqa maskha importante kunitan, maypichus qanqa parlasanki kayqa Jesucristoy nispa y? Entoncesqa jinamanta, ñoqa yachani abelituy cuentawan, curaqa uywarqa Llik'ichirista, cura uywarqa. Imaxtintax karqa uña dedon khuchusqa nisqa y. Cura perdido nisqa karqa Llik'ichirisqa a y.

- JRT. Khepañacha chayqa a.

- AM. Ari pero yachankiña kay...

- JRT. Primeroqa qallarikurqaqa ajina chay Llik'ichiris ñankunaspi purix kanku, ajina en ciertos lugares. Achaymanta, chaymantañacha chay khepataña chay...

- AM. Ñoqata maiqen viciopichus pero. Aver khepamanta cuentasqayki. Entonces chaypax qankunaqa ñacha machu runasña kawaxchis karqa a y.

- JRT. Jaqay chico jinacha kasayku ñoqaykuqa chaypaxqa.

- AM. Chay Llik'ichiris kashaxtinga kankiña qanpis a. waca tukupaxpis kankiñaqa a y. waca tuku kashaxtin jovenñaqa kashanki a. waca tukuta nirqanku Llik'ichiri nispa y? Entonces waca tukuta Llik'ichiri nijchu kanku manachu unay y.

- JRT. Imachus kaxpis a pero tukuy nijpi runa wanchispa purix a, apachitaspi.

- AM. Yawarta ch'onqaspa.

- LU. Tatacurachu karqa chayqa.
- AM. Maaana a, ñoqanchis jina catolico runa a.
- LU. Sapa ayllupichu tian Llik'ichiri wasiqa?
- AM. Ari, jinallatax Llik'ichiri wasi kunan nisan kay cumpa.
- LU. Chanta don Alejandro kay Tatacuraschu uywax Llik'ichiristaqa?
- AM. Achay uywasqa a.
- LU. Imaynata aver cuentariway.
- JRT. Chayqa kheepañacha a.
- AM. Ah, kunanqa qan rejsirqankiña chay mama Guadalupe nisqata y, Tipapi nisqa karqa nin p'alta rumita churaykusqanku palqaman nin y? Entonces chaymantatax kay Tatacurasqa uywasqanku Llik'ichiristaqa runa wirata rantinanpax. Kunantax chayqa pisiyanña manaña...
- JRT. Pero chayqa ajina kasqanmantaña extranjeros chay na wiramanta wañux kanku nin. Achayjina nasqamanta kunan imaynachus kay koka, kokainamanta extranjeros nawan nashan kikintacha napis valextinñaqa curapis suwallañapuni karqa a.
- LU. Chanta Tatacurasqa, iglesiapichu Llik'ichiristaqa uywax kanku imanax kanku?
- AM. Mana,mana iglesiapichu uywasqanku, paykunaqa kamachisqanku, como imaynachus kay COMSUR khoyamanta kamachin uj runata cateamuy jaqay jusk'uchu kay jusk'uchu valenman. Entonces kikinta kachaykusqa kay kunitan, kay COMSURmanta parlaspa, jinallatax Tatacuramanta parlaspa y. Entonces kikillantax kasqa kay Tatacuraqa. Tukuy provincia junt'aman, Bolivia junt'aman kachaykusqa, ganakunankurayku por la fuerza risqanku Llik'ichirisqa y. Chaypitax uj clavota armachisqa a, ch'in nisqapi, t'antawan pusasqa, pastillaswan pusasqa wawastaqa...
- JRT. Tukuy imawan engañaj kanku kay Llik'ichirisqa a, chantatax tutapis alma vestiduwan rikhurispa a, jap'ix nin chaypicha llik'ichax a. P'unchayri runamantacha k'episituyox ima purishan, chaypicha kukita qorix metekun yasta jinapi a. Chaymantañacha khepata a chay tukuy imaqa kay imaynatachus kay kokainamanta extranjeros obligashan jinata. Kunanpis chayqa kokainataqa nanku nin, chayanku nin helicopteropi tuta, chay ruwachinku, sut'iananpaxtax phawaris ripunku.
- AM. Kikin Llik'ichiriqa rikhuriqa a unayqa.
- JRT. Kikintapuni a kunan extranjerosqa.
- AM. Kunanqa mana Llik'ichirischu, kokaynamantatax Llik'ichiri rikhurimullantax. Unay ingualitu cuentonchis kashan chayqa y? Ñaupax tiempuntaqa karqa Llik'ichiriqa yawarninchismanta, kunantax, maypichus ñoqanchis kay Maria Santisimata imaxtin q'omer akullisanki nisarqayki? Entonces chaymanta ux Llik'ichiripis rikhurimuspa jinallantax. Kunitan imanaspatax llaxtapi runata waqachisanku paykuna. Pero pobremanta kayku nisanku,

pero todavía sinvervenzas, waqachinku como Llik'ichirimantapis astawanña kunanqa. Llik'ichiriqa antes ujllapipis pasarpachipurqa y? Kunanri, callipi...

- JRT. Enterota llik'ichasqanmanta runapis wañun a, unaypirax wañunku a. Ñoqatapis chayqa Tipuani chay paradapi, rascacielo jaqay ladonpi khari waway trabajarqa. Khari waway watux rini. Silencio puntapi wasin, tardeñatax, chayakuni, chayakuspa tapukuni, trabajan nin kaypi waway. Ima sutin. Teófanés Rivas. Chayakuni, chayasqaytawan chiririwan ma ima kanchu jaqay q'ara rumi jina. Chayqa jatun sala tukuy ima. Jinapeqa cafeypicha qoykuwan mana yachakunichu ari. Yasta chay camata qowan invitawan a, puñukapuni cama qowaxtin llik'ichaykuwasqa a casi wañurqoni. Fuera chaymanta ripuni, La Pazman. Bueno kay pelota desinflasqa jina chayani La Pazmanqa.

- AM. May comunidadmanta kanki nisurqachu, manachu watusurqa.

- JRT. Imata ma tapuwanchu a.

- AM. Kunitanri, maymanta jinatax parlasanki, Canchas Blancasmanta jinachu Okurimanta jinachu kashanki.

- JRT. Chaypacha? A pero kaymanta rina karuqa a La Pazmanqa, jaqay Tipuani q'asaman, rascacielo sutin chay lugarpata, ma ima kanchu, jaqay rumi jina, ni ichhu ni imitapuni kanchu. Chaypi jinaykuwanchari, q'ayantinqa ripuni, La Pazmanqa wañusaxllaña chayani a. Chaymanta doctor, Guido Parragaxpi sullk'a waway trabajarqa. Chayman chayani, chaymanta doctor tapuwan, qué te pasa pues. Doctor he ido a tal punto, en ahí me he dormido ahora, he aparecido como esto. Phukuchu jinallaña ñoqaqa. Chaymancha doctorqa, claro abogado, presidentexta kashan nan, juez, napi trabajarqa palacio legislativopi. Wawaytax chaypi llank'ashan, wawaytax sirvientamanta. Chaypi doctorqa nin a, lleva a tal parte hay una señora que sabe, seguramente le han llik'ichado nispaqa pusachiwan. Chay señoraxman chayani, ñawisniypis tinkuykusanña, carajo lastima llausasaxllaña chayani. Entonces chay señoraqa tapuwan. Imamanta jina rikhurinki. Karqani chay rascacielo chayman, khari waway llank'an chayman visitax encomienditaswan. Chaypi viejawan viejowanqa camata cafeytawan qoykuwanku ari. Senqanchispipis chaypiqa ruwakusan hielo.

- AM. Chanta chay runa Llik'ichirichu kasqa?

- JRT. Pero chay ladosqa entero kasan Llik'ichiris a. Khepataña kay wankani, Avikaya Jurmiri, Chualla chaykunasqa Llik'ichirisqa rikhurisqanku a. Primerosqa kaypirax purirqa Llik'ichirisqa a. Chay valectinqa curapis suwallaña karqa a Llik'ichirillaña.

- AM. Kunan ñoqaqa tata Juan Rivas cuentakusqaykiman jina, ñoqa wawa kani y, wawa kasqaymanta uyarini kay abilituspax cuentunta abilaypax cuentonta, abilituypa cuentunta. Imaxtintax Tatacuraqa kachaykamurqa Llik'ichiritaqa ninku y. Entonces cura perdidos purin nispa pis uj watapis casirax prohibinku. Kunan qayna, qanin p'unchay jinallarax casharqa

y, cura perdidospatax...

- JRT. Llik'ichiri, Llik'ichirillaña vestido de cura a.

- AM. Entoncesri chaypiri dedonta yupasqanku nin y, runasqa, campesinosqa uj wakin curiosopuni kanku campesinoqa, ma uj igualchu burullapuni kanku, wakin campesinoqa vivo kanku. Dedon yuparkusqanku, imaxtintax uña dedon faltan, carajo falso, Llik'ichiri carajo. Mana confiakunachu kay runamanqa, yasta carajo...

- JRT. Jinasmantacha desaparechinku a, chaypi a desaparechinku.

- AM . Entoncesqa jinamanta Tatacurataqa nisqanku imaxtintax kachaykamuwanchis Llik'ichirita. Entoncesri kallasqatax chay jawaqa uj, ñoqanchis yachallanchispuni y, abilitumanta abilitu watukuyta y? Sapa uj abilitu watuyta, curioso wawa kaspá, mana curioso kaspari mana yachanchischu, inutilmente kakunchis. Entonces curioso kaspá watullanpuni wawaqa. Chantari kuanri, imaxtintax ñoqa uwijata khatirqani qaina qanin p'unchay chaypi uyarini, Llik'ichiri purishan nin kay puntapi. Entoncesqa imayntax chay Llik'ichiri nispa watukuyku ñoqayku wawasqa, uña dedon khuchusqa, mana entero dedochu, mana phisqantinchu nin. Chanta phisqantin imaninayantax nirqayku. Mana maya tunka, taya tunka, eka tunka nin y. Niñitu bonito mostrame la plato nin uj partepiqa y?

- JRT. Nisqapuni a.

- AM. Entoncesqa tukuy imata kay vidapi yachanchis parlakuyta y? Hasta Llik'ichirix purisqanmanta y yupakusqanchismanta parlaspa. Entoncesqa maskha importante chay ñoqanchis qan abilituwan, kay sullk'a wawaykiwan, allchhiykiwan, jatun abilituwan cuentanarikuyqa. Jinamantatax Llik'ichiriqua, bueno ux padre campoman misax jamullarqatax, manachu uña dedon faltasqa, carajo capaz llik'ichaykuwasunman kay curaqa nillarqankutax campopi misakusqanrayku. Manasina Llik'ichirichu kanman ñoqa dedonta yuparqoni nin uj runaqa. Caballachu dedon kasqa ninku a. Ari cabal kasqa ninku. Chaymantari, monjantari imayntax karqa causaynin nillarqankutax, monjamanta parlaspa. Entonces Chuquisaca llaxtapi unayqa monjaqa respetasqa karqa nin y.

- JRT. Uhh monjaspaxqa apax kanku kay patrones apachix kanku a papasta, regalusta ovejasta. Entonces chaypachaqa tukuy imapis karqa ari. Apan ñoqapis rikuni apaxkunataqa a. Monjapax apashayku, monjapax apashayku, chaypis kuanqa jinamanta pierdekapun a, manaña ni monjaspax ni ima apankuñachu.

- AM. Chantari, Tatacurari imanispa yaykuykusqa monjaman.

- JRT. Ma chayta yachaninchu a.

- AM. Ñoqaqa wawa kasqaymanta yachani. Tatacuraqa deschapasqa llaveta, monjaqa llavesqapi puñurqa unayqa. Monja kaxtin mikhuyqa poqorqa nin y. Monjaqa resapuwx kanchis tukuy Bolivia enteropax ninkucha ari. Entonces chaymanta waranqa bendicioninta churamorqa nin

y? Jinata resakurqa nin monjaqa. Chaymantatax monjata wachachisqa Tatacurallatax. Y paypax favornin kashaxtinri, chaymanta kunan tiempoqa falseakun y chaymantatax Llik'ichirispis controllakullarqatax ajinata. Noqamanqa ajinata abeloy cuentawan, pero runa kasqaymanta pacha khawani ñoqa y. Qan rexsinki administrador Barrancos kaypi karqa y Tambo Mulamanta postamanta, kay Ukuri llaxtapi. Imami sutin karqa, Barrancos y? Imami sutin karqa?

- JRT. Gregorio.

- AM. Pay administrarqa y? Chaypacha Llik'ichirimantaqa...

- JRT. Chay Regorioqa karqa kay tambopi karqa jefe nisqa a, Khara, Kharapi.

- AM. Achay Sotomayor karqa uj.

- JRT. Achay khepallaqa a.

- AM. Achayman cuentarikullaytax a.

- JRT. Achayqa karqa a jefe de Tambo. Chaymanta kaypi tiaj corregidor, chaytaqa mana yachanichu Llik'ichirichus karqa manachus.

- AM. Entonces kunantax uj chay khepanpi, rexsinkiña qanqa kay Ukuri llaxtamanta y Diaskuna...

- JRT. Apolinar Dias karqa...

- AM. Waka tuku.

- JRT. Waaka tukuqa qanin p'unchayllaqa a!

- AM. Yaa ve.

- JRT. Unay karqa, Apolinar Diaz Karqa, Barrancos karqa, chaypi Salinas karqa ñaupá runasqa, chaymanta karqa Pedro Villalta chaykunas karqanku a ñaupá runasqa.

- AM. Kunan chayta kunanqa waturiyta munayku, maypichus ñoqayku palabrata jap'ix runas jina. Kunitanqa wisk'achapis ninriyoxchari? khechir, khechir, khechir kunan kay palabra jap'ix runa wisk'acha runa jina ma rexiwanchischu payqa, wax ladomanta y?

- JRT. Kunanpis imamantatax kay presidente kashan, palqa maki nisqa pero viejo wisk'acha es

- AM. Ja, ja, ja, eso es cara. Kunanri, chaymatari imaman tukuchisunman.

- JRT. Imaman tukuchisuman manaña jinataña atención churanchisñachu, pasasqa, pasasqa yasta, terminado el tiempo.

- JRT. Chayllamanña qankuna rejtificanaykichis tian a.

- AM. Bueno Llik'ichirimanta pachaqa, Llik'ichiri primero runas karqa ay?

- JRT. Imaschus karqankupis a pero, ajina kax...

- AM. Chay Llik'ichirix khepantax maleantes, capa q'asapi apacheta.

- JRT. Averiguaspaqa yachankichisracha, maypichus karqa a Llik'ichiri tambo. Parlaxllata

ñoqapis uyarini mana rikunichu.

- LU. Suwasmantari ima jamurqa?

- AM. Kunanqa suwasmanta ayer, qankuna tragu viajepi purix kankichis...

- JRT. Jina mana purikuy kax, chayqa chay mayqen presidentecha yaykuspa Llik'ichiri, suwasta chinkachin mana kanchu kunanqa

- LU. Suwamanta pistax jamun?

- AM. Suwamantaqa, grave asuntullatax, Llik'ichiri chinkarin suwañatax rikhuriykurqa y?

- JRT. Ari a chaymanta suwas kax.

- AM. Ayer primeroqa Llik'ichiri rikhurimurqa, segundo lugartax suwa rikhurimurqa, aver imaxtintax qanpis rerqankirax vallepi trabajador tukuy ima karqanki. Cuidacuwayraxcha karqa suwamanta qanpis.

- JRT. Del todo peligro kax a, rina kax tawa phisqa, sapitanta iskayta imaqa wañurparichillaxpuni kanku a. Kay Chatakillla cuesta, chay Chatakillla q'asa, chaykuna Aretu mayus peligro kax a. Chaymanta na kax peligroqa, Punilla q'asa, chaymanta kax kay Saphiri Tambo chay uran, Lampha Suyu, puhhh suwallapuni kax a, mana purikuy kax.

- AM. Kunan pero astawan watuyta churakuyki, cervecitatachu munanki, ch'allarikuspapunisina parlarikusunman y? Kukitatapis akullirikuspa, uj samayuxpuni kay parlaqa.

- JRT. Chanta imamantatax chay parlaqa qallarikusanri.

- AM. Kay parlaqa qallarinan tian imaraykuchus kay hallp'a patapi parlax runas kashanchis, hasta vidanchismanta pacha, naxisqanchismanta hasta kunan imayna runatax kausasanchis.

- JRT. Kay hallp'a reformado tukuy imaqa Juan Ivan a...

- AM. Adan y Eva...

- JRT. Juan Ivan carajo mana Adan Evachu, Adan Ivantaqa paykunallaña modifikanku sino Juan Ivan. Chay, chaymanta pacha kay hallp'as llank'akun, hallp'asta reformanku, patronescha yaykun uhhhh, pero patrones kasaxtin cosa karqa a.

- AM. Entonces chaytatax ñoqayku uj watuyta churallaykutax. Entonces chaymanta kayman chay Llik'ichiri lloxsimun, khepantax maleante suwa ninchis rikhurimun, suwari imawantax wanchiwanchis, ujta carajo, corregidor na, runax sonqollanmantatax sullk'a wajtanmanta cruz churarqokuspa, chunka runapis jamushaxtin San Bartolome k'u'llkuman, Potosimanpis yaykusaxta yachasqanki pero a. Ayer chayman cuentariwayku aver.

- JRT. Mana yachanichu chaymantaqa.

- AM. Khepantax uj watuyta churallaykitax abelitu, ñoqa wawayki kani y allchhiyki kani, siga watullasqaykipuni. Noqamantax uj abilituyqa uj cuentallawantax kunanqa Llik'ichirimantawan, suwamantawan parlanchisña y? Achaymanta qanpata maytax valleyki karqa.

- JRT. Valleqa ñoqaykuxtaqa Wañuma ladollapuni a.
- AM. Wañuma ladopi suwa karqachu...
- JRT. Tukuy nijpi karqa a, chaymanta chinkapusqanmanta suwas manaña kanñachu.
- AM. Ñoqaxta tatayta wanchiyta munasqa kay Wañuma...
- JRT. Wañuma abrapi a...
- AM. Chay Chukisaka ladopax karqa, kay Macha ladopaxtax karqa...
- JRT. K'ellu k'asa a, chay mentado suwamanta kax a. Chay Chitaqa mayus, chaymanta jaqay Islas suwa kallaxpuni, Thapana. Chay Potosi ladopiqa tukuy nijpi kax, Mondragonpi kanqa, Yoqa11a chay Puka Q'asa chay capillitayox peligro kax chay, chaymanta kax kay Potosi ladomanqa Ch'unchula Wayq'o, chaymanta Porta K'ullku, chaymanta jaqaykunamanqa suwallapuni kax a.
- AM. Chanta chay wanchispa ropallantachu lluch'ux o chayri llawarnintachu orkhox.
- JRT. Imanaxchus a maymanta rikunchis ñoqanchis.
- LU. Imanaxtax aweloykimanta?
- AM. Ñoqamanta awelito...
- JRT. Unico purikuna kax tawa phisqas a.
- AM. Kunanqa kay suwaqa imata ruwax kay unay y, qolqesitunta lluch'urqosqa, ropanta nillax kanku y, entonces chaypiqa uj maquinariayox kallasqatax suwaqa, como Llik'ichirillatax a. Entonces Llik'ichiriqa kanchari uj relojsitun jina, chirrrrr muyuchin y puñukusaxtinchis...
- JRT. Imachus kax mana yachanichu.
- AM. Ñoqa jap'iykukuni a, maquinita aparatitu...
- JRT. Bulla ruwaspa pasana kax a chay lugaresta.
- AM. Mana rikunkichu makinitanta.
- JRT. Primero animal rinqa, chaymanta cargantapis chinkachillaxpuni kanku a, chantatax primero puntataqa rix kana uj. Chaymanta animal t'akaykuna kax iskayta, kinsata, tawata. Jina rina kax a phisqas ashkhas.
- AM. Mana llik'ichachikunapax, mana suwa kananpax, tanto llik'ichiri tanto suwa.
- JRT. Ch'axwa ruwas pasana kax a.
- AM. Eeso es juuta carajo.
- LU. Suwajtapis kallaxtaxchu chay maquinitan?
- AM. Uhh kallantax maquinita a.
- LU. Imatatax orkhox chay maquinanwan.
- AM. Bueno paiqa cuchilluwan ajiay y, cuchilluwan ajiaytawanqa orqosqa paiqa...
- JRT. Wakinqa pistolitanwan, revolversitunwan tan, tan chay lugarta pasana kax a,

warak'aswan rumis okharisqa.

- AM. Kunan kay runasqa imata ruwallaxtax y, Llik'ichiri chinkarin uj suwatax rikhurimurqa, chay suwax khepantax rikhurimun Reforma de Agraria carajo yaasta latifundios tukuy ima chinkarin. Entonces kunanqa chay suwaqa imata ruwasqa, bueno llawarllatatax orqosqa, suwaqa yawarllatatax orqosqa, Llik'ichiritax wiranta ch'aqachisqa a. Clavaykusqa kay jina wasipi jina, kunan kay canasta warkhusqa kashan y, kay awilitux wasinpi kikinta uray umayoxmanta deporsi wiraqa lloxsiqapuj nin a. Suwari yawarninta mana pierdejchu a nin, jap'erqoj nin chay ratitu, kax aparaton nin suwaxtaqa. Ujta qochix nin...

- JRT. Chaytaqa kay medicosllana chaytaqa ruwanku, chay llawartaqa runaman churamunankupax ari.

- AM. Doctorestax kachaykullarqatax.

- JRT. Chaykunaqa, nanña reformanña a y. Por aprovechar el sangre. Chay runa yawar valen a sapa litro cuarentaycinco nijchus imacha. Eso estudio de los medicos nomasia es pues.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: JUAN RIVAS TUMIRI.

Comunidad: Ukuri.(nacido en Alalay Pata)

Edad: 83 Años.

ADELA RIVAS PARLARI SQANMANTA.

Por Adela Rivas.

- AM. Chay suwa tiempotaqa mana yacharqankiñachu.
- AR. Suwa tiempomantaqa yachani. Rix kayku, hermanoy trabajakux kuraxniy LLallawapi, jina trabajakoxtin rix kayku tuta. Infiernillusninta kax ari ñanga.
- AM. Maytax chay infiernillusri.
- AR. Kunan yan manachu arreglasqa kasan, kichasqa mosox ñan, kay LLallawaman rinaqa, acaso chayninchu ñankarqa? Jaqay chinpa lado karqa. Paqarin uya. Kunan chay ñan risanchari, karuta suchumun, chaypi karqa a suwaqa.
- LU. Imanax suwa runatari.
- AR. Qo1qen lluch'ux a, mañuchex a.
- AM. Pero ñoqa awilitay uyarini yawarninta jap'isqanta.
- AR. Ichataxchus.
- AM. Llik'ichiri chinkaxtinga suwañatax rikhurisqa nin y, chayta ñoqayku uj watuyta churayku. Ciertocho jina kanman karqa o comentariollachu nisayku y.
- AR. Mana, mana antes chaytaqa yachanichu.
- AM. Imapaxpuni wañuchin runatari niyku ñoqayku.
- AR. Llik'ichiripaxcha wiranta orkhoj pero ari. Kunankamapis kashan ninpuniqa.
- AM. Chayqa facilllaña kunan pescanapaxqa a y.
- AR. Uj compadrey jinawan wañuykun, kay khalqapi wañuykun llik'ichasqa. Llik'ichiris nisqapuni manachu tian Ch'allapateños warminku nin q'asapi.
- AM. Ah eso es.
- AR. Chaymanta khepallataqa chay Llik'ichiriqa wasita ruwaspaqa llaxtata jina ruwaykunkuqa, warmi anthura yaykuna? Llaxtitaqa a, ichari chay Abra Q'asapi.
- AM. Ñoqax uyarisqaymanta nisqayki awilita. Imawantax Tatacura causanman karqa.
- AR. Achayqa Santos Oleospax karqa ninkutaxqa a.
- AM. Y chaypaxqa Llik'ichirista kachaykamurqa Tatacurallatax.
- AR. Ichapis a.
- AM. Entonces, imamantatax bautizakunchis ñoqanchis.
- AR. Chay Santos Oleospax nij mamaypis a.
- AM. Y cuestan chay vida.
- AR. Kanman, kanman.
- AM. Ashkha cuestan.

- AR. Ajinitallata ñit'irin, entonces chayllawanqa nawanchis a.
- AM. Y chaymanta maskhatatax orqowanchis Tatacura wirata, kunanri imawantax ñoqanchis bautizasqa kanchis.
- AR. Chay Santos Oleoswanpuni kachipiwana nada mas pis.
- AM. Chay runa wirallawantax, entonces chaypax Llik'ichirisqa kamachisqa karqanku tukuy lugarpi a nivel Bolivia entero ninku a y. Entonces kunan Llik'ichirix tambonta ñoqayku yachayta munayku, uj persona Llik'ichirix tambonta pitax rexsinman niwayku.
- AR. Mana, mana rexsinichu.
- AM. Llik'ichirix wasintari rikunkitaxchu.
- AR. Manapuni.
- AM. Ñoqa yachani kay Tawa Reajamanta chay laditunpi llik'ichirix wasin nin.
- AR. Ichataxchus, pero manaña kay ñoqa viejaqa purimuniñachu.
- AM. Abitu k'asa, chaymanta kay lado wayq'opi uj cuyva tian y? Chay cuyvapiri pitax khosqochirqa chay qaqata.
- AR. Mana antes chayta yachanichu.
- AM. Llik'ichirillatax khosqochisqa a. Imanispatax wawasta pusarqa, imanispatax runasta pusarqa ninkuchari. Entonces chaypiqa t'antitawan pastillaswan inquitax nin wawasta a.
- LU. Pitax kachamun suwata?
- AR. Deporsi, khellamanta a.
- AM. No, no, no, ma khellachu, sichusqa Tatacurallatax.
- LU. Llik'ichiris suwasta kachamuxtin, suwas pipaxtax llank'ax Llik'ichiripaxchu llank'ax.
- AM. Chayqa curallapaxtax llanqax suwas, prefectopaxwan.
- LU. Prefectopaxwan.
- AM. Imamantatax prefecto sutichasqa karqa partamentospi, Santa Cruz, Potosi, Tarija y La Paz Pando, Beni, nueve partamentos prefectos. Entonces no hay justicia. Carajo que se mata nomás pues campesino, sangre, apamuy carajo chay yawarta.
- LU. Campesinosmanta.
- AM. Campesinosmanta carajo, imayna runatachus wanchinki, chayta cabalituta apamuy. Entoncesqa yawartaqa apapun a y.
- LU. Llik'ichirixman prefectoxmanwan.
- AM. Llik'ichiriqa chaypax chinkasqaña a, manaña karqachu a.
- LU. Prefectomanña.
- AM. Prefectoña yasta carajo, bajo la españoles, pero españolesllatax Llik'ichiripis, españolesllatax ari karqa. Entonces carajo, kay uj partepiqa Llik'ichiristari wanchiy

qallariykurqanku runas a y. Askhaña miraykuspa carajo juntuchaykukurqanku, organisasqa jina y. Carajo wayronqo jina paykunaqa Llik'ichirix wasinman tuta junt'aykusqanku a runasqa. Paytapis warkhullasqankutax Llik'ichiritapis a. Carajo uramanta ninawan enkhaykusqanku Llik'ichiritaqa, carajo yachanapaxqa ujjinatax a kashan. Carajo pitax kachamusunki ganta carajo wawasniykuta wanchinaykipax, familiaykuta tukunaykipax. Imaynatacha runata warkhun, yawar ch'eqachin, kikinta paykunaqa uray umayoxmanta warkhuykusqanku tranquilo carajo chinkarichirqanku chaypi Llik'ichiristaqa, yasta chayta qallariykuytawantax, khepanpi suwañatax rikhuriykasusqa a. Sapa esquinitapi suwaqa, ch'in nisqetapi.

Tukukun.

DATOS DE LA NARRADORA.

Nombre: ADELA RIVAS.

Comunidad: OKURI.

EDAD: 60 AÑOS

ALEJANDRO MOLLE PARLARIQANMANTA.

Por Alejandro Molle (AM).

- LU. Imaynamanta qankuna kay Llik'ichiri cuentota correchirqankichis.

- AM. Ñoqayku kay runa wañusqawan tinkukusqaykumanta.

- LU. Pitax runa wanchirqa, maypi.

_ AM. Kay Lluchhu Q'asapi runa wañusqa rikhurirqa kay Ukuri kantullapitax, chaytatax uj rinku (gringo) pasarqamusqa. Entonces chaypapatatax casarqa García Meza gobierno. Y chay uj pasan. Ujtax pasarqa antes Jota Jota Torrespi. Iskay puntuña chaywan karqa y. Cuando primer puntuqa Jota Jota Torres. Y chay Chullpas ayllu nisqa tian uj comunidad. Chaypax ñoqaqa autoridadña karqani. Chaymantatax wajyachiwarqanku Unciapi karqa federacion nisqa, chaypacha casharqa federación Jaime Davol. Entonces manarax karqachu kay uj federaciones chaykunaqa. Chaymantatax ñoqayku reunionta ruwakurqayku Suniupi. Suniu Unciamanta jaqay laditun y, Llallawamanta kay laditu, escuela Suniupi. Entonces chay Suniupi ruwariyku, imaxtintax runa wañunman carajo, chay yurax runa pasamuxtin. Bueno uj yatiri nin Llik'ichiri nin, kuka khawiriqa. Seguro o mentira niykurax, entonces reconocimintuman rin, entonces kay ch'illanpiqa q'oyitu rikhurisqa. Doctor chaytaqa aprobarqa, ma sichusqa yatirichu y. Reconocimintupi recien Llik'ichiri nisun. Mana ima runamanpis culpata ruwanallachu nirqayku uj ampliadopiq. Entonces uj locatario nisqa saxra sutin y, Filiberto sutinga chay runaxtaqa, ñoqaykutax sutichayku locatario nispa. Chayqa chullpa runasman kutisqa karqa. Achaymanta ujtaqa suticharqayku a Llik'ichiritaqa. Entonces compañero Molleqa imamantapis runa wañullasunmanchu nillanpuni a. Ni capas carajo wañusunchu Artemio Camargopis wañunña, Marcelo Quirogapis wañunña imamanta ñoqayku wañullasunpuni niriyku a. Yasta carajo entonces yurax runas yaykumusan ninku ari, gobierno jina trancachun carajo chay yurax runasta, mana ñoqauku munaykuchu uj paismanta yaykumunanta nyuku a. Si caso contrario carajo, vamos a Llik'ichiri y vamos a matar carajo nirqayku ari.

- LU. Ordenarqankichischu qankuna.

- AM. Campesinos ordenayku, ñoqayku ordenarqayku chaytaqa. Ampliadopi, Resoluciónpi lloxsin, kunitan kasanman documentoy. Resolución orkhokunchari, uj documento lloxsinchari phisqantin provinciapax. Cinco provincias jinata ordenariyku a ñoqaykuqa. Carajo Potosi partamentomanta jinaqa Prefecto sentemunqachus manachus nirqayku ari. Pero Norte jinaqa caarajo kharinchakunachis tian. Entonces capa provinciaman palabra chayarqayku, provinciamanta jina nini ñoqaqa. Chayanta provinciamantaqa, mana permitisinchu yurax

runasta nirqayku. Resolucionta orkhoyku Suniupi a. Carajo ni un blanco runas permitir, todo Llik'ichiri jap'inanchis tian. Si autorización kachun federacionmanta se permite nispa.

- LU. Chaypi ima pasarqari.

- AM. Entonces chaypi wañupullasqatax chaypi uj runa a Jota Jotax tiemponpi. entonces izkay laya (dos veces) pasan kay Norte Potosipiq. Iskay layaña pasan ari. Siga pero Molleqa observaspallapuni kashan a hasta kunitan. Entoncesqa ñoqaykuqa mana ima runatapis purixta saqellaykumanchu. Kunanqa nillaykutax chaypiqa. Manatax Subprefentopis gustunmanta yaykunqachu, manatax corregidores juezkuna puestonman yaykunqachu ni notarías ni registro de civilpis. Carajo bajo la organización. Si caso contrario yachallantax wawasniyku kellqayta. Porque imarayku qo lqeyku cuestawayku niyku y, tukuy ima yachanapax. Entonces jinamanta controlasqa kay vidapiqa kanan tian niyku. antes tiempocha karqa carajo, latifundistas españoles yaykumurqa, pero, kunanqa manasina yaykumunmanchu niyku a.

- LU. Resolución phisqant in provinciaspax.

- AM. Uhh phisqant in pax a. Carajo ni maypi permitinaykupax. Ya jinatax pasallaykutax Potosi partamentoman, jatun Prefectoman apachiyku. Pi kay mana rexisqa runasta kachamusan, wañuy munaspa yaykumuchunku, mana ñoqayku respondesaxkuchu autoridad jinaqa. Carajo campesinos niyku wañuykuchinqa chayri nirqayku. Uuta carajo, wakinqa tuta yaykumuwasunchis Llik'ichiri nin, ujta campopiqa comentaykukusqankuna ari. Warak'a puruta armasqeta puñusqanku a. Armasqeta a.

- LU. Wanchisqankuchu ujllatapis.

- AM. Ni ujta wanchinkuchu, antes mochilitanta khechuy munasqanku, mochilantaqa khechuy munasqanku kay na, Charcas Bandoneromanta lloxsimusaxtin.

- LU. Pitatax khechusqanku?

- AM. Ringuitu jamukusasqa a, chayqa campesinollamantatax kasqa chay ringuituqa. Nicha entiendenchu uj khesuata, uj nitax entiendenchu castellanota, carajo entre gringos tinkuykusqanku ari.

- LU. Chanta kay doctor Alemta ima maypitax jap' isqankuri.

- AM. Alemtaqa antes kay Chayala ladopi, Colquechakax cantonnin nin y. Chayqa Garcia Mezapiña karqa, ujña a khepapiña ari. Dos veces pasasan a. Kunanqa tres veces pasanpis a. Antes tiempo todo Llik'ichiri, segundo tiempo suwas, tercer tiempo partido de politicos. Politicamente ari, partido de politica carajo purishan, runa rantispa ninku a. Entonces carajo imata ruwasunman, por Llik'ichiri apaykuna carajo partido politicostaqa nillaykutax ari

- LU. Kay primera vez resolucionta orqorqankichis, ima wats karqa chay?

- AM. 72, setenta a, chay, chay kanman karqa Jota Jotapi karqa chayrayku a.
- LU. Kay UDP tiempopiri imaynamanta Llik'ichiri cuento correykuchirqankichis?
- AM. Kay UDP tiempopi, Hernan Siles Suazopi, Hernan Siles Suazo Kachaykamusan yurax runasta nispallatax.
- LU. Imax pero chayta correchirqankichis?
- AM. Porque mana cuentachu karqanku a campesinos, nitax chay partemanta pizarronpi rexsirqaykuchu cursillospi. Pero uj partepiqa burlas ruwakunpuni hasta kunitanpis pay. Burlas ruwakun, y pero campesinoqa cuenta qokurqa. Manachu campesinox gobiernon kani nispalla kachaykamusan kay runaqa. Carajo, ujpacha revolución correnmanri nirqankuñapuni. wakin runaqa mana cuerpotaga manchachikunchu wañuytaqa. Carajo yasta Hernan Siles Suazo Jaime Paz, paikuna encuentrota ruwarikunku La Paz llaxtapi y. Jaime paywanqa imanirqankutax chay motivo kallaraqatax.
- LU. Chaypiqa qankunallatax cuentota correykuchirqankichis, resoluciona orqorqankichischu kaipiqa nichu.
- AM. Chaypacha orkhorqayku kuturi lugarpi Jalq'a ladopi, segunda sección. Tukuy ima archivopi ari.
- LU. Chanta ima pasarqa chay Hernan Siles tiemponpi.
- AM. Bueno payqa pisiman pisi, evaluacionta (devaluación) ruwaykun. Ni campesinopax sirvinchu ni campesinopax sirvirqachu. Ambosta castigaykun. Y campesinos sutimpi paiqa gobernaj yaykun, llaxtata castigasani ricachosta, pegor campesinosta castigan. Chay yurax runasnintax astawan dolarta apaykamun. Chay watamanta pacha dolarqa kunanqa permitisqa kashan niyku. Chay dolarpiqa siga chay gasolina tukuy weyvada wicharisan, campesinoj poqoyninga ni jaik'ax wicharinchu nirqayku. Kunampis phiñarispapuni kashan, suwa runas purixtinga meta carajo qochisunchis nillaykupuni.
- LU. Chay Siles Suazox tiemponpiqa jap'erqankichischu Llik'ichiritaga nichu?
- AM. Ni pi jap'ex a.
- LU. Campesinosqa armakullaraqankutaxchu.
- AM. Uhhhhh lomapi huayq'opi sik'imira jina a. Pututo waqarinqa o ninamita t'oxyanqa yasta carajo. Llik'ichiri chamusqantawan un ninamita un pututo carajo, volanapax pacha carajo. Mana askhachu Llik'ichiri kanqa, uj tawita uj phisqitacha purinqanku nirqayku a. Pero chaypaxri institucionislla kasqa ari.
- LU. Pi instituciones kasqari.
- AM. Uh chaypacha instituciones yaykuykamushasqa a, chaytaqa ni pi cuenta qokunchu ari. Entonces institucionmanta kaxqa rantikusqa a muyu rumisituta, kay Umajila comunidadpi, yasta Gacia Meza pasasqanmantaña.

- AM. Chanta ima intituciontatax jap'irqankuchu imanarqankutax kay Hernan Siles tiemponpi.
- AM. Chaypachaqa USAID, ñoqa mismo a rifisituntinta Castillumapi atacaykuni, kasqa yurax khechi ninrisniyox runa, yurax pestañasniyox. Mana entendiwanchu payqa por inglés. Carajo compañeros bloquear carajo, bloqueaykuchini ari. Ari bloqueo ni rumiwan ni ima. Entonces Central Obreramanta kanchu autorizacioniyki. Entonces makillanwan ruwarqokusqa payqa a sin firma sin sello. Carajo chay kallarqatax chay jucha a.

kunan qampis firmastacha apamusanki jina kanan tian a. Entonces imanispa midirqanki jaqay lomata carajo, qan 21060 kasanki, agropoder, vinchataqa khechuykuyku ari diez metros veinte metros. Y si militarta kachamunqa ninkurax ujkunaqa. Militar pax, militarllatax nini ñoqaqa, ñoqa wañusax qankunax cuentaykichismanta nini a. Ringuqa khawarimullasan a yurax pestaña pacha. Bloqueo general carajo.

Tukukun.

ALEJANDRO MOLLE WATEXMAN PARLARI SQANMANTA.

Por Alejandro Molle.

- LU. Unay imaynatatax purix Llik'ichiris kanku chay ciertopunichu don Alejandro.
- AM. Ahh ciertopuni kunankamapis clavosqa kakusan a. Kay Tambo Llik'ichiri nin chaypis kakusan a.
- LU. Tambo Llik'ichiri maypitax?
- AM. Kay chay Muriphaya chaypi, Huayranata pasaspa chay lado, kharisiri cuyva nisqa a. Achaypi kasan sumax wasi a. Kunan pero runa tianña chaypi a, clavontapis orkhopusqankuña nin a
- LU. Chanta pitax kanman karqa L'ik'ichiri.
- AM. Runallatax.
- LU. Unay, unaypiri pitax Llik'ichiri karqa?
- AM. Cura a, kay uña dedon nak'asqa karqa nin a. Chayqa falsu cura kax nin, Llik'ichiri kax nin a, mana estudionta curata tukuchay atispari, uña dedonta nak'arpax kanku nin a, chayqa Llik'ichiripuni kax nin uña dedon faltaxqa.
- LU. Suwasri?
- AM. Suwasqa khepanpiñatax a, suwasqa runallatax kasqa a, thanta ropasta churaykukuspa purix kanku nin a, patronesllatax chayta kachaykux nin a. Patrones runata wanchimuy nispa kachaykux nin a, chaymanta sapa isquinapi apachitaqa a, apachitaqa chay crucesitus a kashan. Patronesllatax kachaykusqa nin a, Tatacuraspiwan, Patronespiwan ujchaykux kanku nin a. Patronestatax ma wanchixchu kanku nin, imaynamantatax runasllata wanchin nij kanku nin a. Patroneswan, gobernopiwancha ujchaykukunku a. Allinta españoles, paykuna españoles a chaytapis yachachillantax. Llik'ichiri kananpax español, y chaymanta españolqa yachachillantax suwata. Entonces paykunaqa lloxsimusqanku kinsa p'unchay kinsa tuta suwa kanankupax chay mana allin llank'ax runasta kachamusqanku uj yaku patanta jamurqanku ninqa a. Achaykunallatax suwa karqa ni a.
- LU. May yaku patanta.
- AM. Mar, marninta a, esterormantacha a. Chaymanqa kay Boliviamenta pusarqanku nin chiquitusta a. Chicu pusasqanku nin a, Inka abiluswan maqanaykukunankupax, Inka abilu kasaxtinga ma Llik'ichiri karqachu ninqa a. Inka abilulla purikux nin. Paykunapis runasllatax karqanku nin a. Rispaqa, (españolkuna) kachaykamunku a, chay runa wirallawantax, chay runata wawitasta bautizanku manachu. Entonces mozadataqa ujinatatax bautizan, chayqa aswan liquiducha yawar pero a. Mozadataqa sapallanta bautizanku curas

manachu. Campesinotatax llamata **jina** sint'uykun yasta chay mana cosachu a, formaykuchillan a. Formaykuchiytawan mana sapan sapitatachu bautizan a curaqa achay kasarqa a parlarinapax.

wawastaqa t'antawan, pastillawan pusasqa a (Llik'ichiriqa). T'antatatax pastillastatax siga wawaspaxqa apamux nin a. Chaymanta machu runastapis sapantaqa jap'irqollaxpuni nin a.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ALEJANDRO MOLLE.

Cargo: VARIAS VECES SECRETARIO GENERAL DE LA SUBCENTRAL DE UKURI.

Edad: 50 Años.

Comunidad: THURKU.

LLIK'ICHIRIMANTA.

Por Pedro Jurado (PJ).

- PJ. Llik'ichiriqa runata ñak'aspa purisqa a kay puntapi ninqa, kay Pastopampallapitax. Awilitata kay ñak'asax nispa purisqa. Mamita ruwakusqa takisqa a, alqos kinsa kasqa, kay espiritupi. Takisqa mamitaqa, amapuni nak'awaychu takirikusaxrax nispa takisqa nin kinsata nispacha takin a. Alqos kasqa kinsa jinachis nin, jinapeqa kinsa alqos rikhurimusqa nin. Yasta Llik'ichirimanqa juera carajo wañuykuchisqa Llik'ichiritaqa alqos. Mamitantinñacha yanapaykun pero a. Waaanchinku a, fuera chaymantaqa mulata ganaykusqa mamitaqa a. Huayq'opi p'anpasqa kasan Llik'ichiri nij kanku, ñaupasqa, ama chayta purinkichischu niwax kayku.

Tukukun.

LLIK'ICHIRIMATA.

Por Pedro Jurado.

- PJ. Pastopampallapitax wanchisqa. Kinsa maxt'asniyox kasqa llameroy maman. Juera mikhuraykusqa nin wawasninqa a. Mamita ch'ilmisasqa , ch'ilmisasqa nin. Fuera jinamanta mamitaqa Okuriman kachaykusqa a, naman afrehuman mankastawan mañaykakamusqa nin. Fueera carajo chamunanpaxqa wawasnin wañurapusqa nin. Wañuraxtin khatatispa uj yakuswancha t'axsamun a. Jinamantaqa tutacha Llik'ichiri chayasqa nin, chhilin, chhilin nispa, mulapi. Achaypiqa t'inpuykuchisan mankaspiqa, nata afrechota lawaykusqa nin a.

- HIJO. Chanta Llik'ichiri maypi tiasqa?

- PJ. Jaqay ventananipi tiasqa nin a. Fuera jinamantaqa carajo, chayancha, tiarikuy a wiraqochi mickuy qorisqayki. Mana, mana nillasqa nin wiraqochiqa. Kay aqharqani ari, wiraqochi kay khonchuta yachankichu nisqa a. Mana yachanichu. Kay mikhurillay imax k'ellikiwankichu cosa khonchitu ari nis jaywasqa a. Ujta makis japi'ytawan ujta khallasqa nin carajo. Uhhh uyan junt'ata carajo afrechu lawawanqa. Juera carajo yapancha pachanpi wañuykuchisqa Llik'ichiritaqa ari, mulata ganallasqatax a. Uj warmilla jinasqa a. Maxt'asninqa wañusqacha puñurasan a. Q'ayantin paqarinpaxqa jatarisqanku. Chaypax wañusqaña nin a Llik'ichiriqa. Wanchillasqatax a Llik'ichiritaqa. Kinraypi fierro takasqa nin, takan chaypi suruchin nijma kankuqa. Qaqapi clavasqa fierroqa sumax. Kunanpis kasallanmanpunicha. Achay kintu kallantax a.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: PEDRO JURADO.

Comunidad: PASTOPAMPA.

Edad: 80 Años.

MONJAMANTA.

Por Celestino Soliz.

- CS. Chanta entos kintarparisqayki ari. Chay monjaqa, ajina kallasqatax nin kinsa estudiantes kallasqatax nin ari, monjamin mana khari rexsix. Entonces monja de interesado. Entonces chaytaqa kinsantin uj runax wawallan interesasqa nin nataqa monjataqa. Interesasqa nin, kinsantinwantax monjaqa, aceptanakusqanku kinsantinwan parlasqanku ari. Ujta tal ch'isipax nillasqatax, ujta tal ch'isipax controlasqayki, ujta tal ch'isipax controlasqayki. Entonces kinsantinta controlananmpax chay ch'isipax kama tal horapax, tal horapax. Primero horapax kurax kaxta, segundo horapaxtax chaupi kaxta, tercero horapaxtax sullk'a kaxta. Entonces chaypiqa sumaxta pensakusqa monja carajoqa, chay namantaqa controlaymantaqa. Primero jamuxtaqa alma kanki nisqa ari, alma kanki, ujtatax consiguixax velaxta nis willasqapuni a. Entonces jinatax jamusqa nin naqa wañusqa kanki, pero sut'ianki, hasta sut'iy mana parlarinkichu, entonces velax jamunqa, velax cigarro pitanqa tukuy ima koka akullispa velasunqa wañusqata, mana kausasaxtachu nispa nisqa a. Ya nisqa ari. Entonces chaupitatax nisqa, entonces ganta comprobayta munayki, uj alma kanqa sut'iawaxchu velasqaykipi panteonpi nisqa a. Sut'iyman a qanraykuqa nisqa a. Ya noqarayku pero sut'iawaxchu chayta sut'iawaxchu. Sut'iasax nisqa. Sullk'a kax jamullantaxchari, entonces conprobaykiman qan kunan panteonman yaykuwaxchu uj diabloman vistiykuykiman, uj diablo yaykuwaxchu panteonman, arrr nispa yaykuwaxchu nisqa ari. Yaykuyman ari, nisqa ari. Entonces uj chaypi almata velasanman, chay velaxta mancharichiwaxchu nisqa. Mancharichiyman carajo. Jinatax nisqa nin ari, primero chayasqa nin wañusqa panteonman, imaynatachus estirakamun, imaynatachus monjacha nan, entonces ujcha tal hora jamullantax, bueno entonces kokata alistan cigarrosta, tukuy imata velasta. Entonces velamuy mañusqa kashan chaypi tal trechopi, pusanchus a lo mejor chaypiqa. Ya chaypiqa akullisan nin kokata naqa velasan nin, kuraxkuna velanakusanku nin ari. Entoncesqa nata ujtacha rillantax asun ima horaspaxchus nin chayta, entonces chaypiqa mitadña kanku nin ujkunaqa velanakusanku nin ari. Chaypiqa na tuta sut'iyña cha mas o menos, chaypiqa nisqa nin ari carajo, diabloqa yaykusqa arrrrr nispa. Wayy carajo diablolina ari nisqa nin velaxqa. Mayy wañusqaqa jatarimusqa nin ari carajo. Manchaywan sustuwanqa, diablo, diablo waaa khaparikusqanku nin ari. Velax khaparikusqatax, velachikux khaparikusqatax nin, diablopis khaparikullasqatax nin, alma khaparikusan nispa a. Kinsantin paykuna pura mancharichinakusqanku nin a. Fuera carajo yasta chaymantaqa tutaqa mana taripana nin monjaqa. Mana taripana nin sapa ch'isin naman inglesiapipi nin. Entonces

ujkuna onqoranku nin, hospitalman apanakunku nin, chaypirax rexsinakunkupis nin. Qan chanta imaynapi chaypi karqanki, alma karqani, qanri nisqa, wilax karqani, qanri, diablo karqani, kinsantinku. Uj runax wawasnin. **Primero rexsinakunku nin, entonces kunan imaynatatax kayta nasunman ninku nin pinsakunku nin. Thaninku nin hospitalpiqa, thanispaqa pinsakunku nin ari. Chay nataqa averiganku nin monjataqa imapichus sapa ch'isi tutakama, tutakamna nin a inglesiapi. Entonces imata ruwasunman carajo sacristanman pagana. Entoncesqa payqa parlaylla mana parlasanchu, parlanata munasan monjaqa. Chaypiqa na pagasqanku nin namanqa, sacristanmanqa. Entonces noqa pusamusax, paywan parlanki, parlaykusunqa. Tata Santisimo primero parlanki, khepantax nawan Tata San Josewan, khepantax Tata Exaltacionwan. Chay kinsantin parlapasunqa, chay may qanmanta nalga nispachus nin sacristanqa. Ya carajo, entonces encienso ashkha apakamuy chaypi encienciakunki, entonces parlapumusunqa, imaynatachus paykuna k'anchayninta milagronta astawan churaykapusunqa, allin ruwanki mana bulla ruwachikuspa ninsi naqa sacristanqa. Ya nin, entonces chaypiqa kuraxkaxta churaykusqa nin Tata Santisimoman, ujtatax San Joseman, ujtatatax Exaltacionman. Ya primero Santisimowan parlachisqa, entonces Santisimoqa nisqa, tal hora khuskan tutata suyaway, k'anchayniykuta, milagroykuta noqayku sumaxta churaykusaxku, kay kinsa sintiyku qanmanta anchata ninsi naqa Santisimoqa. Bueno kuskan tutupax sumax aseasqapi kama llimphitu wasi llimphu pichasqita llimphu encienso q'apasaxsitu suyawayku. Uj libratapis enciensota rantikuy, sumax encienso q'apasax suyawayku chamusaxku kinsaytiyku San Jose, Exaltacion kay kinsantiyku chamusaxku ninsa ari. Aver chay jawaqa nawan parlaykullaytax San Josewan, San Jose nillantax q'anchayninkuman vela churawayku suyawayku. Exaltacion nillantax, ya kuisqa naqa. Na tulespi solanapi monja suyarisqa nin ari. Yasta carajo yaykusqanku nin naqa, kurax wañuxrax ñaupax yaykusqa nin, alma. Noqa alma y nisqa pacha nin, carajo noqa alma quitalta carajo kayta ruwawanki qan carajo, noqa alma, yasta chay tukuchasqa nin. Sumax encienso q'apasaxpi carajo aver abusaykusqanku nin monjataqa. Noqatax velax, noqa velador, imananqa sapitanpi suyasqa nin a monjaqa. Kinsantin carajo, kinsantin suk'arikusqanku a, ujtax ujtax sut'iarichisqanku nin monjataqa. Chaymantaqa monjaqa, noqaqa cierto Exaltacioncha nini, imaynapitax parlawan nispa nataqa casi juchachasqa nin a, sacristantaqa. Eso imachus pasasunki chay imachus nanaykita. Paykunapunitaxchu chay jina ruwasunku? Santospunitaxchu nisqa nin a. Chaypaxqa mana santoschu estudiantes nin a. Noqa alma, noqa velador, noqa diablo nispa nin ari, monjataqa chichuyaykuchisqanku nin. Ujta carajo mana monjachu kunan kanki carajo puuta. Imaymanas nisqanku nin ari. Ma kunan monjañachu kanki noqaykux putayku carajo, imastachus ninku, rabiacha pero, quitaltachus rabiakusunman qanllapis noqallapis aver. Kunan chayta comproban aver wañusqata, veladorta, diablota. Chaypi tukukun.**

Tukukuy.

CURA ENCOMENDAYKUSQA TATA BOMBORIMAN WAÑUSQANMANTA.

Por Celestino Soliz.

- CS. Wisa nanaywan wañusqa chayqa Tata Bomboripi kunallanqa pero. Tukuy yachanku chayta a. Chantaqa misata ancha nata cobrasqa nin a, ancha caruta. Chaypi misaqa mana chay jinachu kasanman, chaymanta rebajasqanku maskhallacha karqa chay wataqa, chunkallasiña karqa. Payqa iskay chunkasta, chunka phisqayoxkunata cobrarasqa a. Chaymanta encomendaykusqanku nin naman este, Tataman, Tata Bomboriman. Wisa nanaywan mañun nin, tukuy chayta yachanku. maymanchus p'anpankupis a, pachanpipuni wañupusqa Tata Bomboripi.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: CELESTINO SOLIZ. (exminero de la COMSUR)

Edad: 83 ANOS.

Comunidad: TARAUAQE.

LLIK'ICHIRIMANTA.

Por Fortunato Gordillo (FG) e Hilaria Limachi (HL).

- FG. Unay purix nin a llik'ichiri. Caballopi mulapi tutasllacha purix nin ari.
- HL. Iskay Torre mayupi chaypi kasqa. warmita khechuytawan mikhusqa.
- FG. Qaqasman warkhurasqa nin uray umayoxmanta, chaymanta wiran sut'urqon nix kanku. Achay llik'ichiri kanqa chayqa. Wakin nix kanku pagrellatax llik'ichiriqa nix kanku, padrellataxchu llik'ichiri. Imapaxchus kay curas bautizasanku wawasta mantequitawan nasanku. Kunanpis kasallanpuni llik'ichirisqa tukuy llaxtaspi nisanku, llik'ichiriqa kay jatuchis ciudadespi y. Maquinawanchus imawanchus orqowasunpis wiranchista kay curapax padrespax nin a, bautizanawanchispax oleasanku wawitasta manachu, achaypax, valencha chay wiranchis ima ari.
- LU. Imaynata janpikuna llik'ichawaxtinchis.
- FG. Yana ovejax yawarninta tomana ninku, mana millachikuspa chay ratitu mikhuykuna.
- HIJA. Hermanoy jina sanuyan a, mana tatay jina willasunki.
- FG. Castilla ajoswanpis a. Asna chayqa.

Tukukun

DATOS DE LOS NARRADORES.

Nombre: HILARIA LIMACHI (le contó el abuelo)

Comunidad: ESKONCHIRI.

Nombre: FORTUNATO GORDILLO.(mamas, tatas cuentax)

Edad: 90 ANOS.

Comunidad: MURMUNTANI.

LA MOVILIZACION DEL 83 CONTRA LOS LLIK'ICHIRIS.

Por Aniceto Cueto.

- LU. Sobre este asunto de la movilización contra los llik'chiris más o menos, desde el principio hasta el fin como me puede hacer un relato, una versión.

- AC. Bueno, decían de que habían salido llik'ichiris por todo este sector, pero nada era concreto no. No se sabía quien era esa persona o ese individuo de que tenía hacer, sabía hacer tener miedo a la gente , más que todo en el campo, y también ya en la misma empresa donde trabajo habíamos nosotros trabajábamos unos 1200 trabajadores. Entonces ya había una sospecha de que cualquier momento hubiera llegado también a la empresa al campamento cuando sus esposas estén trabajando bueno podían llevarse a sus hijos así había esa versión. Pero más que todo en ese tiempo, en el transcurso de ese tiempo mas había rumores de que eran algunos extranjeros que llegaban acá justamente por la empresa que contrataba a la gente no. Profesionales del exterior, hay muchas veces que llegaban desde Estados Unidos mucha gente llegaba de eso para, justamente explorar mas la mina para poder producir, pero dentro de ese pensaba de que uno de ellos o varios de ellos eran los que hacían esos, de que eran llik'ichiris inclusive yo me recuerdo siempre de que, una noche de esos al sereno que había a toditos les hizo temblar en la mina. No solamente en la mina, sino en toda el área de la zona de la empresa. Entonces había un sereno que se llamaba Crespo un valiente sereno, pero el mismo temblaba cuando habían arrestado a un campesino no mas creyendo que era el mismo llik'ichiri.

- LU. Dónde.

- CA. En la misma empresa en la serenería no, y de ahí le trasladaron aquí a Ocurí para hacer las declaraciones. Pero el campesino era bastante humilde y no era pues el llik'ichiri que se decía. Entonces de esa manera de que también en el pueblo porque yo vivía aquí, aquí también había esa sospecha de que todo el mundo andaba de que en algunas partes mucha gente decía que han visto que está persiguiendo a los que están pasteando ovejas o ganados bueno, digamos que había ya un rumoreo bastante digamos bien ya, casi todas las comunidades ya sabían eso, y por eso en las comunidades por ejemplo aquí en LLuchhu en Tomaykuri, después a este lado en Thurku hay en ese lugares por ejemplo en Yurimata ya no dejaban caminar a la gente, digamos al menos a la gente que vestía como unos gringos no. Entonces ellos siempre decían esos rubios así altotes esos gringos estos son los llik'ichiris y querían agarrarles nomás pues. Pucha y ande nosotros venían ande la directiva del sindicato pidiendo auxilio que nosotros apoyaríamos por lo menos con algo de

dinamitas con algo de explosivos para poderles tirar y matarles a esa gente que caminan extraños. Y pero nosotros no decíamos eso porque cualquier de estos pueden matar nomás, porque solamente son sospechas, y nosotros sabíamos inclusive yo mandaba al secretario de organización a ver a las comunidades cómo están actuando, si talvez puede ser verdad, pero regresaban de que no era así, solamente habían rumores que la gente se escapaban inclusive de noche ya no dormían en algunas comunidades en sus casas, se escapaban a lugares que no pueden. Bueno en las cuevas que se dice a esos lugares se iban con todas sus familias a dormir en las noches. Eso ha pasado mas que todo acá en Yurimata hay unos cerros bastante altos y bien angostos y tienen sus cuevas, se decía que se iban los campesinos a dormir pensando que en la noche les iba a atacar los llik'ichiris. Entonces de esa manera un poco fuerte se ha hecho la tensión, y entonces ya querían organizarse y digamos más que todo tenían confianza con los trabajadores de la empresa porque ellos saben digamos trabajar con explosivos y fácilmente pueden matar a cualquiera. Entonces querían que nosotros les apoyemos a organizarles inclusive para poder seguir con esa cuestión de los llik'ichiris. Pero de ninguna manera no se ha podido identificar pues, nada siempre ni a una sola persona, solamente eran rumores esas veces. En esto incluso llego desde Llalagua algunas recomendaciones de los dirigentes, de los cooperativistas, entonces nos decían de que todos debemos estar atentos, si es que alguna persona no es conocido es extraño deben agarrarlo. Entonces nosotros estabamos en eso, pero no se presentaba solamente algunos campesinos. Así también algunos extranjeros llegaban traían su identificación toda esas cuestiones bueno estaba normal y no se podía agarrar a nadie, sospechar tampoco no. No ha habido ni un muerto. Claro que entre ellos más bien ya pensaban que de alguna comunidad era el llik'ichiri por ejemplo de aquel lado de Challapata, de aquí del Cruce de esos lados ellos ya pensaban, esos son los llik'ichiris más bien, entonces a esa gente, los llameros por ejemplo que iban al valle no los dejaban ya pasar pis, porque estos son los llik'ichiris que están entrando al valle, y hasta ahora pero más o menos sigue hablan de esa gente. Cuando van de visita alguna vez a una fiesta algo se emborrachan y hacen eso dicen ellos no? Pero que será la verdad no esta pis bien claro.

- LU. Quién habrá hecho correr el rumor de que han aparecido los llik'ichiris, no se sabe?

- AC. Ucha eso era pues imposible de detectar, de por sí nomás la gente hablaba pues, no había quien ha visto o quien se ha constatado siempre de lo que era el verdadero llik'ichiri no había quien.

- LU. Don Alejandro dice que nosotros hemos hecho correr el rumor será verdad eso?

- AC. Podría ser, el estaría en su comunidad podía ser, pero no tanto es así. Llik'chiris se van a llenar dice del exterior a sacar grasa que es útil para ellos por eso están

andando, dice que la grasa de la gente es muy útil todo eso hablaban pues. Al menos a las wawitas se los llevan. Bueno en fin había rumores de toda clase pis pero nadie podía evidenciar eso ni constatarse de esa persona no. Yo mismo no sé quién habrá hecho aparecer esa versión del llik'ichiri.

- LU. Don Alejandro dice que el 71 incluso han sacado una resolución sindical contra los llik'ichiris.

- AC. Yo creo que eso ha sido verdad no porque ha habido pues un Congreso. En ese congreso seguramente trataron ese tema del llik'ichiri, entonces eso ha dado más este pues, digamos más ha alertado a la gente para que casi toda el Norte Potosí casi todo el país sepa de esa cuestión de los llik'ichiris. Porque esto ha sido tratado en un congreso, entonces eso todos los dirigentes se han llevado a sus comunidades a sus subcentrales a sus centrales provinciales, entonces de que de todos modos en todo el país debía saberse eso desde aquel momento. Pero después de eso claro que inclusive aquí ha habido pues por ejemplo aquí en Tarawake. Más allá en Lluchhu pasando por ahí casi lo han matado a unos dos extranjeros que estaban caminando, como siempre caminan ellos. Entonces les han agarrado y les han sacudido pues, claro que no les han matado no. Y después una comisión ha venido aquí a Okuri para llevar a las autoridades, aquí está ahora lo hemos agarrado. De aquí fuimos nosotros mismo en una movilidad, entonces inclusive habían llegado aquí al IPTK esos caballeros que estaban yendo a pie. Y ahí nomás lo han sorprendido los campesinos. Que los campesinos no han entendido nada pis. A lo menos cuando uno no sabe hablar ni quechua ni aymara ni castellano entonces es fregado pis. Por eso lo habían sacudido con palos y todo lo habían maltratado. Después les hicimos largar y han explicado como también de aquí habían en el Instituto (IPTK) esa vez hartos, hartos extranjeros de Bélgica, de Holanda, de Suecia. Ahora más bien ya no hay pues nada, nada de extranjeros. Esas veces venían pues, incluso ellos mismos construían aquí las viviendas pa los trabajadores. Entonces de esa manera todo el mundo se ha ido (se sonríe) los gringos se han escapado pues.

- LU. Ahora ya tienen miedo.

- AC. Ya tienen miedo, claro que vienen de visita no, de vez en cuando llegan, cuando hay una visita formal así. Yo esa vez siempre he visto que a los gringos casi lo han liquidado, pero no tanto. Después lo hemos hecho largar, bueno estos tienen que irse nomás, se fueron, inclusive hasta Macha les llevaron en movilidad. Entonces de ahí seguramente se han ido y no ha habido más problemas después, claro que había algunos casos pero pequeños. Nosotros les decíamos por ejemplo no lo van a maltratar, no lo van a estar pegando a la gente que ustedes consideran que es Llik'ichiri. Solamente hay que detener y después hacer las averiguaciones correspondientes y después pedir explicaciones de ellos

no? Cómo es, de dónde son, a qué han venido, porqué están caminando todo esas cuestiones. Y ver qué material están llevando. Entonces de esa manera poco a poco se ha apasiguado pis todo eso. Entonces hasta ahora, ahora no hay nada.

- LU. Con García Meza también dice que había algo es verdad eso?

- AC. Bueno García Meza no tanto porque esa vez era solamente represión y estaban buscando a los dirigentes sindicales. Claro la gente cuando los soldados buscaban a los dirigentes les decían son los Llik'ichiris no?

- LU. A los soldados.

- AC. A los soldados ellos decían, porque muchas veces ellos venían no con uniformes no, sino venían con toda clase de ropa pues para detectar a los dirigentes. Justamente aquí cuaaantas veces, por lo menos unas seis o siete veces han llegado los paramilitares cuando García Meza y después, yo estaba de dirigente todavía para eso. Han llegado casi seis o siete veces los paramilitares ya uniformados otros vestido de civil no? Y al último no han podido que hacer, porque aquí también había pues garciamezistas, banzeristas; entonces este pueblo estaba considerado como uno de los rebeldes, un foco guerrillero así, decían son rojos todos estos hay que matarles, hay que llevarlos a la cárcel. Nos llevaron siempre. Pero eso no sucedía con los paramilitares sino todo el ejército de Uncía se vino pues el Illimani? Todito. Es que había un rumoreo de que aquí estábamos bien armados nosotros y que teníamos armamento de Bélgica. Claro esa vez no había lo de los Llik'ichiris, claro los campesinos pensaban eso. Y los del ejército decían que nosotros estamos buscando a los Llik'ichiris no? Los del Ejército, la Policía no? **LOS** Paramilitares, entonces ellos decían eso pues. Después de eso ya no hubo ningún rumoreo más

- LU. Es verad que el 83 o el 84 las cinco provincias del Norte Potosí se movilizaron para agarrar al LIik'ichiri?

- AC. Cualquier cosa siempre está inmediatamente en contacto con las cinco provincias. Si pasa algo en la provincia Chayanta, ya las cuatro provincias tienen que estar alertas nomás pues. Por eso hay una federación no ve? Esta reconocido por la Central Obrera y la Confederación (CSUTCB), entonces cualquier contacto inmediatamente se hace, no lo dejan nomás a cualquier provincia que esté así digamos solos, o alguna cosa que le pase, entonces hay colaboración. Y eso justamente la Federación está viendo profundizar más, que hayga más apoyo más unidad. Para que así, esto se ve nomás en estos últimos tiempos, el 79 se ha hecho pues una caminata desde Macha hasta Sucre, por Chatakilla donde ha caminado el Tomás Katari. Porque Tomás Katari ha nacido en Macha no ve? Entonces se está pensando para este año del 91 en Septiembre o en Octubre se va hacer ya todita las cinco provincias

ya se va a hacer.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ANICETO CUETO GARCIA.(extrabajador de la COMSUR, exdirigente de la FSTMB regional de Potosí).

Comunidad: OKURI. (nacido en Maragua)

Edad: 50 AÑOS.

CONVERSACION CON CLEMENTE BOHORQUEZ.

Por Clemente Bohorquez.

- CB. Bueno yo en primer lugar voy a dar mi opinión, o en cambio voy a darte los resultados como ha sido respecto de los Llli'kchiris el 82 o el 83. Había una habladuría cerca a la empresa, porque yo trabajé como sereno. Entonces durante la noche los campesinos alborotándose, caminaban por aquí por allá inclusive por grupos. Después de ahí yo mismo personalmente me he venido con permiso del trabajo a las doce de la noche. Entonces vi caminar con linterna, he ido al lugar pero no hay tal cosa. Entonces los campesinos habían visto dice que uno como el padre siempre camina con sotana, en esa forma dicen y otros dicen como con abrigo. Entonces entro a la casa de aquí cerca a unos dos kilómetros. Pero nadie, nadie ha comprobado hasta este momento no hay tal cosa que llamaban Llik'ichiri, no se sabe, nadie ha comprobado. Después decían que al IPTK los gringos habían llegado, que esos son los Llik'ichiris dijeron inclusive la gente ignorante. Todavía el campesinado es bien ignorante. Ahora más bien estos dos o tres o cinco años ya están despertando con las escuelas, con la organización de parte del IPTK. Ahora ya se están dándose cuenta ya no son tan ignorantes. Y así dijeron y entonces hemos hecho lo posible inclusive de ir al campo en la noche a encontrarlo al Llik'ichiri a ver como va ser. Pero no era tal cosa, sino ha debido ser algunos maleantes que estaban caminando. Porque decía que de Sucre habían salido algunos maleantes al lado de Uncía. Solamente eso hemos captado pero nadie ha comprobado.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: CLEMENTE BOHORQUEZ.

Edad: 56 AÑOS

Comunidad: OKURI.

TATACURAMANTA.

Por Alberto Layme Mamani (ALM).

- ALM. Aver, Tatacuramanta kintarisqayki a. Jina kasqa Tatacura burruta wachachisqa, chaymanta burru wachachispa, runita parecerikusqa chaypi, uña tatacurita. Chaymantatax burru wachachiytawantax, ashkha mikhusqa uj juntupi, uj juntutapuni mikhusqa chay runa. Chaymantaqa chay mikhuykuytawantax **wiñancha**, wiñancha, sinchitapuni mikhuxtinga escuelaero wawasta kachaykusqa, chaywan maqachisqa, escuelaero wawastaqa q'ala **wañuykuchisqa** chay uñaqa. Livonman (leonman) cargachisqa, llant'as apamusqa, tingresman cargasqa, nipuni tingrepis sujetasqachu. Chaymantaqa nasqa, wiñallanpunichari jovenqa, chaymanta ripusqa jaqay na ladoman, Parillaman, chaypi condenado tukuykushasqa nin runasta ashkha mikhuspa. Chaypi tinkuykusqanku condenadowan, puñunamman chayaykusqa a, condenadox puñunamman. Ujta tinkusqanku puraxmanta, atipaykusqa condenadota, yasta chaypitax runa salvakusqa.

Tukukun.

LLIK'ICHIRIMAN PIENSAKUSQANCHIS.

Por Alberto Layme Mamani.

- LU. Imaniwaxtax kay Llik'ichiris kay 83 chay watas runas ruwasqanmanta.
- ALM. Bueno iskay jovencitusta ñak'asqa jaqay Tomaykuri mayupi chay na, gringos. Ama consienteychischu kay Boliviapi chay gringosta, noqayku ma rikuy atiykuñachu kay campu lugarpi, ya listo chayqa chay palabray. Noqayku chay chinas (gringos) chamuxtin wañuchipuy munayku pacha khax. Gringos chay chamuxtin suwas apanku kay lugarniykumanta orosta kay tukuy ima apanku chay lugarman. Oro apanku a hermano.

Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ALBERTO LAYME MAMANI.

Comunidad: TAKANKACHI DE LA CENTRAL MARAGUA.

Edad: 21 ANOS.

CONVERSACION CON ARNALDO VELASCO.

Por Arnaldo Velasco.

- LU. Cómo era las celebraciones todo eso en Okurí.

- AVL. Las celebraciones antes era normalmente, ahora pero es mucha estafa. Es demasiado, a su criterio este padre cobra. Es por eso ya la gente campesina ya no alcanzan, ya no se casan. Porque, por falta de comestible, no tienen, de donde. Un matrimonio cuesta de civil cuesta 60 pesos. Ahora un matrimonio del padre son 40 pesos [bolivianos] y donde van a alcanzar la gente campesina. Entonces no ganan, por falta de eso las wawas no se bautizan. Tamien los matrimonios no hay por falta de recursos todo eso, lo cual es mucha estafa aquí en Okurí. Yo quisiera de que ellos una de las autoridades o sea el obispo de que vengan pues a poner o mandar un arancel según el arancel para que cobre el cura, pero aquí, bueno dice padrecito fíjese no tengo, el padre dice no te estoy vendiendo hijo nada esto no es casa comercial, y con eso lo tapa la boca. Y la gente campesina tiene que ir an cuando sea a robar. Ahora lo que yo quisiera de que este lo que estoy hablando que vaya pues a los oídos de los senores obispados que no den pues cabida a estos curas de que pidan hasta el extremo, de que especulan a la pobre gente campesina. Ahora nosotros hemos mandado oficios, no se donde tengo, oficios hemos mandado a Potosí, pidiendo otro párroco aquí, pero sin embargo lo han negado. Entonces este padre demasiado cobra y además amenaza con pegar, un padre donde ha visto pegar a una persona ajena. No el padre tiene que ser pues, el tiene que hacerse respetar y nosotros mismo tenemos que respetar a él, respetos guardan respetos. Eso es todo lo que yo digo.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ARNALDO VELASCO LORA. (Colaborador del sacerdote en las fiestas religiosas trabaja 27 años con todos los padres)

Comunidad: OKURI.

TATACURA DIABLOWAN MIANANTA KHUCHUCHIKUSQANMANTA.

Por Juan Jenuario Mendoza.

- JJM. Cura karqa nin a, chanta uj carpintero kasqa, carpinterori nisqa ari, suwax nin a carpintero tukuy imanta. Chantaqa uj chicota uywakusqa carpinteroqa a, chanta chay chicoqa diablo kasqa nin mana chiquituchu. Chanta Curaqa nisqa a, maestro ruapuway ari mueblesta Igleciapax, pero ma kay k'aspismantaqa montemantapuni apamuax. Noqapis chaymantapuni ruakamuni ma kaypiqa llullu k'aspisllata ruwanku, p'akirakapun mana valenchi nisqa. Entonces risunman a nisqa. Yasta risunman. Monteta khawamusqanku nin, montepiqa k'aspista rutusqanku sumaxta a rikusqanku, kaymanta ruwasax, kaymanta ruwasax nisqanku nin. Kutipusqanku, kutipuspaqa, bueno kunan hija noqa risax naman monteman. Kunan montepiri k'aspitaqa ruwasqanku nin a. Chay chiquituqa uh k'aspitaqa k'uturisqa nin a. Caramba hombre kay chiquitu sumax kallpaox che, nisqa nin a. Chiquituqa nasharqa nin, ruwasharqa nin chantaqa ch'isiapusqa nin. Maestroy nisqa. Jay. Mana allintachu moskhorikuni rerqosax mastrayta waturqamusax nisqa nin a. Rerqoy a nispa nisqa. Chantaqa Tatacuraqa, naxtaqa carpintero warminqa sumax nin ari, chanta warmitaqa antojakusqa nin Tatacuraqa chanta jinaqa conquistasaqa nin warmitaqa. Kachasunchis, chaypi parlasunchis nisqa. Jinapi parlasqanku nin, parlaspaqa, Tatacuraqa risqa a. Entonces takasqa nin chicoqa wasitaqa a. Fueertewan taqasqa nin. Chicosina jamuykuwan yaykuy kay colchón ukhuman nispa colchonman sat'iykusqa nin a curataqa. Entonces noqa kaypi puñukusax nisqa. Chanta q'ayatinga peones jap'iykuyku maestroy, kunan kay colchoninchis kan manachu chayta vendeykamuy niwan. Porque diabloqa yacharqaña nin colchonpi cashasqanta nataqa a Tatacurataqa. Entonces Tatacuraxtaqa hermanan kasqa a. Jinapeqa colchontaqa plazaman aparkuspaqa, colchón baraaaato kay noqa vendesani kay estaqayrayku nispa chicoqa khaparisqa nin a. Entonces chantaqa hermananman willamusqa chay carpintero warminqa a. Kayjinata chay chicoyki jamun colchonman Tata yaykurqa, kunan colchonta vendex rishasqa. Entonces chico noqa rantikusqayki. A pero chhika valen. Yastá chhikatapis pero pagasqayki. Pagay. Mana Pagaymanchu. Maestroycha phiñakuwanman. Chicoqa vendeykusqa nin a. Chantaqa ripullasqatax nin a; llank'aysimunay tian nispa. Diabloqa uj rato chayax nin a namanqa chay trabajananmanqa. Kunan trabajonpiri nisqa a. Maestroy. Jay. Colchoninchis manachu tiarqa? Chayta noqa vendeykuni kay chhikapi. Mayta chay chhika valenqa colchonri. Jinapi vendeykuni, kayqa a pero qolqepis. Ah chico che, chaytapis venderqamun, vivo chico y. Chaymantaqa ch'isillasqatax nin, ch'isixtin risqa ari. Maestroy as mana allin moskhorikunichu, puñurkusasqani mikhusaspa, risax mastrayta waturqamullasaxtax,

maestraychus mana allin kashan? nisqa nin. Riy ari nisqa. Yasta chicoqa correytawan chayarqollasqatax nin, chayaspaqa takallasqatax, fueertewan takallasqatax. Caja ukhuman yaykuy nisqa nin a carpintero warminqa. Jatun caja nisqa nin chayman yaykuykusqa nin a. Ñoqa kunan kaypi puñusax nispaqa. Chantaqa nisqa maestroy kachamuwan, maestraykita puñuysimuy nispa niwan nisqa a. Uj vela apagashan nin, ujri cajonnin ukhupi chaupipi cashan nin. K'ayantinqa kay cajata vendemuy niwan nispa apallasqatax a plazamanqa. Plazapiri willallasqatax chay hermananman. Hermananri nisqa ari. Qanqa vendemuy nisqaqa vendesallankipunichu? Ari vendeway tian peonesman imata pagasaxku, Tata mayk'axraxchus qowasaxku qolqetaqa ari nisqa nin; chanta nixtinqa, vendemuy a nisqa nin. Hermananman willamullasqatax nin, kayjina kajaman yaykuykurqa Tataqa, kunanqa orqorqamullantax chay chicoyku. Chanta nixtinqa risqa ari. Chanta rixtinqa chhikata mañaykusqa nin. Uhhh carupi venderkullasqatax nin. Hermananqa apapway a kay cajata wasiyan nispa nisqa, bueno nispa apasqa nin. Chanta maestronpaman chayaspaqa nisqa, maestroy cajanchis karqa manachu? Chayta noqaqa vendeykuni nisqa a. Mayk'api. Chhikapi. Uhhh ma valemachu chhikaqa ah hijo, ah carupi vendeykusqanki ari. Vendenanchis tian a pero imawan peonesta pagasun nisqa. Bueno kunan kay trabajota tukusanchisña, kay peoneswan tukuchanchixña. Payqa diablosta mink'aykukusqa nin ari, diablosta traguitullata qowasaxku nisqa nin a. Chantaqa diabloqa, diablo masisninta mink'asqa nin, pampa sach'asta urmarichisqa nin, assshkha k'aspis ruwaykusqa nin. Yoqallaqa serruchasqa nin a chay diablo masisninwan. Maestroy tukunchisña kunanqa jaku ripuna. Bueno noqaqa peoneswan chamusax ch'isiman naestroy qanqa ripusay nisqa a. Bueno nispa, mulaman montaykuspaqa janpusqa nin a maestroqa. Paytax, tutitataña chamusax noqaqa mana p'unchay chamusaxchu, animal estacha freganman tabla jatuchisqa a nisqa. Jinatatax diabloswanqa q'piriykuchimusqa nin tablastaqa, enterituta chayachimusqa nin a diabloqa. Chayachimuytawanri nisqa a, kayqa maestroy chayachimuni kunan kayqa k'aspinchisqa. Uhh vaya waway nisqa nin, wawaypuni sumaxta yanapasawan, manachus wawayqa ma ruwariymanchu karqa. Sumax catreta ruwapusqayki waway, sumaxtapuni. Kunanqa q'aya chisimanqa chayanoqata ruwasunchis. Vaya, bueno chanta chayanoqata ruwasqanku nin. Chanta warmiwan curaqa parlaykusqa sumaxta nin a. Chantaqa parlaykuspari, ma dejancho nin a diabloqa warmiwanqa achay ruwaxtaqa. Ma dejancho nin. Ma dejaspaqa nisqa ari. Kunanqa chayanoqata ruwasqanku nin. Maestroqa machaykusqa nin. Curapis machaykullasqatax nin. Chanta kunanqa chicoqa, kaypi puñusax nispaqa, puñukamuy jaqay ukhupi nisqanku nin, paíqa mana kaypi puñusax nisqa nin, entonces puñuchisqa nin. Chico mana dejasunmanchu baaandido lloqalla ari, antes ima diapis kallanqa nisqa. Kutimuspa mas bien antes, chico puñusqantawanqa kay ventanita kashan, chayman churaykamunki, noqatax chayllamantax churasunchis nisqa, vaya nisqa. Wasitaqa jusk'usqa nin, chaymanta yoqallaqa,

Padre, Padre nisqa nin, jay nimusqa nin. Ahora ponle pues nisqa nin, chanta sikinta churaykusqa nin a, chantaqa ujri meanantaqa churaykusqa nin a. Ujjta curataqa cuchillo filo afilesqawan khuchukasqa nin a curax mianantaqa (se sonríe). Fuera khuchuytawanqa nisqa a, aatatau pero señora que me estás haciendo. Chantaqa ripusqa nin mana mianayox curaqa a. Chantaqa maestrataqa nisqa a yoqallaqa, ay maestrax riwax cura watukamuwx caldituta munan ari, caldollaamanta wañun. Chay meananta t'inpuykuchisqa mana yaku kanankama t'inpuykuchisqa nin. T'inpuykuchispaqa kunan waturikamuy a nisqa. waturikamusqa nin curataqa. Padre imaynata puñukapunki? nisqa nin. Allillanta peero me estás haciendo un favor o, no sé qué cosa me ha hecho nisqa nin. Ma imatapis tata nisqa nin. Bueno kay caldituta tomaykuriwax nisqa. Vaya nispá tomaykusqa nin a, mianan caldollaantatax tomaykusqa nin (carcajea). Bien, bueno kunanqa, kay jinata ruwawanki, kunan siquiera much'aykullawaypis sonqoykita qoway ari nisqa nin. Bueno nispá qalluntaqa warmiqa qosqa nin ari. Claro ma mianan kanñachu imanwanña imananman karqa. Chantaqa khaniykusqa, k'uturparisqa nin a qalluntaqa curaqa. K'uturpaspaqa warmiqa chayapusqa nin wasinmanqa kay jinata tata k'uturpariwan nispá. waa curapis khospashasqa nin a nanaywanqa. Jinapi tukukun a.

Tukukun.

TATACURA WARMIX **WAWANMAN** NINRI CHURASQANMANTA.

Por Juan Jenuario Mendoza (JJM).

- JJM. Uj curaxtaqa sacristannin kasqa nin a, sacristaninpataxri warmin onqox kasqa nin a, hija confesakuwax ari nisqa nin. Vaya tatay nispa confesakusqa nin a. Chanta confesakuxtinri nisqa ari, hija kay estado kashanki familia suyashanki. Ari tatay nacha kanqaña nisqa. Pero chay wawaqa pero mana ninriyox nisqa nin. Imarayku tatay mana ninriyoxta ruwan chay sacristanqa nisqa. Chanta kunanri imayna kanman chonocha kanman fierocha kanman nisqa. Pero fácil a hija mana chayqa trabajochu churarqollasunman nisqa. Atikunmanchu tatay nisqa. Atikunman ari nisqa. Vaya, entonces sacristiaman pasaykuy nispa, sacristiapiqa churapusqa ninritaqa nin a. Chantaqa misa pasaxtinga nisqa nin a. Ah mala fe kanqa kasqanki ari mana ninriyoxta wawata ruwasqanki nisqa a. Pitax nin nisqa. Tata nin. Kunan Tata imanintax. Churan a ninrita. Aaaja cosatacha churan a tataqa. Chantaqa tataqa churaxtinga, nisqa sacristanqa, ahora si kunanma karingaqa nisqa nin. Mulanpax ninrinta khuchukasqa nin a. Chantaqa nisqa a curaqa. Sacristán pitax khuchuqan mulaypa ninrinta. Ma yachanichu tatay nisqa. Riy kay entero runata kay sectormanta waxyamuy confesachunku kantu nisqa nin. Jinatatax waxyachimusqa nin misa kanqa solemne nin, uyarimunkichis kasqa nin nisqa curataqa casusqanku. Fiesta kanqa nin. Ciertu nispa runasqa jamuykusqanku warmis, kharis wawas; kantuta confesionman apaykusqa nin misa pasaytaqa a. Iglesiata wisqa'ykuy confesaxkuna lloxsinqa mana confesaxqa chaypi quedakunqanku nisqa nin. Jinatatax sacristanqa wisq'asqa nin. Confesachisqa runataqa. Pitax mulaypax ninrinta khuchun. Mana yachanichu tatay nisqa nin. Siga watusqa runataqa nin warmis, kharista ima watusqa nin. Pitax khuchuqan mulayta. Mana yachanichu tatay. Pitax khuchuqan. Ni pi, mana yachanichu tatay. Kaaantu runaqa lloxsipusqa, tukukusqa nin a. Tukukuxtinri sacristanqa nisqa nin. Ma kanñachu tatay pipis nisqa. Bueno jamuy qanpis kunan confesanki nisqa. Pitax mulaypa ninrinta khuchuqan nisqa a. Pero ma uyarikunchu tatay ma imata ninki, ma uyarikunchu nisqa. Ayer lloxsimuy tatay noqa chay ukhuman yaykusax uyarikunqachus? nisqa a. Chantaqa tatay nisqa a. Jay. Qanqa ninrita churayta yachanki tatay churaykullay a mulamanqa nisqa a. Ari ma uyarikunchu nisqa nin (termina riéndose).

Tukukun.

SACRISTAN CURATA LLULLAKUSPA LLANK'ACHISQANMANQA.

Por Juan Jenuario Mendoza.

- JJM. Uj cura kallasqatax nin, sacristanwan puñukux nin a uj wasipi. Curaqa ma puñuy atisqachu nin a, chantaqa curaqa nisqa ari, sacristán. Tatay nisqa. Ima cuentollatapis cuentaway a nisqa a. Chantaqa mana yachanichu tatay nisqa a. Llullasllatapis cuentaway pero a nisqa a. A vaya tatay nisqa a. Tatay. Jay nisqa a. Uj kutima wisay nanawaxtin rirqani iglesia wasaman, chanta chaypi jaaatun nina laurasasqa azulta. Kunanqa chinpani, chinpani, kunanqa juch'usituman kutipun. Jatarinpuni watix lauratataallantax, ujtawan chinpallanitax, watix chinkaykapullantax. Fosforamantapis aswan juch'usituta lauraykun jallp'aman chinkaykapun. watix jatarimuni laurallantax. Jatunta lauraykusasqa tatay, ima kanman Tapado nin tatay, chaycha kanman ari nisqa a allaykamusunman. Ari allaykunachis nisqa. Ima nestakunman. Alcol cigarro chaycha nestakunman tatay nisqa. Bueno q'aya ch'isiman allasunchis nisqa, kunan rikuwasunman p'unchayqa nisqa. Vaya nispa allasqanku, allasqanku nin. Tatataqa sayk'uykuchisqa nin, runa sayayña nin, astawanña nin, llixllaspi q'episqanku nin jallp'ataqa. Chantaqa, pero sacristán mana kanchuqa nisqa nin. Ari tatay qantax niwarqanki cuentaway llullasllatapis nispa niwaxtiyki noqa cuentarqayki ari, llullakullarqani a tatay nisqa (se sonríe).

Tukukun.

SACRISTAN TATACURATA CH'ULLA CHAKIYOX **WALLPAWAN**
ENGAÑASQANMANTA.

Por Juan Jenuario Mendoza.

- JJM. Uj curaxpata kasqa nin a sacristannin, cocinaron kasqa nin a. Riy a kay uj Tatacurata invitesunchis nisqa a. Chantaqa bueno nispaqa invitesqanku curataqa nin a. Chanta wallpasta rantimuy hijo nisqa cocinero taqa nin a, negro kasqa cocineroqa nin, riy a wallpata rantimuy, gallosta rantinki nisqa. Pero galloqa tatay tullu. wallpasta entonces. Vaya nispa rantisqa nin. Kunanqa chayaykuchiy. Chanta chayachixtinga, uj noqapax, ujtax ujnin curapax, ujtax qanpax nisqa nin. Negroqa chayachisapaqa piernasninta khuchuraspa mikhukapusqa nin ch'ulla chaquisninta a. Kunan maytax chayanñachu? Ari tatay chayanña nisqa. Chantaqa jatun mankapi chayaykuchisqa nin a, ashkha yakupi, chantaqa orkhospaqa mesa pataman churaykusqa papasta nin, condimentosta ima churaykusqa nin. May chanta ujnin piernanri nisqa. Mankapicha quedakun tatay a nisqa. Pero mana piernasnin kanchuqa nisqa a. Chantaqa mankataqa qaywisan nin a. Ujnin curaqa suyasan nin mesapiqa a. Tatay cuchilluta afillaykusan caparpayax risasunki tatay, lo vamos a castrar niwan, afillaykusan afanta cuchilluta yakituwan jich'aykuspa, jich'aykuspa afillaykusan nisqa. Cierto? Cierto tatay ayqekuy tatay nisqa nin. Bueno nispa ayqekusqa curaqa nin a. Chantaqa tatay tatay jaqay curaqa, wallpasta apakapun nisqa nin. Paytax mantelninman wataykuspaqa k'uchuman churaykusqa nin. Riy a taripamuwax qowasunman ujllatapis nisqa nin a nisqa nin. Corresqa nin (gritando) siquiera uno pues padre, siquiera uno pues. Ya ve padre, siquiera unito le sacaré le está diciendo no ve padre? ninsqa nin. Chantaqa ripusqa, astawan ayqekusqa nin ujnin kuraqa a. Ayqekuxtinri, mana munanpunichu tatay. Jina kachun mikhuykamuchunpis a, waxta rantikuspa mikhusunchis. Chanta rantix rispaqa, manachu wallpas ch'ulla chakiyox sayanpuni llanthu k'uchuspi manachu? jinata mercadopi rikusqa nin a. Tatay. Jay. Jaqayqa wallpaqa jaqayjinata rantirqani nisqa. Chanta wallpataqa chhusta nisqa nin a. A pero tatay chhusta nispachu rantirqani a. Jina ch'ulla chakiyoxllata rantirqani a nisqa nin. Ja (se ríe) chaypi tukukun.

Tukukun.

VIEJA LLIK'ICHIRI RUNA ÑAK'ADORAMANTA.

Por Juan Jenuario Mendoza.

- JJM. Uj señora tiasqa nin, pobre nin a, t'axsakux, planchakux nin. Chicosninga kinsa kasqa a. Ay qankunaqa ripuychis vidaykichis mask'akamuychis. Manaña atiniñachu, kayjinata sayk'ukuniña noqaqa ma atiymanñachu mantenesuyta, jovensitusña kankichis nisqa nin, Ujqa sullk'ita kasqa nin. Bueno entonces qoqawi churaykapusqaikichis nispaqa churaykapusqa nin qoqawitaqa. Churaykuchikuspari risqanku nin, bueno entonces vidanchista mask'akamusunchis nispa. Kay ñanta risunchis, maypicha allin tiasunchis chaypi kasunchej nisqa nin. Chantaqa uj wayq'opiqa risqanku nin uj díaña, iskay díaña nin, kinsa díaña nin. Chanta risaspaqa uj wayq'opiqa uj negraqa mana wañuyta atisasqachu nin. Entonces kuraxqaxta nisqa nin. Ayy jovencitu jap'iriwankiman uj provechituta noqa nacichipuykiman. Ahhh chaytarax noqa ruwasaxri, uskhay rinay kashan nisqa nin. Chanta nispaqa pasapusqa kurax kaxqa. Bueno chaupi kaxta nisqa nin, ayy jovencitu jap'iriwankiman nacichipuykima provichituta qanpax kanqa nisqa. Nixtinga, ay kuraxniy atipasawayku, jap'iriykiman karqa señoray imarayku mana nisqa ari. Sullk'a kaxta nillasqatax, khepata jamushan nin sullk'a kaxqa ari. Ayy chiquitu ama jinachu kay uj provichituta nacichipusqayki qankunaqax servicial kanqa nisqa. Yasta señora nispa jap'iykusqa nin chicoqa. Yasta q'alitata nacichisqa negrituta nin ari, negrituqa q'alitalla kasqa nin, camisan orqokuspaqa churaykuspa walthaykusqa jatarichisqa sayarichisqa nin chiquitutaqa.

Payman aswan ñaupax corresqa nin a chiquituqa nacikujqa. Chaymantaqa uj wasiman chayakusqanku nin, wasipiqa, kay negrota pusaykachanki carajo qanchu thatachinki, qanchu oqochinki carajo nisqa tratasqa nin ari, puta carajearasqa nin ari. Noqataxcha mikhuchisax, noqax mikhunayta mikhukullanqa nispa nisqa nin chiquituqa a. Fuera jinamantaqa q'ayantin ripullasqankutax nin, uj wasiman chayakullasqankutax, chaypi phiñakusallantax nin, kay wax mikhuchina, wax oqochina, wax vistina nishan nin. Mana qantachu vistiy nisayki noqaqa pusakusallani, si wax ladoman ripusaxku nisqa nin. Chanta rillasqankupuni nin chaypiqa uj vieja bruja kasqa nin a. Vieja brujaqa, ay wawitasniy alojakuychix kaypi, kaypi cama kallanqa, tiallanqa tukuy imitapis, kallanqa mikhunitapis kasallan nisqa nin vieja brujaqa. Llik'ichiritax runa ñak'ador kasqa nin a, wawasnin

kinsallatax kasqa nin a. Chantaqa puñukuychis nisqa nin. Chantaqa uj wawasninmanqa q'omer ch'uluta churaykusqa nin a puñukunanqax, paykunamantax puka ch'ulusta churarasqa nin a. Chantaqa churaraxtinga tutaqa ñak'anan kasan nin a. Chanta negrituqa rixch'aytawan wawasinpax ch'ulusninta ch'uluykurachisqa nin compañerosninmanqa, paypis q'omer ch'uluyox nin a. Chanta uj kunamanri wawasninmanqa puka ch'ulutatax churaykusqa nin. Jatarispaqa a camasta cambiarakusqankuqa nispaqa wwasninta ñak'arasqa nin a [se rie] vieja brujaqa. Chantaqa q'ayantin sut'iytaqa, buenos días señoray, kunanqa ripullasaxkuña maipipis kanqacha mikhunitas, mikhullasaxku chayta nispaqa ripusqanku a. Ripuxtinga nisqa a. Wax imarayku ch'isi ñak'ararqaniqa kaykunastaqa, kunan imarayku jina kanman nispa wawasnin khawaykusqa nin. wawasnin kunkanman khorurasqas nin ari [se rie].

Bueno jap'iramusax chaykunastaqa nispa risqa nin custalas okhariykukuspa. Chantaqa apakusqa cajata nin, flautitanta aparykusqa nin a. Chantaqa taripasqa chicastaga nin. Vieja bruja jamushan kay sach'aman lloxsiraychix, lloxsipusunchix, noqapis lloxsimusax nisqa nin. Chaypi taripaspaqa, jaaa kunanma karinkichisqa a kantu ñak'arasqaykichix. kunan wawasniy ñak'achiwankichisman kasqa? nisqa nin. Aver ñak'away nispa nisqa nin vieja brujataqa chay negrituqa. Bueno nixtinga cajanta tocasqa a teqe, teqe, teqe, teqe, papax lurunpax uchux lurunqax kurax kaxpax nisqa nin a. Urmamuxtinga, wataykusqa nin custalamanqa. Yasta ujtawan tusullasqatax nin vieja brujaqa, papax lurunpax uchux lurunpax chaupi kaxpax ch'iqitin nisqa nin, yaykumullasqatax nin costalamanqa, wataykusqa nin. Fuera sullk'a kaxllaña nin. Ujtawan papax lurunpax uchux lurunpax nispaqa tususqa nin cajan tocarikuspa nin ch'iqitin, yasta sullk'a yaykullasqatax nin costalamanqa, kinsaña nin a. Chaymantaqa negroqa, kunanqa negropaxñatax costaltaqa wakiykuchikun nin, papax lurunpax uchux lurunpax negro burru uyapax nisqa nin a. Sikiy much'away vieja bruja carajo nisqa nin [se rie]. Chantaqa uj ladoman chaypi kaspas cambiakusqa nin a sach'apiqa. Siga sayk'unña nin a vieja brujaqa negro burru uyapax, negro burru uyapax nispa. Antes wicharisax, jap'is choqaykamusax nisqa nin. Chanta sach'amanta, ramasninta uraykarqamusqa nin a, wicharimuxtinñaqa, pampaman chayamusqa ni a. Chantaqa papax lurunpax uchux lurunpax vieja brujapax nisqa nin, ch'iqitin nisqa nin, costalaman yaykuykusqa nin, wataykusqa nin brujataqa [se rie]. Chantaqa vieja carajo kunanqa ñak'ariwankiman kasqa y, kunanqa maypitax qolqeyki kashan chayta qowasaxku chay pacha kacharisaxku sino ma kacharisaxkuchu nisqa nin a. Ay wawitasniy ma ñak'asqaykichixchu qolqey ashkha tian chayta qoykusqaykichix jakuchis nisqa nin a. Yasta nispa pusamusqanku nin a viejataqa. Bueno qolqenta qoykuchikusqa nin, viejata ñak'arpasqa nin a. Jinapi ripusqa nin ari [se rie]. Chaypi

negrituqa librakusqa ari, afina negro librasqa nin a. Chaypi tukukun a.
Tukukun.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: JUAN JENUARIO MENDOZA.

Lugar de nacimiento: PDXPO. LADO DE SUCRE. RADICADO EN OCURI.

LOS CUENTOS LE CONTO SU ABUELO CAMILO MENDOZA EN CHUQUISACA.

DE LA CASA DEL DEGOLLADOR EN VENTANANI.

Por Celestino Soliz (CS).

- CS. Casa como este hay pues ahí en Ventanani. Ahí paraba siempre dicen antes pues. Es una casa de peña puro ventanas, de ahí de la ventana miramos. Ahí dice que había antes pues, ahí dice que antes el Degollador colgaba dice a la gente, ahí en ese camino de herradura. Antes este camino de carro no había habido. Desde mi padre nomás se ha abierto el camino de los carros. Desde que yo existo nomás siempre los carros han aparecido. Este doctor Bohorquez había, ese ha armado el carro en la empresa. Desde ahí nomás se han abierto los caminos del camión. El camino del frente recién nomás se ha abierto. Por el río iba antes el camino del auto. De tambo en tambo caminaba pues antes la gente. En mula manejaba el postillón, los postillones servían, estos hombres de esta tierra. Ahí dice que había, ahí dice que paraba ese Degollador. Mi papá me contaba. Ahí en Ventanani colgado de los pies arriba hace gotear la grasa decían siempre pues. Eso me contaba mi papá. Ahí existe el Degollador decía pues. De eso me asusto siempre yo también. Entro a esa cueva, pero entro asustado, es pura ventana pues. Para colgar con el lazo también están bien pues. Como para colgar siempre es pues desde arriba. Aquisito nomás es, aquí atracito, en esta comunidad mismo pues.

Fin.

DE LA ESPOSA DEL ZAPATERO Y DEL CURA.

Por Celestino Soliz.

- CS. El Zapatero a su mujer a oír la misa le había mandado, haciéndole lavar, aseándola bien bonita le había enviado dice. De buena mujer se había interesado dice pues. Entonces andá a escuchar misa diciendo le había enviado dice pues el zapatero. Lavándose, aseándose había ido. Cuando había entrado a la iglesia el cura dice que no había dejado de mirarle a ella. Mirando a la mujer nomás ya dice. Mirando a la mujer, se había interesado dice pues el cura. Buena moza había sido dice pues la mujer del zapatero. Después dice que muy afanado había hecho la misa. Después de terminar afanado la misa había corrido dice, votando su sotana delante de la mujer dice que había aparecido. Ahí su amiga le había querido hacer dice. Ella no le había aceptado dice. Ahí le había preguntado si era casada o soltera y no le había aceptado. Yo creía que eras soltera le había dicho. No quisieras enamorar conmigo? Yo te puedo dar tres mulas de plata dice que le había dicho. Después llorando, llorando se había ido dice la mujer. Soy casada tengo mi marido dice que le había dicho. Entonces de ahí había llegado llorando; de qué lloras le había dicho su marido. Andá a escuchar misa diciendo ande los curas inmorales me envías le había dicho. Así me ha dicho diciendo se había avisado a su esposo. Tres mulas de plata te voy a dar por enamorar conmigo le había dicho. Ya aceptá le había dicho su esposo, aceptá. De nuevo le había enviado a escuchar misa pues. Aceptá pero pedile un plazo largo, tienes que pedir unos diez días de término, para eso aceptale y quedá. Pero no te va a hacer nada pues. Otra vez había ido a escuchar misa como la anterior vez. De igual manera vista a mí nomás ya está dice el cura. No está haciendo bien la misa vista a la mujer nomás está el cura dice. Ahí dice que otra vez le había propuesto el cura a la mujer enamorar con él. Estoy de acuerdo le había dicho pues, había aceptado dice ahí. Tienes que enviar las tres mulas de plata por donde está mi esposo para tal día le había dicho. Entonces voy a aparecer, te acepto le había dicho. De esa forma el cura sonso le había enviado las tres mulas de plata a la mujer dice que le ha depositado. Mientras el hombre había trabajado debajo del catre un pozo profundo pues carajo, lindo con cemento y resbaladizo. Después el esposo había simulado ir de viaje con sus animales con las alforjas llenas de no se qué cosas. Con el marido también dice que había

hablado el cura. Bien despedido dice que se había ido pues el marido. Ese mismo día la mujer había entregado las tres mulas de plata que le había dado el cura. Entonces ese día era el que tenían que hablar en la mañanita. Después de enviar el dinero la mujer había ido en la noche. En la casa había dejado dice quehaceres del hogar que tenía que entregar al día siguiente y al otro día. Voy a hacer un poco más, un poco más, estarte desvistiendo porque yo con mi marido dormimos pelados. Le había hecho desvestir bien pelado dice, en pelo le había dicho, en pelo se había desvestido el cura dice. Ya apurate pues, apurate pues dice que está diciendo el cura. Estito voy a terminar siempre, estito voy a terminar, toda la noche dice que le está diciendo, le está engañando. Para entonces con el hombre, con su esposo para qué horas ya habrá hablado pues. Mirando, mirando su hora dice que está haciendo. Ya estará para llegar pues. Ya está terminando dice ese su quehacer. Yasta carajo tun dice que ha dicho pues. Ayyy mi esposo debe ser luz p'aj dice que lo ha apagado. Mi marido, mi marido, ahí dentro de ese catre acultate, debajo del catre resbalate le había dicho. Cuando estaba resbalando debajo el catre al agua se había caído dice pues. Carajo yasta carajo la luz dice que se ha prendido y el cura no tenía de donde agarrarse. Profundo dice que había agujereado pues el pozo. Entonces ahí chapuceando, chapuceando dice que ha muerto pues el cura. No le ha hecho nada a la mujer, tres mulas de plata ya le ha ganado. Después una abuelita había habido dice, de ahí le había sacado al cura muerto dice. En pelo dice pues el cura muerto dentro del agua. Le habían vestido dice al cura con sus sotanas y sus pantalones. Entonces cuando ya está vestido cargándose al cura dice que había ido. La abuelita dice que se vendía hasta de noche dice pues. Ahí a la abuelita adormilando de sueño nomás ya dice que le habían encontrado pues. Hasta que esté adormilando a su cama le había cargado dice. Después de cargarlo a su cama con cuidadito había escapado dice. Después la abuelita se entraría pues a su cama después que el sueño le ha vencido. En su cama hombre dice pues. Que hombre se ha recostado en mi cama, uno nomás con el palo de tejer le había dado pum, pum al cura. Después dice que había aparecido el zapatero. Qué, qué te ha pasado señora dice que le había dicho pues. De esta manera este abusivo a mi cama se había recostado a ver. Quién es este abusivo a ver? A la cama de una vieja pueden nomás acaso recostarse? Cierto le había dicho? Cierto a ver mirá. Cuando había mirado, pero cura es pues mirá aquí está su sotana también, a un cura le has pegado. Cómo siempre has hecho sonar la madera, le has matado. Está

muerto le había dicho pues. Aijjj mamita cierto? Con vela han mirado, el cura dice que era pues. Ya carajo qué vamos a hacer, tenemos que comunicarle al pueblo pues, le has matado vos siempre. Por favor no le comuniqués pues. Si no quieres comunicar tienes que pagar tanto y yo voy a ir a enterrar. Después de eso, en la chichería había habido dice pelea. Dos cholos habían hecho pelear dice hombres, ahí hartos habían peleado también dice. Después de la pelea había llegado también dice cargado el cura el zapatero. Entonces ya se habían callado y ya se habían ido dice. Ahí a su puerta le había hecho parar dice al cura. Después que estaba parado detrás la puerta la chichera le había visto dice. Aquí había regresado diciendo uno le había dado dice con el palo con el que estaba levantado. La otra más había salido, entre las dos dice que le habían dado, ya está le habían doblado dice, el cura se había caído al suelo dice. Ahí otra vez el zapatero había aparecido. De qué hacen tanto alboroto, qué ha pasado había dicho dice nuevamente. De esta forma este hombre nos ha pegado, este abusivo había tenido cara para volver así habían dicho las chicheras. Dónde está diciendo le había visto. Al cura le habían pegado, al cura le habían matado. Cierto? Aquí está pues pero el cura con su sotana y todo. Wayyy habían gritado dice las chicheras cholos. Cierto nos hemos equivocado diciendo. Qué le han pegado de esta manera, de dos le han sonado les había dicho el zapatero. Entonces ahora qué le vamos a hacer a este cura muerto. Tenemos que comunicar al pueblo por la fuerza. Por favor no le comuniqués al pueblo te vamos a pagar, tres nomás estamos sabiendo. Te vamos a pagar toda nuestra plata, vos andá a enterrarnoslo diciendo se habían rogado. Entonces van a pagar. Sí vamos a pagar. Y dice que han pagado pues toda su platita pues las cholos. Para eso ya tenía harta plata. De la abuelita hartos también ya ha sacado. De la chichera hartos también ya ha sacado. Entonces yo voy a enterrar, sin noticia se va a perder. De esa manera cargándose había vuelto a irse. En otro lugar estudiantes ya también habían tomado dice en un cumpleaños. Entonces ahí los estudiantes ya también se habían peleado dice. Ahí después de la pelea se había acercado nuevamente dice. Le había hecho parar de nuevo dice. Le había hecho parar de nuevo. Otros en la casa se están volviendo locos dice, mientras que otros dice que se están escapando. De ahí, también habían salido, después de salir de adentro de la casa había visto dice al hombre parado. Después de salir, aquí está este carajo diciendo le habían pateado y pegado. Puré le habían vuelto a hacer dice los estudiantes. Su mano le habían sacado. Fuera ahí había aparecido de nuevo el

zapatero. Qué pasa habrá dicho también pues. Este carajo abusivo ha venido a pegarnos, volviendo dos veces diciendo se habían avisado. Un hombre mayor dice pues el zapatero. Entonces había dicho que porqué le han pegado así, quién sería este diciendo le miraría pues. El cura es pues pero había dicho de nuevo. Cierto? Cierto pues pero, este cura ha debido caminar de noche, a ese le han pegado, le han matado, está muerto, frío muerto. Tenemos que comunicar al pueblo, ahorita mismo hay que avisarle. No le comuniquen pues, nosotros como sea vamos a arreglar. Cómo vamos a arreglar, entonces de cómo quieres arreglar conmigo. Porque sino ahorita yo voy a avisar primero al corregidor, después al juez. Tenemos que avisarle porque es el cura de este pueblo. Entonces quieren que yo vaya a enterrarle, porque yo con toda la costumbre voy a ir a enterrar como hombre viejo que soy había dicho. Y está diciendo dice que han aceptado. Ya listo tanto paguen diciendo les había hecho pagar. Carajo la plata dice que han cancelado ese rato pues. Ha ganado a tres ya. Bueno entonces a nadie no van a hablar de esto que me están pagando porque ustedes lo han matado, yo sólo soy el enterrador. Porque para mí el enterrador podría haber culpa si ustedes me delatan. No, no, sin noticia va a pasar. Bueno cargado se había ido de nuevo, voy a ir enterrar diciendo. Cuando estaba llevando al panteón, ladrón de cerdo, cargado de un cerdo sebón había estado viniendo dice. Cuando se encuentra con este ladrón al ir al cementerio, el ladrón dice que se había escapado. Pesado sería pues el cerdo sebón, el ladrón le había soltado dice pues al cerdo sebón y se había escapado. Después de soltarlo lejos le había perseguido dice pues al ladrón del cerdo. Después de volver qué será diciendo había desamarrado dice. Al chanco dice que lo ha derramado, entonces después de derramarlo al mismo cura dice que le había metido al mismo gangocho. Cociéndolo con pita le había dejado. Mientras que al chanco poniéndolo a uno de sus hombros se había ido dice pues. Ya carajo el ladrón después de un rato había vuelto dice. Juu se había estado nuestro chanco, no se lo habían llevado, nos lo llevaremos diciendo se lo habían llevado. Mientras las mujeres están esperando con agua hervida en las ollas pues. Con los cuchillos en alto a la olla dice que le están por votar pues al cura para comerlo. Ya carajo lo han vaciado dice del gangocho, hombre dice que había sido pues carajo, cuando se acercan con los cuchillos se dan cuenta de que es un hombre y que no es un chanco. Qué hombre será matando (se sonríe) han traído. Pero nosotros chanco hemos traído, tal vez ese hombre que nos ha hecho espantar nos ha cambiado? Cómo será esto no?. Entonces a esa agua que estaba

hirviendo dice que al cura lo han echado, lo han vaciado dice. Después los ladrones ya será pues lo han ido a enterrar, qué le habrán hecho pues. Ya está los ladrones se han culpado pues. Mientras que el otro zapatero, ha ganado tanto dinero a ver. Tres mulas de plata lo ha ganado a ese cura, después lo ha ganado también de la abuela, más después lo ha ganado de la chichera, después de los estudiantes y finalmente de los ladrones de chancho, el chancho más se lo ha comido. Cómo a ver el cura, los santos se han compadecido del zapatero. Si hubiera hecho escuchar bien la misa y no le hubiera propuesto nada a la señora en nada no estaría muriendo el cura. En agua fría ha muerto y ha entrado al agua hirviendo. Eso es ahí se termina.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: Celestino Soliz.

Comunidad: TARAWAQE.

Edad: 94 ANOS.

APRENDIO EN LAS MINAS DE LIPEZ HUAYQ'O.

ACERCA DEL CURA.

Por Víctor Mamani (VM).

- VM. De esta manera era ese cuentito. Dos chiquitos habían, traviesos siempre somos los chiquitos no? Entonces dos chiquitos le habían esperado en su delante. Los chiquitos como dos huerfanitos dice que eran. Entonces ahí los dos chiquitos le habían esperado dice. Mientras el cura está viniendo dice. Como aquella abra dice que se estaba trastornándose dice. Y después que se ha trastornado por allá por donde está llegando ahí lo esperaremos. Yo voy a pedirme plata le había dicho. Dinero nos va a dar el cura, porque el cura tiene siempre dinero. De esa manera los chiquitos le habían esperado. Cuando el cura se estaba acercando, yo voy a hacerme el muerto dice que había dicho. Y sí, uno de ellos se había hecho el muerto. Aquí vas a llorar le había dicho. Cuando le ha dicho eso a llorar se había puesto pues el chiquito. Ayyy ahora que voy a hacer, este mi hermanito se ha muerto. Con qué le voy a enterrar ahora, padre así se ha muerto mi hermanito aquí le había dicho pues. Después que le ha dicho será cierto diciendo el cura se había bajado, le habrá hecho una misa qué será, de esa forma le había matado de verdad al chiquito. Ya está con esto le vas a enterrar, ropa todo se lo vas a comprar diciendo le había dejado incluso para el cajón. Después de eso el chiquito, después de muerto le había estirado de un lado para otro. Ya levántate nomás ya, ya tenemos plata, ya le hemos fumado le había dicho. Para eso muerto había estado el chiquito. entonces recién había llorado dice. Así me ha pasado diciendo a su papá se había ido a avisar. Por eso dice que no hay que ser curioso pues. Así era ese cuentito, cortito nomás es.

Fin.

DE LOS DEGOLLADORES DE VENTANANI.

Por Víctor Mamani.

- VM. Un compañero me contó a mí también, ahí en Ventanani degolladores dice que había dos, tres. De ahí de la punta bajaban dice los degolladores a las comunidades. Mozos nomás dice que eran, alójennos por favor somos de lejos, miren cómo hay lluvia también cuando dijeron dice que le habían alojado pues. A media noche por ahí el Degollador dice que se pone a rezar no sé qué. De esa forma dice que les ha hecho dormir a todos, en vano están diciendo me voy a levantar diciendo dice, en vano se están golpeando entre ellos. Como en sueños me estoy sintiendo que me está pinchando con algo, así como nos aplasta el alma no es cierto?, así igualito. Así dice que les ha hecho callar y el sueño dice que les ha vencido. De una sola vez nuestra grasa se lo saca dice, después de hacernos eso se duerme dice el Degollador. Después me he despertado dice el que se ha hecho degollar, para eso ya se había perdido dice el Degollador, su grasa ya les sacaría pues. Después que se ha despertado muy débil dice que se ha sentido y no sabía qué hacer. Dónde a ido ese cholo, ese cholo Degollador a debido ser, una lástima estoy no puedo ni pararme. Su esposa le había levantado y no podía levantarse, ya no tenía valor. Entonces Degollador era pues este. Como sabes, antes en los tiempos antiguos todavía no sabían de remedios como ahora. De esa forma se ha muerto dice el que se ha hecho degollar. Así una lástima solita se ha quedado su esposa. Así era ese cuentito, de esa forma me ha contado un abuelito, ahora ya es alma espíritu Uldarico Jat'i se llamaba.

Fin.

DE COMO SE HAN HECHO DEGOLLAR EN OKURI.

Por Víctor Mamani.

- VM. Ahora nomás le ha pasado a uno de Waylla K'uchu. Eliito se llamaba ese se había alojado a lo de un okureño. Y este okureño maquinita se había conseguido, nosotros de esta comunidad también no sabíamos que en Okurí existía Degollador. Sin embargo él ahí le había hecho dormir al viejito, viejito ya era dice pues. Después que ya se ha dormido este okureño le había pinchado dice pues, ahí se había sentido pues. De esa forma le había hecho dormir, y cuando estaba dormido su grasa lo había sacado. Ahora cómo me haces de esta manera siendo mi paisano mismo pues? me habías sacado mi grasa. Puuta mierda qué voy a ser degollador pues yo diciendo a pegar todavía dice que se ha puesto. De esa forma el viejito de noche mismo se había venido. De ahí a su casa se vendría, en su casa me han degollado, me han degollado, en Okurí había habido Degollador. Ahora oveja matámelo había dicho. A su mujer le había hecho trabajar como loco. Ahora ya no tengo ni valor, estoy temblando, parece que voy a morir había dicho. De eso una oveja negra dice que habían matado en la misma noche, tendría pues sus ovejitas. Ahí mismo su tela, su sangre sanito dice que se lo ha comido así de crudo, calientito dice pues. Al día siguiente igual dice que ha comido varias veces y se ha sanado ese Elioterio Mamani. Ese degollador se llama de su apodo, gallo le dicen.

Fin.

DE LA COMUNICACION DE JUAN RIVAS TUMIRI.

Por Juan Rivas.

- JRT. El Padre Gloria Niño Gehová ha ganado, por nosotros en la cruz se ha hecho crucificar. Por nosotros se ha hecho matar, ha ganado a esas contrapartes, españoles serían a esos ha ganado. Después que ha ganado nos ha puesto nombres. En eso el Padre Espíritu ha dicho, ahora quiénes van a caminar en esta tierra, por eso ha hecho a los pájaros, a las ovejas y a los hombres, de ahí hemos nacido los hombres.

- AM. Y eso quién te ha contado, tu siempre has visto?.

- JRT. Si somos del evangelio, ahí en el evangelio se conoce pues. El Evangelio había puesto nuestro dios para hacer entender a la gente.

- AM. Y la coca qué diciendo estás pijcheando.

- JRT. Qué diciendo, pues la Madre María Santísima ha puesto porque a nuestro dios querían matarlo, por eso ha puesto. A su hijo buscando andaba, y su hijo escapándose también andaba. Por eso la Madre María Santísima con San José buscando a su hijo andaban acullicando la coca, por eso acullicamos pues.

- AM. Desde esa vez es esta coca verde?

- JRT. Desde esa vez pues. A ver, comemos también es la coca, nace la gente esto también es, muere la gente esta coca también acullicamos.

- AM. Y porqué el gobierno dice que se pierda la coca.

- JRT. Nunca va a perderse.

- LU. Los curas cómo andaban antes.

- JRT. Los Tatacuras andaban con ojotas de tabla, con ojotas prendidas.

- LU. Que hacían pues.

- JRT. Iban pues a todos los santuarios, ahí donde nuestro dios ha hecho nacer las cosas, iban a Surumi, a Killakas a todos lados. Ahora eso también lo han quitado. Desde que lo han quitado ya no hay nada de eso. Nuestro dios ya no se acuerda de nosotros. Porque había que ir lejos a Surumi, a Killakas. Había que ir al Padre Mankiri. Había que ir a los santuarios, lindas lomas y pampas arrodillándose pidiendo a dios. Entonces esas veces bendición ponía nuestro dios, había mucho ganado y no había que sembrar tanto como ahora. Apenas poníamos un aguayo de semilla. Eso nos abastecía. Ahora no es así. Con burros y mulas había que andarse, eso nomás alcanzaba a la gente. Y ahora sólo de este lado

salen veinticinco camiones y sólo de este lado y qué será de otros lados. Y no había mucha gente, uno, dos o tres nomás había. Ahora es de siete para arriba.

- LU. Antes los curas dice que eran rateros eso es cierto?

- JRT. Lo curas no robaban, más bien iban a los santuarios a pie, no en carro (se refiere a los "curas" originarios).

- AM. Antes el cura para hacer casar él dice que se dormía con la hija mujer, eso era así o es mentira.

- JRT. Mentira sería porque su misión era ir a los santuarios para hacer casar a la gente gratis. Después ha aparecido el matrimonio por un centavito. Recién después han cobrado mucho. De eso le dicen ratero al cura. Claro es como si estaría robando pues. Su misión era para hacer casar de un centavito (tumina), para bautizar gratis a los niños. Después ha robado ya siempre pues. Del casamiento mucho lo ha cobrado, del óleo a los niños también ha cobrado. De eso le dicen ratero al cura. Después de eso incluso cuando yo iba a darme misa al Padre Bombori era veinticinco centavos o una tumina. Cuarenta y cinco, ochenta y cinco cobran de los que pasan fiesta, eso ya es robar siempre pues. De eso le dicen ladrón al cura.

- LU. Los curas como degolladores sacando la grasa dice que caminaban, es cierto eso?

- JRT. Estos degolladores bautizaban con la grasa de los hombres, lo ponían al pecho y al cerebro. Eso han comenzado los degolladores pues y no los curas, los degolladores han comenzado a sacar la grasa. De Challapata de ese lado han aparecido los degolladores pues. Por eso, esos de Avicaya, Jurmiri, Chualla, Huankani todos son degolladores pues. Esos de Oruro han comenzado a degollar pues. De ahí han aparecido los degolladores. Más después habían degolladores aquí atrás donde hay cuatro rejas, donde decimos que duermen los ladrones ahí. A su lado había también la cueva de los degolladores. Desde esa vez los hombres ya no caminaban. De eso han prohibido pues. Ha prohibido este cómo se llama? el dinero también había de él. Para eso yo estoy chico todavía. Ese dinero antiguo se ha perdido en la fiesta de Wañuma. En la mañana había monedas, de ahí ese Pando, Pando ha hecho aparecer los billetes para hacer perder el dinero antiguo de plata. De eso cantos también había pues. Billetes verdes han parecido, de cuero de cabra decían.

- LU. Y el degollador que hacía pues a la gente.

- JRT. Bueno voy a seguir contándote, Entonces cuando ese billete verde ha aparecido tenía incluso su canción. Para eso yo era un niño de seis a siete años. De eso había pues canción. (Canta) Acaso el billete verde es plata señor Pando?, los antiguos soles son plata Pando malvado. Desde esa vez ha circulado el billete verde y ha desaparecido nuestra plata. Después pedían que el banco de Potosí puedan hacer funcionar de nuevo. Nos ha engañado ese Pando, desde que ha entrado estamos engañados con ese papel que no sirve. Ya no hay nuestra plata, ya no hay moneda de plata boliviana, el papel hacen los extranjeros. Y de eso también de los que hacen estos gobiernos paga, de las firmas de todo están pagando por este papel moneda que no sirve.

- LU. De estos degolladores contame pues.

- JRT. Entonces después esos degolladores han aparecido por el lado de Challapata primero. De ahí han aparecido y en esa cueva donde te estoy diciendo ahí se ha puesto a vivir. Ya no había caso ni para caminar. Ahí había muerto un chancaquero a manos del degollador cuando estaba pasando a vender su chancaca. De ahí, lo sacaría pues su sangre. Después que ha muerto ese chancaquero han aparecido los ladrones. Después a los degolladores ha hecho desaparecer, que presidente es? Ese a los degolladores y a los ladrones ha hecho perder pues. Sino hubiera hecho perder ese, ya no había caso para caminar pues. Había en infiernillos, ahí donde ha muerto el Degollador, ahí donde dormían los ladrones, ahí abajo donde la piedra con montera. De ahí en la apacheta, en Llucchu, en Ríos Largos, en Apachetas Moradas para no caminar era pues.

- LU. Como eran los degolladores, cómo se vestían?

- JRT. Los degolladores con coquita te hablan, alguito te van a dar, de ahí nomás con un automático como esto (muestra un botón), como esto te va a pegar a tu cuerpo.

- AM. Como este botón.

- JRT. De eso una botellita nomás con una tapa de goma. Así te va a pegar a tu cuerpo y te va a seguir haciendo hablar con coquita. De esa forma te vas a dormir. Tu grasa lo va a chupar a esa su botellita. Ahora son delgaditos como para chupar los dulces como eso, como la botella del tintero idéntico era pues.

- LU. Donde es su casa de estos degolladores.

- JRT. En los lugares silenciosos ahí vivían pues.

- LU. Y cómo hay que curarse cuando el Degollador nos saca la grasa.

- JRT. Esas veces todavía no se sabía, recién después se ha sabido. Estos mismos extranjeros inventarían pues. Si se han hecho degollar oveja comían pues, oveja negra, su sangre tomaban. Después de matarlo toda su sangre tomaban. Y después de partirle el pecho en la panza tiene esa tela que decimos nosotros? Eso se lo comían, con eso recuperan pues.
- AM. Y con cuántos años matan a las ovejitas. Con cuántos años es más alimento.
- JRT. Con dos años pues.
- AM. Aaa, eso es.
- LU. Y si no hay oveja.
- JRT. Así secándose se mueren pues.
- LU. Antiguamente qué hacían las monjas.
- JRT. Antes las monjas junto a los curas andaban pues. Una vez flojeándose el cura desde encima de una piedra nomás dice que había estado haciendo la misa, aquí en Khanachiri ahí arribita está por el camino de los sacerdotes. Después de sacarse la boina había estado misando dice, se ha convertido en piedra pues. Desde esa vez ahí donde surumi existen ovejas, de ahí de surumi ahí a su ladito. Ahí en warkha de la Mamita (Surumi) tenía dice su huerta. Ahí a su lado los claveles así grandes dice que está floreciendo. Voy a ir digo pero no puedo pues. Para ese tiempo caía la nieve, nevaba, una pena íbamos. Había que cargarse, al burro había que cargarse, si había mula a la mula había que cargarse a los que íbamos a Surumi. Ahora qué habrá pasado, se habrán amansado qué será ya no hay nada. Entonces por ahí por donde la huerta de la Mamita por ahí dice. Una jovencita había ido a pastear ovejas, a la huerta dice que le había hecho llenar, dice que el perro también se está durmiendo, piedras blancas, piedras negras toda esa ladera había sido. Ahí jovencita floja diciendo a piedra le había convertido pues la Mamita Surumi. Desde esa vez siempre ese lugar se llama jovencita floja. Las ovejas existen blancas nomás, ovejas negras también, los perros también durmiendo mismo, piedras son pues. Así era antes, ahora ya no hay nada. A nuestro dios parece que hemos amansado.
- LU. Y por aquí por Okurí hay casas de los degolladores?.
- JRT. Qué pues, no hay pues aquí, en los cantos lejos será pues. En los desiertos hace pues eso.
- AM. Esta pregunta te está haciendo alguien que va a hacer un estudio. Para un estudio estamos hablando esto no es para en vano.
- JRT. Quien estaba con Dios sin novedad andaba pues. A quien no estaba con Dios

Le pasaba cualquier cosa, Dios le castigaba. De ahí yo tengo mis dioses, mis señores, adentro también en mi casa tengo mis señores.

- LU. Qué señor tienes.

- JRT. Tengo completo, tengo Justo Juez, San Antonio, Tata Navidad, Tata Año Nuevo, Mama Abra, todos esos tengo. Tengo padre Jesús, Padre Espíritu, Padre Jesucristo, Tata Gloria Niño Jehová nomás me falta para estar completo.

- AM. Con cuántos años estás ahora vos.

- JRT. Ochenta y tantos soy, año 1907 nacido soy.

- JRT. Pinkillu, Tarqa eso era como hoy día va a estar llorando (6 de Enero). Ahora todo es charango nomás ya. A ese charango prohibieron pues. No querían que manejen ese charango. Ahora todo es charango nomás ya. Ya no hay esos instrumentos que ha puesto Dios como el pinkillo, la Tarqa. Los renovantes de la fiesta eran chunchitos, con flautitas. Los chunchitos iban vestidos de ropa blanca. Cantando coplas cada abra pasaban.

- LU. Y los degolladores qué hacían con la sangre y la grasa.

- JRT. Cómo pues pero con eso somos bautizados pues. Eso los curas también compran, porque los curas compran producen pues los degolladores.

- AM. Yo quisiera ponerte un cuento, tú eres un hombre viejo, gran hombre no?. Yo he escuchado el cuento de esta manera. Entonces, de esa manera a mí me avisaba mi abuelito, el cura criaba a los degolladores, el cura criaba. Porqué tenía el dedo meñique cortado no?. Cura perdido dice que eran los degolladores y?.

- JRT. Atrás ya es pues eso.

- AM. Sí pero ya sabes eso...

- JRT. Atrás ya siempre es pues eso.

- AM. Yo sé, pero no sé de qué tiempo será te voy a contar. A ver de atrás te voy a contar. Para eso entonces ustedes ya serían hombres mayores pues.

- JRT. Como aquel chico estaríamos pues para eso nosotros.

- AM. Cuando habían esos degolladores ya existías pues vos también. Para el tiempo del ladrón de las vacas también ya habías vos, para ese tiempo ya estás joven pues. Al ladrón de vacas le dijeron degollador antes no es cierto?

- JRT. En todos lados matando gente andaba pues, en las apachetas.

- AM. Chupando la sangre.

- LU. Cura era ese?

- AM. Noo, como nosotros hombre católico pues.

- LU. En cada comunidad había casa de degolladores?
- AM. Sí pues.
- LU. Y, don Alejandro los curas católicos criaban a los degolladores?
- AM. Ese había criado pues.
- LU. Cómo pues a ver contame.
- JRT. Eso ya sería pues atraas.
- AM. Ah, ahora tú le conocías a esa señora que le decían doña Guadalupe, Tipapi le decían, una piedra plana le habían puesto a un palo partido no ves? Entonces desde ahí estos Tatacuras habían criado a los degolladores para que compren la grasa de los hombres. Ahora eso ya ha disminuido ya no...
- JRT. Pero eso ha sido después, los extranjeros se morían pues por esa grasa. Eso ha sido antes, como ahora esta coca, de la cocaína los extranjeros está queriendo así mismo pues cuando ya ha tenido valor los curas también ladrón nomás ya era pues.
- LU. Entonces los curas en la iglesia criaban a los degolladores? qué hacían pues?.
- AM. No, no no habían criado en la iglesia, ellos habían ordenado, así como la COMSUR en la mina ordena a un hombre diciendo andá a catear aquél agujero. Entonces igualito como la COMSUR ordena igual habían ordenado estos curas. A todas las provincias, a toda Bolivia había enviado. Para ganarse por la fuerza habían ido pues los degolladores. Ahí pues habían armado pues un clavo en los lugares silenciosos. Con pan, con pastillas había llevado a los niños.
- JRT. Con todo dice que engañaban dice pues estos degolladores. Y en la noche también con el vestido de las almas. Agarraba dice, ahí degollaría pues. Y de día como cualquier hombre pues está andando y con coquita dice que venía pues. Ya después pasaría pues como ahora los extranjeros está obligando de la cocaína. Ahora mismo de la cocaína dice que llegan de noche en helicóptero, hacen hacer y para el amanecer se van volando.
- AM. Igualito pues ha parecido el Degollador antes.
- JRT. Igual siempre hacen pues los extranjeros.
- AM. Ahora ya no son los mismos degolladores, de la cocaína han aparecido también los degolladores. Igual que antes está nuestro cuento y? Antes el Degollador era de nuestra sangre, ahora de dónde yo te estaba preguntando por qué a esta María Santísima verde estás acullicando? Entonces de eso es como si hubiera aparecido otro degollador. Ahorita por qué en el pueblo a la gente están

haciendo llorar a la gente ellos. Pero del lado de los pobres estamos dicen, los sinvergüenzas hacen pegar peor que los degolladores parece ahora. El Degollador de una sóla vez mataba y? Ahora en la calle...

- JRT. Cuando ha degollado todos han muerto pues, en largo rato todavía mueren. A mí también en la parada de Tipuani, en un rascacielo mi hijo varón trabajaba. A mi hijo varón me he ido a preguntar, en un lugar silencio era su casa, cuando ya era tarde he ido a preguntar. Qué se llama. Teófanos Rivas. Cuando he llegado me ha hecho frío pelado era el lugar. De ahí en café me daría yo no sé pues. Me ha dado una cama me ha invitado, cuando me había dormido me había sacado pues mi grasa, casi me he muerto. De ahí me he ido a La Paz. Bueno como una pelota desinflada he llegado pues a La Paz.

- AM. De qué comunidad eras diciendo no te ha preguntado?

- JRT. No me ha preguntado.

- AM. Y ahora como siendo de dónde está hablando, como de Canchas Blancas o de Okurí estás hablando.

- JRT. Esa vez?. De aquí es lejos pues a La Paz. Ahí por la parada de Tipuani, no hay nada es pelado. Ahí me ha debido hacer. Al día siguiente me he ido. Casi muerto he llegado a La Paz. De ahí a lo del Doctor Guido Párraga mi hija menor trabajaba. Ahí cuando he llegado el doctor me ha preguntado, qué te pasa pues. "Doctor he ido a tal punto, en ahí me he dormido, ahora he aparecido como esto. Como globo estoy pues yo. El doctor era abogado, en el Palacio Legislativo trabajaba. Y mi hija trabajaba ahí de sirvienta. Ahí ha dicho el doctor, "lleva a tal parte hay una señora que sabe, seguramente le han llik'ichado" diciendo me ha hecho llevar. A lo de esa señora he llegado una lástima, mis ojos también ya se están juntando, carajo flema nomás ya estoy. Entonces esa señora me ha preguntado todo. De cómo has aparecido así. Y yo le he contado que he ido al rascacielo donde trabajaba mi hijo y que ahí me han invitado a dormir con un café. Ahí hace demasiado frío.

- AM. Y ese hombre había sido degollador?

- JRT. De esos lados todos son degolladores pues. Después ya pues estos de Wankani, Avikaya, Urmiri, Chualla habían aparecido como degolladores. Primero ahí había andado pues el Degollador. Después que eso (la sangre) ha valido los curas también se han vuelto rateros degolladores nomás ya pues.

- AM. Ahora yo don Juan Rivas de lo que me has contado, yo soy tu menor y? Desde que soy niño yo he escuchado los cuentos de los abuelos. Porqué el Tatacura lo

ha enviado a los degolladores dicen y?. Entonces los curas perdidos están andando diciendo un año casi han prohibido. Como ahora y ayer nomás era de los curas perdidos...

- JRT. Degollador, degollador nomás ya pues vestido de cura.

- AM. Entonces ahí su dedo le habían contado dice los campesinos, algunos campesinos curiosos son pues, no son iguales, algunos campesinos son vivos. Le cuentan el dedo y porqué falta el dedo meñique, carajo falso es este cura, Degollador carajo. No nos confiaremos a este hombre...

- JRT. De esa forma los han hecho desaparecer pues.

- AM . Entonces de esa forma al Tatacura le habían dicho porqué nos ha enviado a los degolladores. Entonces había habido un,... nosotros sabemos nomás siempre y, a los abuelitos nos preguntamos y ?. A cada abuelito preguntamos cuando los niños somos curiosos, y si no somos curiosos no sabemos, inútilmente estamos. Entonces siendo curioso pregunta nomás pues el niño. Entonces ahora cuando yo he ido a pastar las ovejas ahí he escuchado que el Degollador está andando en esta punta. Entonces cómo es este degollador nos hemos preguntado, su dedo menor está cortado, no son completos sus dedos, no son los cinco. Entonces sino son los cinco qué quiere decir eso dijimos.

- JRT. Así siempre es pues.

- AM. Entonces de todo sabemos hablar en esta vida y?. Hasta de lo que ha caminado el Degollador, de lo que nos acordamos hablamos. Entonces cuánto importante es entre nosotros y contigo abuelito avisarnos, con este tu hijo menor, con tu nieto. De eso el Degollador, bueno un padre al campo a hacer misa vino también, le había faltado su dedo menor, carajo capaz es de extraernos la grasa este cura dijeron también en el campo. Parece que no es degollador yo le he contado su dedo dijo otro hombre. Está cabal nomás su dedo? dijeron pues. Sí cabal había sido. Y después de la monja cómo era su vida hablando de la monja. Entonces en Chuquisaca la monja dice que era respetada y?

- JRT. Uhh para las monjas hacían llevar los patrones regalos papa, ovejas. Entonces esa vez todo había pues. Han llevado, yo también he mirado a los que han llevado. Eso también ahora se ha perdido ya no llevan nada a las monjas.

- AM. Entonces el cura qué diciendo se había entrado a lo de la monja.

- JRT. Eso ya no sé pues.

- AM. Yo sé desde que soy niño. El cura había deschapado la llave. La monja encerrada dice que dormía antes. Cuando había monjas los alimentos producían

dice no?. La monja nos los rezaba para todos los que vivimos en Bolivia decían. Entonces de eso miles de bendiciones ponía dice. Así rezaba dice la monja. Después a la monja había hecho parir el mismo cura. Y siendo su favor de él, de eso el tiempo se ha falseado y de eso a los degolladores también se ha controlado. Así me ha contado a mí mi abuelo. Pero desde que soy hombre yo también he visto. Tú le conoces al administrador Barrancos aquí en el tambo de las mulas, aquí en el pueblo de Okurí. Cómo era su nombre?.

- JRT. Gregorio.

- AM. Él administraba y? Esa vez de los degolladores.

- JRT. Ese Gregorio era el jefe del tambo pues en Khara Khara.

- AM. Ese Sotomayor era otro.

- JRT. Ese ha sido recién nomás.

- AM. De ese contanos también pues.

- JRT. Ese era jefe de Tambo. Aquí vivía el corregidor. De ese no sé si era degollador o no.

- AM. Después de ese, ya le has conocido de este pueblo de Okurí.

- JRT. Apolinar Días era.

- AM. Ladrón de vacas.

- JRT. El ladrón de vacas anteayer nomás es pues.

- AM. Yaa ve.

- JRT. Antes era Apolinar Diaz, también era el Barrancos, también el Salinas eran los hombres de antes.

- AM. Ahora eso queremos preguntarte como hombres que vamos a aprender tus palabras. Ahorita la viscacha también tiene orejas no ve?. Como viscacha estamos pues. El es de otro lado no nos conoce.

- JRT. Ahora también de cómo está este presidente, mano partida le dicen pero viejo viscacha es.

- AM. Ja, ja, ja, eso es cara. Ahora a quién le podemos hacer parecer.

- JRT. A quién vamos a hacer parecer, ya no le ponemos atención, pasado está, yasta terminado el tiempo.

- JRT. Ahí nomás ya ustedes tienen que rectificar pues.

- AM. Bueno desde el degollador, degollador era el primer hombre?.

- JRT. Qué serían pues, pero era así.

- AM. Después de los degolladores maleantes en todas las abras y apachetas.

- JRT. Averiguando van a saber pues donde era el lugar de donde nacían los

degolladores. A los que hablan nomás yo también he escuchado, no he visto.

- LU. De los rateros quiénes vinieron.

- AM. Ahora de los ladrones a ver. Ustedes en los viajes del trago andaban.

- JRT. Así para no andar era, después no sé qué presidente ha hecho perder a los degolladores y a los rateros, no hay ahora.

- LU. Quién viene después de los ladrones.

- AM. Después de los ladrones grave también es el asunto. Después que se perdieron los degolladores aparecieron los rateros y?.

- JRT. Sí pues después eran los ladrones.

- AM. A ver primero apareció el Degollador, en segundo lugar apareció el ladrón. A ver, porque tú también has debido ir todavía al valle, te has debido cuidar todavía de los ladrones.

- JRT. Del todo peligro era pues, había que ir entre cuatro o cinco. A uno sólo o a dos lo mataban nomás siempre pues. Aquí en la cuesta y en el abra Chataquilla, por ahí por el río de Aretu peligro era pues. De ahí era peligro el abra de Punilla, después Saphiri Tambo, Lampha Suyu, puhhh ladrón nomás siempre era pues.

- AM. Ahora pero más preguntas te pongo, o quieres una cervecita. Ch'allándonos siempre podemos hablar y? Con coquita también, para un descanso siempre es este diálogo.

- JRT. Y porqué se está comenzando estos diálogos.

- AM. Este diálogo tiene que comenzar porque en esta tierra estamos los que hablamos de nuestra vida. Desde que hemos nacido hasta ahora cómo estamos viviendo y cambiando.

- JRT. Esta tierra reformado y todo Juan Iván es...

- AM. Adan y Eva...

- JRT. Juan Ivan carajo no Adán y Eva. A Adán y Eva ellos nomás ya lo han modificado. Desde esa vez estas tierras se ha trabajado. Las tierras han reformado los patrones han entrado uhhhh, pero con los patrones era bueno.

- AM. Ahora nosotros otra pregunta te hacemos. Entonces después aquí ese degollador ha aparecido, en su detrás los maleantes han aparecido. Y los ladrones con qué nos matan, carajo. El corregidor con el corazón de los hombres, con la costilla pequeña cruz se había hecho, cuando diez hombres habían ido a San Bartolomé, cuando entraban a Potosí también, eso contanos pues.

- JRT. No sé de eso.

- AM. Después yo te hago otra pregunta abuelito, yo soy tu hijo, tu nieto. Voy a seguir preguntándote. A mí uno de mis abuelitos me ha contado también. Del degollador y del ratero ya hemos hablado y? Y de vos tu valle hacia dónde era (se refiere a la propiedad comunal por pisos ecológicos).
- JRT. Nuestro valle era por el lado de Wañuma.
- AM. En el lado de Wañuma había ladrón?.
- JRT. En todos lados había pues, ahora ya se han perdido.
- AM. A mí papá había querido matar en Wañuma...
- JRT. En el abra de Wañuma pues...
- AM. Eso era para los lados de Chukisaka, para los de Macha era...
- JRT. El Abra amarillo pues, eso era mentado de los ladrones pues. Ahí por los ríos de Chitaqa, por Islas, por Thapana. Por Potosí, por todo lado había pues. En Mondragón, en Yoqalla, ahí en Abra Roja por donde la capillita, después por Potosí por el río llamado de tripas, de ahí en Porta K'u'llku, desde ahí para allá ladrón nomás siempre era.
- AM. Y después de matar su ropa nomás quitaba o sacaba su sangre.
- JRT. Qué haría pues de dónde hemos visto nosotros.
- LU. Qué hacía según tu abuelo.
- AM. Según mi abuelito...
- JRT. Lo único, había que andar entre cuatro, cinco pues.
- AM. Estos ladrones antes después de quitar su ropita, su ropa decían nomás, para eso con maquinarias también habían sido los ladrones como los degolladores también. Entonces del degollador había como un relojsito que sonaba dando vueltas para hacernos dormir...
- JRT. Qué será yo no sé nada.
- AM. Yo me lo he agarrado pues es una maquinita aparatito...
- JRT. Haciendo bulla había que pasar pues por esos lugares.
- AM. No has visto su maquinita.
- JRT. Primero iba el animal, la carga también se perdía nomás, había que ir a la punta un hombre, después había que largar tres, cuatro animales. Entre cuatro, cinco había que ir pues.
- AM. Y para no hacerse degollar y para que no haya ladrón.
- JRT. Haciendo bulla había que pasar pues.
- AM. Eeso es, juuta carajo.
- LU. El ladrón también tenía esa maquinita?.

- AM. Uhh tenía también su maquinita pues.
- LU. Qué sacaba con esa su máquina.
- AM. Bueno él afilaba su cuchillo, y con su cuchillo afilado había sacado él...
- JRT. Algunos con su pistolita, con su revólver tan, tan había que pasar por ese lugar o con hondas con piedras levantadas.
- AM. Entonces estos hombres qué hicieron, los degolladores se han perdido, los ladrones ya también aparecieron. Y en su detrás la Reforma Agraria carajo yaasta los latifundios todo ha desaparecido. Entonces ese ladrón qué había hecho, bueno sangre también había sacado. Y el Degollador su sangre había hecho gotear. Clavando como en esta casa. Como ahora está canasta está colgado en la casa de este abuelito, igualito de cabeza abajo de por sí la grasa dice que se salía pues. Y el ladrón no perdía dice la sangre, lo agarraba dice ese ratito. Aparato dice que tenía el ratero.
- JRT. Eso los médicos nomás ya hacen eso para poner esa sangre a la gente.
- AM. Y los doctores también hacían.
- JRT. Esos ya han reformado por aprovechar la sangre. Porque la sangre de la gente vale mucho cada litro cuarentaycinco decían. "Eso estudio de los médicos nomasia es pues".

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: JUAN RIVAS TUMIRI JRT.

ALEJANDRO MOLLE AM

Comunidad: Ukuri.(nacido en Alalay Pata)

Edad: 83 Años.

DIALOGO CON ADELA RIVAS.

Por Adela Rivas.

- AM. Ya no sabes del tiempo de los ladrones?.
- AR. Del tiempo de los ladrones sé. Sabíamos ir de noche, cuando mi hermano mayor se trabajaba en Llallagua. Por Infiernillos era pues el camino.
- AM. Por dónde es pues eso de Infiernillos.
- AR. Ahora está el camino arreglado, nuevo camino abierto, para ir a Llallagua por ese lado al frente era. Por ese camino que va y que ha recorrido lejos ahí había pues ladrón.
- LU. Qué hacía el ladrón a la gente.
- AR. Su plata le sacaba pues, lo mataba.
- AM. Pero yo abuelitay he escuchado que su sangre agarraba.
- AR. Podría ser.
- AM. Después que se ha perdido el degollador el ladrón ya también había aparecido dice no? esa pregunta te hacemos nosotros. Cierto será eso o comentario nomás será estamos diciendo.
- AR. No, no eso no sé.
- AM. Para qué siempre mata a la gente estamos diciendo nosotros.
- AR. Para el Degollador su grasa sacaría pues pero. Hasta ahora también dicen siempre que hay pues.
- AM. Eso es fácil nomás ya para pescar.
- AR. Mi compadre de esa manera ha muerto ahí en Khalqa degollado. Degolladores siempre son dice de los Challapateños sus mujeres.
- AM. Ah eso es.
- AR. Después recién nomás ya casa como pueblo de los degolladores han hecho por donde se entra a Anthura? Pueblito es, en esa su abra.
- AM. Yo lo que he escuchado voy a decirte abuelita. Con qué vivían los curas.
- AR. Eso dice que era para los Santos Oleos dicen pues.
- AM. Y para eso los curas mismo enviaron a los degolladores.
- AR. Podría ser.
- AM. Entonces con qué nos bautizamos nosotros.
- AR. Para esos Santos Oleos es decía mi mamá también pues.
- AM. Y eso cuesta mucho.

- AR. Puede ser, puede ser.
- AM. Caro cuesta.
- AR. Poquitito nomás pone, entonces con eso nomás nos hacen (bautizan) pues.
- AM. Y entonces cuánto nos saca grasa el cura. Y con qué somos bautizados nosotros.
- AR. Con esos Santos Oleos y con sal más pues.
- AM. Con la grasa de la gente mismo, para eso los degolladores eran enviados a todos los lugares de Bolivia. Nosotros queremos saber de dónde nacen los degolladores, quién conoce de dónde nacen los degolladores.
- AR. No, no conozco.
- AM. Y la casa del Degollador conoces.
- AR. No siempre.
- AM. Yo sé por ahí por Cuatro Rejas por ese ladito dice que es su casa.
- AR. Podría ser, pero ya no camino pues porque soy vieja.
- AM. En el Abra de Abitu, por ese lado por el río seco hay una cueva y ? En esa cueva quién hacía brillar la grasa.
- AR. Antes no sé eso.
- AM. El degollador también había hecho brillar pues la grasa. Qué diciendo llevó a la gente y a los niños dicen no ves?. Entonces ahí con pancito con pastillas dice que inquietaba a los niños.
- LU. Quién ha enviado a los ladrones.
- AR. De por sí por flojos pues.
- AM. No, no, no, no es por flojo sino es el mismo Tatacura.
- LU. Si los curas han enviado a los degolladores, para quién trabajaban los ladrones.
- AM. Para el cura mismo trabajaban los ladrones y para el Prefecto más.
- LU. Y para el Prefecto.
- AM. Porqué era nombrado los prefectos en todos los departamentos, Santa Cruz, Potosí, Tarija, La Paz, Pando y Beni en los nueve departamentos. Entonces no hay justicia. "Carajo que se mata nomás pues campesino" sangre traigan carajo esa sangre.
- LU. De los campesinos.
- AM. De los campesinos pues carajo, así, como matas a la gente, eso cabalito traé. Entonces la sangre se lo lleva pues.
- LU. A lo del cura y para el prefecto.

- AM. Para eso ya está perdido pues el degollador.
- LU. Para el prefecto ya.
- AM. El prefecto ya es pues, bajo los hijos de los españoles, pero españoles también eran los degolladores. Entonces carajo en esta parte comenzaron a matar a los degolladores los hombres, harto ya había aumentado. Juntándose, organizándose, carajo como avejas se habían llenado a la casa del degollador. Al degollador también lo habían colgado pues. Carajo de abajo con fuego lo habían prendido para que sepa pues. Carajo quién te ha mandado a vos para que termines a nuestros hijos, a nuestra familia. Así como cuelga a la gente y hace gotear la sangre igualito ellos de cabeza abajo lo habían colgado. Tranquilo lo han hecho perder ahí al degollador. Después de eso los ladrones ya también. En cada esquina silenciosa había ladrón.

Fin.

DATOS DE LA NARRADORA.

Nombre: ADELA RIVAS.

Comunidad: OKURI.

EDAD: 60 AÑOS

DEL DISCURSO DE ALEJANDRO MOLLE.

Por Alejandro Molle (AM).

- LU. De cómo ustedes hicieron correr el cuento del degollador.

- AM. Después que nosotros hemos encontrado al hombre muerto.

- LU. Quién mató a la gente y dónde.

_ AM. Aquí en el Abra de Lluchhu un hombre muerto ha aparecido en el pueblo de Okurí mismo y por ahí un gringo había pasado. Y por esa vez estaba de gobierno García Meza. Esa vez ha pasado una vez. Y otra vez era con Jota Jota Torres. Dos veces ya era con esa vez. La primera vez era con Jota Jota Torres. Y ahí existe una comunidad llamado de Chullpas. Para eso yo ya estaba como autoridad. De ahí me hicieron llamar a Uncía a la Federación. Esa vez estaba de Federación Jaime Davol. Esa vez todavía no había estas otras federaciones. De ahí nosotros hicimos una reunión en Suniu. Suniu es de Uncía más allá en la escuela de Suniu. Entonces ahí en Suniu dijimos porque va a morir ese hombre por donde ha pasado ese gringo. Bueno un yatiri que ha visto la coca ha dicho que es Degollador. Seguro o mentira hemos dicho todavía, entonces reconocimiento ha ido, entonces aquí en su bajo vientre amoratado había aparecido. El doctor ha probado eso no sólo el Yatiri. Con el reconocimiento vamos a saber bien, no podemos nomás culpar a cualquier gente dijeron en el ampliado. Entonces ahí hay un hombre apodado locatario Filiberto es su nombre. Ese era defensor de los Chullpas. De eso le hemos nombrado pues como degollador. Entonces el compañero Molle ha dicho cómo vamos a morir nomás pues la gente. No puede ser carajo que moramos Artemio Camargo también ya ha muerto, Marcelo Quiroga también porque vamos a morir nomás siempre nosotros. Ya está carajo los hombres blancos están entrando, como gobierno que tranque carajo a esos hombres blancos, nosotros no queremos que entren de otro país hemos dicho pues. Caso contrario carajo, vamos a matar como a los degolladores dijimos pues.

- LU. Ordenaron ustedes?.

- AM. Los campesinos hemos ordenado, nosotros hemos ordenado eso. Del ampliado ha salido resolución, ahorita debo tener documento. Resolución se ha sacado para las cinco provincias. A las cinco provincias hemos ordenado pues nosotros. Carajo del departamento de Potosí vamos a ver si reacciona el prefecto dijimos pues. Pero como norte tenemos que ponernos como hombres. Entonces a cada

provincia hemos llegado con la palabra. En la provincia Chayanta no vamos a permitir dijimos nosotros. Resolución hemos sacado pues en Suniu. Carajo no permitir ni un hombre blanco, tenemos que agarrar a todos los degolladores.

- LU. Y qué pasó ahí.

- AM. Entonces ahí se había muerto también otro hombre en el tiempo de Jota Jota. Entonces dos veces ha pasado aquí en el Norte de Potosí. Dos veces ya ha pasado pues. Pero el Molle sigue observando pues hasta ahorita. Por eso nosotros no podemos permitir que ande nomás cualquier hombre. Y ni el subprefecto va a entrar por su gusto a su puesto, ni los corregidores ni los jueces ni los registros civiles carajo todo bajo la organización. Porque nuestros hijos saben escribir. Todo tiene que estar controlado ahora hemos dicho. Antes habrán entrado los latifundistas y los españoles ahora ya no puede ser hemos dicho pues.

- LU. La resolución para las cinco provincias.

- AM. Uhh para los cinco pues. Carajo para no permitir en ningún lugar. Así también hemos enviado al Prefecto de Potosí. El a gentes desconocidas está enviando, si quieren morir que entren nosotros no respondemos como autoridades dijimos. Carajo los campesinos en la noche nos va a entrar dice los degolladores diciendo habían comentado. Armados con hondas purito habían dormido pues.

- LU. Y habían matado a alguien.

- AM. No han matado ni uno, más bien su mochilita le habían querido quitar. cuando estaba saliendo de Charcas Bandonero.

- LU. A quién le habían quitado.

- AM. Gringuito había estado viniendo pues. Y del lado del campesino también había sido ese gringuito. No entendía pues el quechua y los otros no entienden también el castellano, carajo entre gringos se habían encontrado pues.

- LU. Y a ese doctor Alem donde lo habían agarrado pues.

- AM. A Alem lo han agarrado por lado de Chayala en su cantón de Colquechaca. Eso era con García Meza ya, otro más después. Dos veces ha pasado. Con esto más tres veces ya ha pasado. En el tiempo de antes todo Degollador, segundo tiempo los ladrones y tercer tiempo los partidos de políticos. Políticamente los partidos están andando comprando gente han dicho pues. Entonces carajo qué podemos hacer, por degolladores les meteremos a los partidos políticos hemos dicho pues.

- LU. Esa primera vez que sacaron la resolución qué año era eso.

- AM. 72 o setenta en Jota Jota era pues por eso.
- LU. Y en el tiempo de la UDP cómo le hicieron correr el cuento de los degolladores pues.
- AM. En el tiempo de la UDP, dijimos que Hernán Siles Suazo nos está enviando hombres blancos diciendo pues.
- LU. Y porqué hicieron correr eso.
- AM. Porque no se tomaba en cuenta a los campesinos, ni tampoco hemos conocido nada de lo que estaba pasando. Pero por otro lado se ha hecho la burla pues. El campesino se dió cuenta. Soy el gobierno de los campesinos diciendo nomás esta enviando el gobierno. Carajo cuidado que corra una revolución dijeron ya siempre. Algunos hombres no tienen miedo del cuerpo, no tienen miedo morir.
- LU. Ahí ustedes mismo lo hicieron correr el cuento, y sacaron una resolución?.
- AM. Esa vez sacamos por lado de Kuturi en la segunda sección. Todo está en archivo pues.
- LU. Y qué pasó en el tiempo de Hernán Siles.
- AM. Bueno él de poco en poco devaluación lo ha hecho. Eso no servía para el campesino. Y a nombre de los campesinos ha entrado a gobernar, estoy castigando a los ricachos diciendo peor lo ha castigado al campesino. Y esos sus hombres blancos más sus dólares han traído. Desde ese año está permitido el dólar hemos dicho. Y en ese dólar la gasolina y todas las wevadas están subiendo mientras el producto del campesino nunca no sube dijimos. Ahora también están enojados siempre. Si anda los ladrones meta matenlos decimos.
- LU. En el tiempo de Siles Suazo agarraron degolladores o no.
- AM. Nadie ha agarrado pues.
- LU. Y los campesinos se armaron también?
- AM. Uhhhhh en la loma y los ríos como la hormiga pues. Cuando reventaba la dinamita o lloraba el pututu. Si llega el degollador un dinamitazo y un pututu para volar mismo pues. Pero para eso las instituciones nomás habían sido.
- LU. Qué instituciones.
- AM. Uh para eso instituciones habían estado entrando y nadie se había estado dando cuenta.
- AM. Y a qué institución era pues.
- AM. Esa vez era USAID, yo mismo a su jeepcito en Castilluma lo he atacado. Había sido un gringo con orejas grandes y con pestañas blancas. No nos ha entendido, él está hablando en inglés. Carajo compañeros bloquear carajo, lo he

hecho bloquear pues. Y le hemos preguntado si tenía autorización de la Central Obrera, entonces con su mano se había falsificado pues, eso era otra culpa. Ahora vos también firmas está trayendo así tiene que ser pues. Entonces porqué estás midiendo esa loma carajo vos eres 21060, agropoder, su vincha le hemos quitado pues. Y si nos envía a los militares han dicho otros. Para el Militar yo soy militar también he dicho pues, yo voy a morir de cuenta de ustedes. Bloqueo general carajo.

Fin.

DE OTRO DIALOGO CON ALEJANDRO MOLLE.

Por Alejandro Molle.

- LU. Antes de lo que andaban los degolladores eso es verdad siempre don Alejandro?.

- AM. Ahh cierto siempre pues. Ahora mismo los clavos se están; el lugar donde nacen también se está.

- LU. Y dónde es el Tambo de los degolladores.

- AM. Ahí por Muriphaya, la cueva del degollador se dice. Ahí está la casa del ladrón. Ahora ya hay hombres por ahí, su clavo también ya le habían sacado.

- LU. Y quién sería el Degollador.

- AM. Hombre mismo.

- LU. Y antes, antes siempre quién era el Degollador.

- AM. Cura pues, con el dedo menor cortado dice pues. Ese era el falso cura dice, degollador dice que era pues. Cuando no podía terminar sus estudios de cura su dedo menor lo cortaban dice pues. Ese al que le faltaba el dedo menor degollador siempre dice que era pues.

- LU. Y los ladrones.

- AM. Los ladrones en su detrás pues. Los ladrones gente también había sido, poniéndose ropas viejas dice que andaban pues. Los patrones mismo lo enviaban dice. Los patrones andá matar a la gente diciendo le ordenaba pues. De ahí en las esquinas y en las apachetas donde hay cruces. Los patrones mismo lo había enviado, los patrones y los curas se habían juntado dice pues. Y a los patrones no les mataba dice, y porqué a nuestra gente nomás mata dice que decían. Los patrones con el gobierno se juntarían pues. Los españoles muy bien eso también les ha enseñado pues. Para que haya degollador vino el español y el español mismo lo ha enseñado al ladrón. Entonces ellos habían venido tres noches y tres días para que sean ladrones. A esos hombres que no trabajaban bien lo habían mandado por encima del agua. Esos mismos dice que eran pues los ladrones.

- LU. Por dónde por encima del agua.

- AM. Por el mar, del exterior pues. Después de aquí de Bolivia habían llevado chiquitos dice. Los habían llevado para que se peleen con los abuelos incas. Cuando estaba el Inca Abuelo no había el degollador dice. el Inca Abuelo nomás dice que se andaba. Ellos también hombres también eran dice pues. Yendo los

españoles lo han enviado pues. Con la grasa de la gente mismo a los niños bautizan no es cierto? Mientras que a la mozada de otra manera bautiza, es más líquido pero sangre también es. A los mozos solos los bautizan, mientras que a los campesinos como a las llamas lo hace formar, eso no es bueno pues. A los niños con pan y pastillas había llevado el degollador. Pan y pastillas sigue traía para los niños dice. A los hombres mayores si estaban solos los agarraba nomás dice pues.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ALEJANDRO MOLLE.

Cargo: VARIAS VECES SECRETARIO GENERAL DE LA SUBCENTRAL DE UKURI.

Edad: 50 Años.

Comunidad: THURKU.

DEL DEGOLLADOR.

Por Pedro Jurado (PJ).

- PJ. El degollador sacando grasa dice que había andado por aquí por Pastopampa mismo. A la abuela voy a degollarla diciendo había andado. La abuelita había cantado, tres perros dice que tenía, era por Junio. No me degolles todavía, voy a cantarme tres veces le había dicho. Perros había tenido, tres grandes perros dice. De así sus tres perros había aparecido dice. Ya está carajo los perros lo habían matado pues al Degollador. La viejita más ya lo ha ayudado pues. Lo han maaatado pues. Y su mula se lo había ganado pues la abuelita. En el río está enterrado el degollador decían los antiguos. No van a andar por ahí decían.

Fin.

DEL DEGOLLADOR.

Por Pedro Jurado.

- pJ. En Pastopampa también había matado. Con tres hijos jóvenes había sido la madre de un llamero. Habían comido dice sus hijos. La abuelita dice que estaba adormilando pestañeando. La abuela dice que había ido a Okurí por afrecho y a prestarse ollas. Para que llegue sus hijos habían estado muertos dice. Después de muertos con agua había lavado a los muertos. De ahí en la noche el degollador haciendo sonar su campanilla había llegado en mula. La abuela dice que está haciendo hervir lagua del afrecho.

- HIJO. Y dónde había vivido el degollador.

- pJ. Allá en Ventanani había vivido dice. Después que ha llegado, sentate pues caballero te voy a invitar comida le había dicho. No, no, nomás había dicho dice el caballero. He hecho chicha, sabes comer lagua le había preguntado. No sé comer. Tomá, comé nomás linda lagua es diciendo le había alcanzado. De una sola vez agarrando con las manos lo había echado dice. Uhhh en toda la cara dice pues con la lagua del afrecho. Ahí lo aumentaría pues, en el mismo lugar lo había matado pues al degollador. Una mula había ganado también. Una mujer nomás le había matado. Sus hijos que estaban como muertos para el día siguiente se habían levantado. Para eso ya está muerto el degollador. Había matado también al degollador. En la ladera dice que hay un fierro clavado. Ahí hace gotear la sangre decían. En la peña clavado está el fierro grande. Ahora también debe seguir habiendo. Ese era el cuento.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: PEDRO JURADO.

Comunidad: PASTOPAMPA.

Edad: 80 Años.

DE LA MONJA.

Por Celestino Soliz.

- CS. Bueno entonces te voy a contar pues. Había una monja, y también tres estudiantes había habido. Y la monja no conocía hombre. Entonces los tres hijos de un sólo hombre se habían interesado en la monja. Entonces la monja había hablado con los tres y a los tres les había aceptado. A uno le había dicho para tal noche, al otro también para tal noche, igual al tercero le había citado para el mismo día. A la primera hora al hermano mayor, a la segunda hora al del medio y al menor al último. Entonces muy bien había pensado pues la monja para hacerles la cita a los tres hermanos. Al primero le había dicho que vas a ser alma, al otro le había dicho que sea el velador. Al muerto le había dicho que amanezca de muerto sin levantarse y que ahí vendría el velador para velarlo, listo le había dicho el mayor. Al segundo le había dicho, quiero comprobarte, va a haber un muerto en el panteón te amanecerías por mí? Voy a amanecer le había dicho. Al menor igual le había dicho que quería comprobarlo y que si podía ir de vestido de diablo al panteón. Sí voy a entrar le había dicho dice. Ahí en el panteón un velador va a estar velando un alma, le harías asustar a ese velador? Sí puedo asustarle le había dicho. Y bueno primero dice que había llegado al panteón el muerto, después de alistar su coca y sus cigarros había ido a velar el velador. Ahí dice que está velando el velador, los mayores dice que se están velando pues. Ahí nomás de noche ya casi al amanecer más o menos e diablo había entrado Arrr diciendo. Wayy carajo parece que es el diablo había dicho el velador. De miedo asustados por el diablo habían gritado pues. El velador había gritado, el que se hacía velar también había gritado. El diablo también se había gritado, el alma se está gritando diciendo. Entre los tres se habían hecho asustar dice pues. Fuera carajo después la monja dice que se ha perdido. Entonces los otros dice que se han enfermado, al hospital dice que se han llevado, ahí recién dice que se han reconocido. Y tú de cómo estabas ahí, yo era el alma, y tú, yo era el velador, y tú, yo era el diablo. Hijos de un sólo hombre. Entonces qué podemos hacer diciendo dice que se han pensado en el hospital después de sanar. Y han averiguado que la monja, hasta de noche dice que se quedaba en la iglesia. Entonces al sacristán le pagaremos diciendo le habían pagado. Entonces yo le voy a traer a la monja, con ella vas a hablar.

Tú primero vas a hablar como el Padre Santísimo, Después tú como el Padre San José, y al último el Padre Exaltación. Ahí a los tres le va a hablar les había dicho el sacristán. Entonces a la monja le había dicho que se lleve mucho incienso para incienzarse y ahí te van a hablar y te van a poner su bendición y te van dar sus milagros. Había aceptado. Entonces al mayor le había puesto al Padre Santísimo, al otro a San José y al otro a Exaltación. Primero había hecho hablar con el Santísimo, entonces el Santísimo le había dicho a la media noche esperame, nuestra luz y nuestros milagros te vamos a dar porque sentimos mucho por ti. Bueno a media noche bien aseada la casa oliendo a incienso esperamos vamos a llegar los tres Yo, San José y Exaltación le había dicho. Después de eso había hablado también con San José quien le había dicho también que les ponga velas y les espere, de la misma forma le había dicho Exaltación. En tules de resolana había esperado dice la monja. Ahí habían entrado, primero el mayor que estaba de muerto había entrado. Yo era el alma no? Cómo me has hecho a ver esto y ahí había terminado. En medio del olor del incienso dice que lo han abusado pues a la monja. Y yo era el velador no? no podía hacer nada dice la monja estaba sola. Los tres dice que le habían hecho amanecer a la monja. Después la monja se había preguntado que tal vez eran los santos al sacristán. Puede ser que los mismo santos te han hecho. Para eso dice que eran los estudiantes nomás. Lo habían embarazado dice a la monja. Ahora ya no eres una monja pues. De todo dice que le habían insultado. Estaban muy enojados de lo que les ha hecho, qué tal renegarían pues a ver que les mande de muerto, de velador y de diablo?. Ahí termina.

Fin.

DE LA ENCOMENDACION DEL CURA AL PADRE BOMBORI.

Por Celestino Soliz.

- CS. Con dolor de estómago había muerto ese cura en el Santuario del Padre Bombori, ahora nomás es pues. Todos saben eso pues. Muy caro dice que había cobrado la misa. De ahí habían querido rebajar el precio de la misa y no, diez pesos nomás dice que era. Mientras él había cobrado ventos, venticincos. De eso dice que le habían encomendado al Padre Bombori. Con dolor de estómago dice que ha muerto. Todos saben eso. En el mismo lugar había muerto y no se sabe dónde lo han enterrado.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: CELESTINO SOLIZ.(exminero de la COMSUR)

Edad: 83 ANOS.

Comunidad: TARAWAQE.

DEL DEGOLLADOR.

Por Fortunato Gordillo (FG) e Hilaria Limachi (HL).

- FG. Antes dice que andaba pues el Degollador. En caballo o en mula, en las noches nomás dice que andaba.
- HL. En el río de Dos Torres ahí había habido. Quitando a la mujer le había comido.
- FG. A la peña le había colgado dice de cabeza abajo. De ahí lo hace gotear su grasa decían. Ese ha de ser el degollador. Otros decían que es el mismo padre el degollador. Para que los curas bauticen a los niños ahora también con matequita está haciendo. Ahora también siguen habiendo los degolladores en todos los pueblos están diciendo, en las grandes ciudades. Con máquinas con qué será pues que nos van a sacar nuestra grasa para los curas y los padres dice, para que nos bauticen con óleos a los niños no es cierto?. Para eso debe valer pues nuestra grasa.
- LU. Y cómo hay que curarnos cuando nos degüella.
- FG. La sangre de la oveja negra hay que tomar dicen sin asquear ese ratito.
- HIJA. Mi hermano así se ha sanado pues, no te ha avisado mi papá?.
- FG. Con ajos de Castilla también pues porque hiede mucho.

Fin.

DATOS DE LOS NARRADORES.

Nombre: HILARLA LIMACHI (le contó el abuelo)

Comunidad: ESKONCHIRI.

Nombre: FORTUNATO GORDILLO.

Edad: 90 ANOS.

Comunidad: MURMUNTANI.

LA MOVILIZACION DEL 83 CONTRA LOS DEGOLLADORES.

Por Aniceto Cueto.

- LU. Sobre este asunto de la movilización contra los llik'chiris más o menos, desde el principio hasta el fin como me puede hacer un relato, una versión.

- AC. Bueno, decían de que habían salido llik'ichiris por todo este sector, pero nada era concreto no. No se sabía quien era esa persona o ese individuo de que tenía hacer, sabía hacer tener miedo a la gente, más que todo en el campo, y también ya en la misma empresa donde trabajo habíamos nosotros trabajábamos unos 1200 trabajadores. Entonces ya había una sospecha de que cualquier momento hubiera llegado también a la empresa al campamento cuando sus esposas estén trabajando bueno podían llevarse a sus hijos así había esa versión. Pero más que todo en ese tiempo, en el transcurso de ese tiempo mas había rumores de que eran algunos extranjeros que llegaban acá justamente por la empresa que contrataba a la gente no. Profesionales del exterior, hay muchas veces que llegaban desde Estados Unidos mucha gente llegaba de eso para justamente explorar mas la mina para poder producir, pero dentro de ese pensaba de que uno de ellos o varios de ellos eran los que hacían esos, de que eran llik'ichiris inclusive yo me recuerdo siempre de que, una noche de esos al sereno que había a toditos les hizo temblar en la mina. No solamente en la mina, sino en toda el área de la zona de la empresa. Entonces había un sereno que se llamaba Crespo un valiente sereno, pero el mismo temblaba cuando habían arrestado a un campesino no mas creyendo que era el mismo llik'ichiri.

- LU. Dónde.

- CA. En la misma empresa en la serenería no, y de ahí le trasladaron aquí a Ocurí para hacer las declaraciones. Pero el campesino era bastante humilde y no era pues el llik'ichiri que se decía. Entonces de esa manera de que también en el pueblo porque yo vivía aquí, aquí también había esa sospecha de que todo el mundo andaba de que en algunas partes mucha gente decía que han visto que está persiguiendo a los que están pasteando ovejas o ganados bueno, digamos que había ya un rumoreo bastante digamos bien ya, casi todas las comunidades ya sabían eso, y por eso en las comunidades por ejemplo aquí en LLuchhu en Tomaykuri, después a este lado en Thurku hay en ese lugares por ejemplo en Yurimata ya no dejaban caminar a la gente, digamos al menos a la gente que vestía como unos gringos no.

Entonces ellos siempre decían esos rubios así altotes esos gringos estos son los llik'ichiris y querían agarrarles nomás pues. Pucha y ande nosotros venían ande la directiva del sindicato pidiendo auxilio que nosotros apoyaríamos por lo menos con algo de dinamitas con algo de explosivos para poderles tirar y matarles a esa gente que caminan extraños. Y pero nosotros no decíamos eso porque cualquier de estos pueden matar nomás, porque solamente son sospechas, y nosotros sabíamos inclusive yo mandaba al secretario de organización a ver a las comunidades cómo están actuando, si tal vez puede ser verdad, pero regresaban de que no era así, solamente habían rumores que la gente se escapaban inclusive de noche ya no dormían en algunas comunidades en sus casas, se escapaban a lugares que no pueden. Bueno en las cuevas que se dice a esos lugares se iban con todas sus familias a dormir en las noches. Eso ha pasado mas que todo acá en Yurimata hay unos cerros bastante altos y bien angostos y tienen sus cuevas, se decía que se iban los campesinos a dormir pensando que en la noche les iba a atacar los llik'ichiris. Entonces de esa manera un poco fuerte se ha hecho la tensión, y entonces ya querían organizarse y digamos más que todo tenían confianza con los trabajadores de la empresa porque ellos saben digamos trabajar con explosivos y fácilmente pueden matar a cualquiera. Entonces querían que nosotros les apoyemos a organizarles inclusive para poder seguir con esa cuestión de los llik'ichiris. Pero de ninguna manera no se ha podido identificar pues, nada siempre ni a una sola persona, solamente eran rumores esas veces. En esto incluso llegó desde Llalagua algunas recomendaciones de los dirigentes, de los cooperativistas, entonces nos decían de que todos debemos estar atentos, si es que alguna persona no es conocido es extraño deben agarrarlo. Entonces nosotros estabamos en eso, pero no se presentaba solamente algunos campesinos. Así también algunos extranjeros llegaban traían su identificación toda esas cuestiones bueno estaba normal y no se podía agarrar a nadie, sospechar tampoco no. No ha habido ni un muerto. Claro que entre ellos más bien ya pensaban que de alguna comunidad era el llik'ichiri por ejemplo de aquel lado de Challapata, de aquí del Cruce de esos lados ellos ya pensaban, esos son los llik'ichiris más bien, entonces a esa gente, los llameros por ejemplo que iban al valle no los dejaban ya pasar pis, porque estos son los llik'ichiris que están entrando al valle, y hasta ahora pero más o menos sigue hablan de esa gente. Cuando van de visita alguna vez a una fiesta algo se emborrachan y hacen eso dicen ellos no? Pero que será la verdad no esta pis bien claro.

- LU. Quién habrá hecho correr el rumor de que han aparecido los llik'ichiris, no se sabe?
- AC. Ucha eso era pues imposible de detectar, de por sí nomás la gente hablaba pues, no había quien ha visto o quien se ha constatado siempre de lo que era el verdadero llik'ichiri no había quien.
- LU. Don Alejandro dice que nosotros hemos hecho correr el rumor será verdad eso?
- AC. Podría ser, el estaría en su comunidad podía ser, pero no tanto es así. Llik'chiris se van a llenar dice del exterior a sacar grasa que es útil para ellos por eso están andando, dice que la grasa de la gente es muy útil todo eso hablaban pues. Al menos a las wawitas se los llevan. Bueno en fin había rumores de toda clase pis pero nadie podía evidenciar eso ni constatarse de esa persona no. Yo mismo no sé quién habrá hecho aparecer esa versión del llik'ichiri.
- LU. Don Alejandro dice que el 71 incluso han sacado una resolución sindical contra los llik'ichiris.
- AC. Yo creo que eso ha sido verdad no porque ha habido pues un Congreso. En ese congreso seguramente trataron ese tema del llik'ichiri, entonces eso ha dado más este pues, digamos más ha alertado a la gente para que casi toda el Norte Potosí casi todo el país sepa de esa cuestión de los llik'ichiris. Porque esto ha sido tratado en un congreso, entonces eso todos los dirigentes se han llevado a sus comunidades a sus subcentrales a sus centrales provinciales, entonces de que de todos modos en todo el país debía saberse eso desde aquel momento. Pero después de eso claro que inclusive aquí ha habido pues por ejemplo aquí en Tarawake. Más allá en Lluchhu pasando por ahí casi lo han matado a unos dos extranjeros que estaban caminando, como siempre caminan ellos. Entonces les han agarrado y les han sacudido pues, claro que no les han matado no. Y después una comisión ha venido aquí a Okurí para llevar a las autoridades, aquí está ahora lo hemos agarrado. De aquí fuimos nosotros mismo en una movilidad, entonces inclusive habían llegado aquí al IPTK esos caballeros que estaban yendo a pie. Y ahí nomás lo han sorprendido los campesinos. Que los campesinos no han entendido nada pis. A lo menos cuando uno no sabe hablar ni quechua ni aymara ni castellano entonces es fregado pis. Por eso lo habían sacudido con palos y todo lo habían maltratado. Después les hicimos largar y han explicado como también de aquí habían en el Instituto (IPTK) esa vez hartos, hartos extranjeros de Bélgica, de Holanda, de Suecia. Ahora más bien ya no hay pues nada, nada de

extranjeros. Esas veces venían pues, incluso ellos mismos construían aquí las viviendas pa los trabajadores. Entonces de esa manera todo el mundo se ha ido (se sonríe) los gringos se han escapado pues.

- LU. Ahora ya tienen miedo.

- AC. Ya tienen miedo, claro que vienen de visita no, de vez en cuando llegan, cuando hay una visita formal así. Yo esa vez siempre he visto que a los gringos casi lo han liquidado, pero no tanto. Después lo hemos hecho largar, bueno estos tienen que irse nomás, se fueron, inclusive hasta Macha les llevaron en movilidad. Entonces de ahí seguramente se han ido y no ha habido más problemas después, claro que había algunos casos pero pequeños. Nosotros les decíamos por ejemplo no lo van a maltratar, no lo van a estar pegando a la gente que ustedes consideran que es Llik'ichiri. Solamente hay que detener y después hacer las averiguaciones correspondientes y después pedir explicaciones de ellos no? Cómo es, de dónde son, a qué han venido, porqué están caminando todo esas cuestiones. Y ver qué material están llevando. Entonces de esa manera poco a poco se ha apaciguado pis todo eso. Entonces hasta ahora, ahora no hay nada.

- LU. Con García Meza también dice que había algo es verdad eso?

- AC. Bueno García Meza no tanto porque esa vez era solamente represión y estaban buscando a los dirigentes sindicales. Claro la gente cuando los soldados buscaban a los dirigentes les decían son los Llik'ichiris no?

- LU. A los soldados.

- AC. A los soldados ellos decían, porque muchas veces ellos venían no con uniformes no, sino venían con toda clase de ropa pues para detectar a los dirigentes. Justamente aquí cuaaantas veces, por lo menos unas seis o siete veces han llegado los paramilitares cuando García Meza y después, yo estaba de dirigente todavía para eso. Han llegado casi seis o siete veces los paramilitares ya uniformados otros vestido de civil no? Y al último no han podido que hacer, porque aquí también había pues garciamezistas, banzeristas; entonces este pueblo estaba considerado como uno de los rebeldes, un foco guerrillero así, decían son rojos todos estos hay que matarles, hay que llevarlos a la cárcel. Nos llevaron siempre. Pero eso no sucedía con los paramilitares sino todo el ejército de Uncía se vino pues el Illimani? Todito. Es que había un rumoreo de que aquí estábamos bien armados nosotros y que teníamos armamento de Bélgica. Claro esa vez no había lo de los Llik'ichiris, claro los campesinos pensaban eso. Y los del ejército decían que nosotros estamos buscando a los Llik'ichiris no? Los del

Ejército, la Policía no? Los Paramilitares, entonces ellos decían eso pues. Después de eso ya no hubo ningún rumor más.

- LU. Es verdad que el 83 o el 84 las cinco provincias del Norte Potosí se movilizaron para agarrar al LIik'ichiri?

- AC. Cualquier cosa siempre está inmediatamente en contacto con las cinco provincias. Si pasa algo en la provincia Chayanta, ya las cuatro provincias tienen que estar alertas nomás pues. Por eso hay una federación no ve? Esta reconocido por la Central Obrera y la Confederación (CSUTCB), entonces cualquier contacto inmediatamente se hace, no lo dejan nomás a cualquier provincia que esté así digamos solos, o alguna cosa que le pase, entonces hay colaboración. Y eso justamente la Federación está viendo profundizar más, que hayga más apoyo más unidad. Para que así, esto se ve nomás en estos últimos tiempos, el 79 se ha hecho pues una caminata desde Macha hasta Sucre, por Chatakilla donde ha caminado el Tomás Katari. Porque Tomás Katari ha nacido en Macha no ve? Entonces se está pensando para este año del 91 en Septiembre o en Octubre se va hacer ya todita las cinco provincias ya se va a hacer.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ANICETO CUETO GARCIA.(extrabajador de la COMSUR, exdirigente de la FSTMB regional de Potosí).

Comunidad: OKURI. (nacido en Maragua)

Edad: 50 AÑOS.

CONVERSACION CON CLEMENTE BOHORQUEZ.

Por Clemente Bohorquez.

- CB. Bueno yo en primer lugar voy a dar mi opinión, o en cambio voy a darte los resultados como ha sido respecto de los Lli'kchiris el 82 o el 83. Había una habladuría cerca a la empresa, porque yo trabajé como sereno. Entonces durante la noche los campesinos alborotándose, caminaban por aquí por allá inclusive por grupos. Después de ahí yo mismo personalmente me he venido con permiso del trabajo a las doce de la noche. Entonces vi caminar con linterna, he ido al lugar pero no hay tal cosa. Entonces los campesinos habían visto dice que uno como el padre siempre camina con sotana, en esa forma dicen y otros dicen como con abrigo. Entonces entro a la casa de aquí cerca a unos dos kilómetros. Pero nadie, nadie ha comprobado hasta este momento no hay tal cosa que llamaban Llik'ichiri, no se sabe, nadie ha comprobado. Después decían que al IPTK los gringos habían llegado, que esos son los Llik'ichiris dijeron inclusive la gente ignorante. Todavía el campesinado es bien ignorante. Ahora más bien estos dos o tres o cinco años ya están despertando con las escuelas, con la organización de parte del IPTK. Ahora ya se están dándose cuenta ya no son tan ignorantes. Y así dijeron y entonces hemos hecho lo posible inclusive de ir al campo en la noche a encontrarlo al Llik'ichiri a ver como va ser. Pero no era tal cosa, sino ha debido ser algunos maleantes que estaban caminando. Porque decía que de Sucre habían salido algunos maleantes al lado de Uncía. Solamente eso hemos captado pero nadie ha comprobado.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: CLEMENTE BOHORQUEZ.

Edad: 56 AÑOS

Comunidad: OKURI.

DEL CURA.

Por Alberto Layme Mamani (ALM).

- ALM. A ver te voy a contar del Tatacura pues. El Cura había hecho parir al burro. Y el hijo dice que se parecía a un hombre el hijo de tatacura. Entonces ese hombrecito había comido a muchos hombres de una sola vez. Después de comer había crecido, había crecido por haber comido mucho y entonces a los niños de la escuela les sabía pegar y se los había comido de canto ese hijo del cura. Al mismo león le había cargado la leña, a los tigres, ni los tigres no lo habían podido detener. Después había crecido nomás siempre, ya de joven se había ido al aldo de, Parilla. Ahí el condenado dice que estaba terminando, comiendo a la gente. Ahí se habían encontrado con el condenado; al lugar donde dormía el condenado dice que había llegado. Uhh se habían peleado con el condenado, le había ganado al condenado y se había salvado la gente.

Fin.

LO QUE PENSAMOS DEL DEGOLLADOR.

Por Alberto Layme Mamani.

- LU. Qué puedes decir de los degolladores que han matado a la gente en el 83.
-ALM. Bueno a dos jovencitos había degollado allá en el río de Tomaykurí esos gringos. No consientan aquí en Bolivia a esos gringos, nosotros no los queremos ver ya a esos gringos aquí en el campo, ya listo esa es mi palabra. Nosotros a esos chinas gringos cuando llegan les queremos matar nomás siempre. Esos gringos cuando vienen llevan el oro de estos nuestros lugares a sus lugares. Oro llevan pues hermano.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ALBERTO LAYME MAMANI.

Comunidad: TAKANKACHI DE LA CENTRAL MARAGUA.

Edad: 21 ANOS.

CONVERSACION CON ARNALDO VELASCO.

Por Arnaldo Velasco.

- LU. Cómo era las celebraciones todo eso en Okurí.

- AVL. Las celebraciones antes era normalmente, ahora pero es mucha estafa. Es demasiado, a su criterio este padre cobra. Es por eso ya la gente campesina ya no alcanzan, ya no se casan. Porque, por falta de comestible, no tienen, de donde. Un matrimonio de civil cuesta 60 pesos. Ahora un matrimonio del padre son 40 pesos [bolivianos] y donde van a alcanzar la gente campesina. Entonces no ganan, por falta de eso las wawas no se bautizan. También los matrimonios no hay por falta de recursos todo eso, lo cual es mucha estafa aquí en Okurí. Yo quisiera de que ellos una de las autoridades o sea el obispo de que vengan pues a poner o mandar un arancel según el arancel para que cobre el cura, pero aquí, bueno dice padrecito fíjese no tengo, el padre dice no te estoy vendiendo hijo nada esto no es casa comercial, y con eso lo tapa la boca. Y la gente campesina tiene que ir an cuando sea a robar. Ahora lo que yo quisiera de que este lo que estoy hablando que vaya pues a los oídos de los señores obispados que no den pues cabida a estos curas de que pidan hasta el extremo, de que especulan a la pobre gente campesina. Ahora nosotros hemos mandado oficios, no se donde tengo, oficios hemos mandado a Potosí, pidiendo otro párroco aquí, pero sin embargo lo han negado. Entonces este padre demasiado cobra y además amenaza con pegar, un padre donde ha visto pegar a una persona ajena. No el padre tiene que ser pues, el tiene que hacerse respetar y nosotros mismo tenemos que respetar a él, respetos guardan respetos. Eso es todo lo que yo digo.

Fin.

DATOS DEL NARRADOR.

Nombre: ARNALDO VELASCO LORA.(Colaborador del sacerdote en las fiestas religiosas trabaja 27 años con todos los padres)

Comunidad: OKURI.

Lua, La Paz, Octubre de 1995.

