

プロジェクト報告

El pensamiento simbólico de la casa andina en los Andes del Perú

María del Carmen Calderón García
(Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco)
Jesús Washington Rozas Álvarez
(Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco)

本稿はアンデスの家屋がもつ意味、つまり家屋の経済的・時間的・親族的・共同的概念について述べたものである。アンデスの家屋は、住居に関する信条・習慣・技術・行動を関連付ける複合体として理解することができる。民族誌的データは、ペルー共和国クスコ（Cusco）県カルカ（Calca）郡のプーナ帯とケチュア帯に居住する共同体の成員から得られた。そこでは空間、住居、シンボリズムに関する概念は互いに関連し、住居に関する伝統的文化の記憶は集合的記憶として保持されている。アンデスの共同体には、住んでいる世界の空間を知覚し秩序立てる概念がある。当該社会では、神話や儀礼のなかに人々の集合的な信条や慣習が維持されており、カルカのアンデス共同体における住居建造物の時間や空間の意味をここから窺い知ることができる。アンデス文化は、アンデスの住居が共同体成員に与える時間や空間、方向性、安全性および保護に関する定義や概念をも含むものであるといえるだろう。

Introducción

Dentro de nuestro archivo etnográfico de trabajo de campo realizado en los años noventa en la comunidad de Pampallacta, encontramos datos acerca de ciertas concepciones que los pobladores nos habían informado sobre el espacio donde ellos vivían, el lugar, así como la casa que poseían como vivienda. La data nos llenó de curiosidad para seguir indagando más sobre la casa andina, es decir, nos despertó más la curiosidad de ver cierta ideología cimentada en torno a la vivienda. De esa

manera nació nuestra siguiente pregunta: ¿cómo los comuneros de Calca definen su residencia? y, ¿qué relación con lleva esta definición con el espacio y los principios cosmológicos de su cultura? Es obvio que en estas relaciones que existen entre la casa y el cosmos guarden pensamientos simbólicos relacionados entre ellos.

Por otro lado, según la lectura de este archivo etnográfico como ya dijimos hallado en el tumulto de nuestros papeles, los comuneros con quien habíamos conversado en esos tiempos allá por la década de los noventa, todavía mantenían en su memoria una tradición sobre su vivienda, vale decir sobre la casa donde cohabitan. De inmediato nos pusimos a revisar toda la información acerca de la vivienda andina y desde luego, volvimos a sumergirnos en aquello que, en ese tiempo no habíamos advertido. Desde luego, el nuevo estudio al que nos sometimos para mostrar en este pequeño artículo, fue sobre lo que en realidad significaba la casa andina. A un principio queríamos ver conceptos económicos, temporales, parentales, comunales que representa la vivienda. Pero, tuvimos que delimitar nuestro trabajo y pensar solo en tratar de entender la casa andina como un todo complejo articulado en símbolos, creencias, costumbres, tecnología, hábitos de comportamiento en torno a su significado que representa para el hombre andino.

De esa manera iniciamos el estudio de la casa andina en su contexto actual, vale decir, lo que en realidad significa la construcción y su función como refugio, abrigo, defensa, patrocinio, donde la familia se siente segura de vivir en ella y que es tan probable que viene de épocas remotas. Pero es necesario tener en cuenta la diferencia que existe entre vivienda y casa a través de las funciones que conceptualizan esta realidad. En primer lugar, la casa es parte o integra a lo que significa en su totalidad la vivienda. Para comprender de modo más completo posible aquello que encierra el significado de vivienda es, que se trata de un lugar natural o construido y debe ser cerrado, protegido para utilizarlo como refugio. En cambio una casa es una construcción deliberada por el hombre con la intención de convertirlo en vivienda y, que una familia pueda cohabitar en ella. Esta edificación para muchas culturas viene a ser el centro del mundo, y está relacionada con la protección de la Gran Madre y en las religiones tribales lo constituyen el centro cósmico, “nuestro mundo”, el universo (Cooper, 2000). Desde tiempos tradicionales la casa está considerada como elemento femenino (Cirlot, 1958). Por lo general, la casa viene asociada a la mujer por su actividad doméstica, económica y de protección.

Sin embargo, en la comunidad andina la casa posee un conjunto de conceptos que les permite percibir y ordenar el espacio con la finalidad de posicionarse y establecer la vivienda según el criterio cultural en el mundo que habitan. Nuestro objetivo sería ver la simbología del diseño de la casa que está distribuida de acuerdo a categorías dicotómicas y sexuales: arriba varón y abajo mujer, derecha varón e izquierda mujer.

Pero, sabemos bien que la sociedad mantiene ciertas creencias y costumbres colectivas basadas en sus concepciones cosmológicas y esta ideología convertido en tradición se las encuentra en el mito y asegurado en el ritual, lo que nos ofrece una excelente oportunidad para poder mirar la construcción de la vivienda, su significado arquitectónico y funcional entre el tiempo, el espacio y el cosmos en la comunidad de Pampallacta en Calca.

Así pues, el estudio que logramos realizar de la casa andina trata sobre su significado, su concepto económico, temporal, parental, comunal. Entenderemos la casa andina como un todo complejo que articula las creencias, costumbres, tecnología, hábitos de comportamiento frente a lo que en realidad simboliza la vivienda.

Bajo la estrecha analogía con el mito (noción filosófica) y el ritual (conducta) que los comuneros poseen para celebrar la propiciación de sus animales o el resultado de una buena cosecha agrícola, nos puede ofrecer la oportunidad para poder mirar bajo este velo la construcción de la vivienda andina. Félix Palacios dice que el mito y el ritual sirven para transmitir los contenidos cosmológicos a través de generaciones (Palacios, 1990: 63). En este sentido, veremos que la cultura andina contiene definiciones y conceptos sobre el tiempo y el espacio, que Félix Palacios dice: «se expresa simbólicamente y da forma y llena de contenidos propios a su ambiente social y ecológico» (Palacios, 1990: 63-83).

Pues bien, los comuneros de Pampallacta con su principio acerca de la dualidad lograron argumentar el diseño de su cultura, la sociedad donde viven, el tiempo, el espacio, su economía, política y religión. Que en otras palabras y parafraseando a Marcel Mauss, vendría ser como un “hecho social total” (Mauss, 1971: 155-263).

1. El medio geográfico

La comunidad de Pampallacta, si podemos llamarle una comunidad de altura, es decir, donde su territorio lo ubicaron a más de los 3600 metros sobre el nivel del mar,

es donde nos situaremos y al mismo tiempo nos ubicaremos para precisar el lugar de nuestro emplazamiento para realizar nuestro trabajo etnográfico. En primer lugar, Pampallacta está situada en la provincia de Calca del departamento de Cusco, es decir, con más exactitud, a los 51 kilómetros de la ciudad de Cusco. Pues bien, allí viven los comuneros, no solo de Pampallacta, sino también los Huarqui, Huama, Poqes, etc. En realidad estas comunidades pertenecen a la cuenca del río Vilcanota, en el distrito de Lamay de Calca.

Para tener más referencia de exactitud, el territorio de la comunidad de Pampallacta abarca desde los 3600 hasta los 4600 metros de altitud y pertenece a la Vertiente Occidental de la Cordillera Oriental de los Andes cerca al nudo del Vilcanota. El territorio de Pampallacta, allí donde se encuentra, a los comuneros les permite ser agricultores de tubérculos y criar alpacas, llamas y ovejas. Es obvio notar que de estas dos actividades: agricultura y pastoreo, depende la economía de los comuneros. Un pequeño porcentaje de la población de Pampallacta son migrantes, es decir, llegaron de otras comunidades a establecerse en la comunidad. Los originarios de la comunidad los llaman a estos migrantes con el apelativo bastante despectivo de qatay (yerno).

En 1992 los de Pampallacta legalizaron sus tierras comunales ante el Estado peruano de acuerdo al documento escrito: *Informe Legal No. 451-B-87 DT 040108 del Ministerio de Agricultura XX Región Agraria Cuzco el día 16 de marzo del año 1992*. Sin embargo el verdadero reconocimiento como comunidad indígena fue con la Resolución Suprema del día 29 de mayo en 1992. Pampallacta fue siempre comunidad frente a las haciendas y otras comunidades con las que colinda como Accha Alta, Huarqui y Poqes (Kimura, 2005). El territorio comunal alcanza una extensión de 3330 hectáreas y de este número solo 300 hectáreas son aptas para hacer agricultura y el resto son pastizales que lo aprovechan para criar alpacas, llamas y ovejas. Pero, de esta información literal sobre el territorio comunal, fuera de los suelos de cultivo y los pastizales se debe agregar los cerros y lugares rocosos, que por la forma accidentada de la serranía son abundantes.

Por otro lado, Kimura encontró que la comunidad fue beneficiada por la adjudicación de tierras que otorgó la Reforma Agraria: «la comunidad de Pampallacta Alta adjudicó la extensión 6996 hectáreas de la ex-hacienda Ttio en el Proceso de la Reforma Agraria, así que la extensión total de la comunidad de Pampallacta aumentó

de 3300 hectáreas a 10296 hectáreas. Así que la extensión de hoy en día es más del triple de la original» (Kimura, 2005: 103).

Es preciso describir de manera general el medio ambiente de la región donde nuestra comunidad se halla. En primer lugar, la región de Calca presenta diversas zonas de vida o pisos ecológicos (CODECA, 2002). La geografía donde se halla Pampallacta y las otras comunidades se caracteriza por sus cañones y desfiladeros escarpados, combinado con declives moderados, de donde sobresalen las lomas y pequeñas pampas que aprovechan la gente para hacer chacras de papas y otros tubérculos. En todo caso, el paisaje interandino de la Región de Calca se inicia desde los 900 metros y concluye en el nevado Chayñapuerto del distrito de Lares a los 6200 metros sobre el nivel del mar (CTAR Cusco, 2000). Pues bien, según Lanning los Andes se caracteriza por poseer un medio ambiente fraccionado y diversificado donde las sociedades humanas llegaron a adaptarse de manera autónoma en el curso de 20,000 años (Lanning, 1967).

De las 87 comunidades que pertenecen a la provincia de Calca, Pampallacta fue nuestra elegida ubicada, como ya mencionamos, en el piso ecológico de la puna y tiene una buena articulación con los otros pisos *qheswa* y *yunga*.

En Pampallacta el centro poblado se halla a los 3800 metros, es decir en la zona *sumi* según Pulgar Vidal (Pulgar Vidal, s.f). Este piso es el límite entre la agricultura de riego para maíz y la de secano o temporal aplicado al cultivo de papa y el lugar preferido para el asentamiento urbano de la comunidad: fuera de esta zona central, las viviendas de los comuneros se dispersan en varios sectores donde se agrupan los ayllus. En el centro poblado es donde se encuentra la escuela primaria, y alrededor de ella, las familias construyeron sus casas.

2. Formas de residencia

El patrón de residencia en Pampallacta tiene las características de lo andino, con un centro poblado donde se encuentra la casa principal (*hatun wasi*) o residencia de la familia de manera formal; y la otra vivienda, llamada astana, es la casa temporal o estacional. Bajo estas dos formas de residencia, el comunero planifica su vida cotidiana en función a sus actividades económicas y sociales.

En primer lugar, cada familia en la comunidad posee dos o más *astanas* con el fin de

controlar los pastizales que poseen y de acuerdo a la rotación de esos terrenos, el comunero pastorea ese año el rebaño de sus alpacas. Pero no siempre los pastizales que un comunero controla se hallan dentro del territorio comunal, sino también existen casos de *astanas* como el de la familia Melo, que posee pastizales en las alturas (puna) de la hacienda Pachamachay de los Romanville. Cada año, después de la estación de lluvias, los Melo trasladan el rebaño de alpacas durante cuatro días o más de camino a esa su *astana*.

Conviene señalar que el término *astana* encierra varios significados, y una de ellas, la más esencial, es la que implica movimiento, traslado o trasladable, que en el fondo explicaría la trashumancia que practican los pastores cuando buscan los pastizales para el rebaño como la que acabamos de mencionar de la familia Melo de Pampallacta. La traducción literal del quechua al español viene a ser choza provisional que se construye cada año para el cuidado de los *laymis* llamados también *muyu allpas* (chacras de rotación para el cultivo de papas); pero la idea de *astana* que se tiene es más bien en torno al control temporal de los pastizales en la rotación correspondiente de cada año donde acostumbran los animales pastar. No obstante, Jhon Murra también lo relacionó con los pisos ecológicos. Según él, las regiones se controlaban con migraciones estacionales dedicados al pastoreo, a recoger sal, guano, cultivar coca, maíz o ají (Murra, 1975). En la misma figura, los comuneros de Huama, vecinos de Pampallacta, tienen sus *astanas* al pie de las tierras de rotación con la intención de cuidar el cultivo de papa de ese año.

Ahora veamos el poblado andino, que nos da lugar a precisar su forma, su diseño importante desde el punto de vista espacial y al mismo tiempo tradicional. En primer lugar podríamos empezar a detallar la población como una forma de asentamiento nucleado o más exactamente como un conjunto de sus viviendas donde acostumbran construir el *hatun wasi* como residencia principal.

Para comprender mejor al poblado andino, conviene precisar que la planificación y el diseño establecido no son de la forma ajedrezada como el tipo europeo, si bien su influencia ha sido determinante en la residencia comunal. El patrón del diseño “urbano” de un poblado andino tiende más a representar a la ciudad incaica como el Cusco. Sin embargo, en la organización del poblado no existe un orden ni criterio en términos de planificación urbana (Moscoso Cervantes, 2002: 50).

Desde luego, el tipo de asentamiento del poblado andino fue descrito por los

cronistas, quienes narraron tal cual se presenta también en los centros poblados de algunas comunidades actuales. Por ejemplo, Pedro Sancho y Miguel Estete, ambos cronistas, describen que la población estaba situada en el alto de un monte y muchas casas existían en las laderas y otras en los llanos (Sancho, 1917; Estete, 1918). Este tipo de patrón residencial y nucleado, en especial en laderas, tenía su sentido, tal vez fue con la intención de no afectar los terrenos llanos para la agricultura. Así mismo Bernabé Cobo describe que: «las casas estaban amontonadas, sin orden ni correspondencia de unas con otras, cada una aparte, sin trabar ni continuarse entre sí: de modo que no formaban calles ni plazas» (Cobo, 1956: 92).

En el caso del poblado de Pampallacta donde se hallan las casas de los comuneros mantiene, de alguna manera, el patrón de vivienda descrita por el cronista Cobo. Pero, si vemos el patrón de poblamiento en las comunidades andinas actuales, se puede observar que fue planificado con un modelo urbano de tipo europeo, una plaza central donde se encuentra el templo cristiano, la casa municipal, etc. En torno a esta plaza se diseñó las calles que da forma a un espacio urbanístico. No obstante a esta descripción de un poblado andino actual, el patrón andino se impuso. Es decir, las calles no fueron tiradas bajo un cordel para diseñar y construir las viviendas en forma ordenada como un tablero de ajedrez, sino, al contrario, observamos que algunas de ellas no están alineadas, rectas, más bien «estrechas, zigzagueantes, como para que transite una acémila cargada de forrajes y productos agrícolas, y muchas de ellas, finalizan en el cerco de una chacra o en una casa» (Moscos y Cervantes, 2002).

A pesar de esta forma de presentar al poblado andino, en el fondo tiene un orden que imita al patrón prehispánico. El poblado urbano está dividido en dos: hanan saya y urin saya, es decir en dos mitades y cada una de estas mitades agrupa a los ayllus. El espacio designado para el núcleo urbano es por lo general el centro del territorio comunal con la intención, desde allí, controlar los pisos ecológicos. Pero en el caso concreto de Pampallacta el núcleo urbano fue situado en la parte baja, en torno a la escuela de educación primaria.

3. El tiempo y el espacio

El principio dual, muchas veces opuesto y al mismo tiempo complementario se establece también, la misma noción de manera analógica al tiempo y al espacio.

Tristán Platt fundamentó la ideología bajo el modelo de la «dualidad opuesta complementaria» (Platt, 1979). Mientras que Carmona Cruz afirma que la concepción del universo, la tierra, la naturaleza y la vida «estaban compuestas por dos fuerzas opuestas pero necesariamente complementarias, el concepto de complementariedad convergía en el *tinkuy*, unidad de los opuestos que expresaba la fuerza y el principio de generación de la vida, de la producción, del trabajo, la prosperidad» (Carmona, 2013: 27).

Es importante ubicarnos para tener una idea general e iniciar, en primer lugar, con la idea que tienen los andinos de pacha. Traducido de manera literal al español significaría tierra, mundo, universo. La tierra, el mundo y el universo son categorías espaciales, físicas, observables. Pero el término pacha cuando se la emplea como sufijo o morfema indica el tiempo, es decir el momento, el instante y la acción.

El espacio y el tiempo debe ser entendida de acuerdo al principio dual o dicotómico. A esta forma de pensar Isbell sugirió también la sexualidad como principio categórico de ver el mundo, en otros términos, un mundo “sexuado”.

A través del proceso de antítesis y síntesis donde el aspecto dual sexual de procreación es un tema predominante. El pueblo está dividido en barrios de arriba y abajo; el tiempo está dividido –en tiempo de lluvias asociado con las entidades femeninas y tiempo de sequía con las masculinas. Cuando ocurre un matrimonio, los parientes de ambos cónyuges están unidos por relaciones simétricas. El plano ideal de la herencia es paralelo– los hombres heredan de los hombres y las mujeres de las mujeres... En base de toda esta estructuras están el principio de complementariedad sexual... es indispensable para formar un todo (Isbell, 1976: 37).

Pues bien, si para Isbell los principios sexuales son importantes porque generan esa oposición complementaria y desde luego tiene un sentido capital para organizar la sociedad: Arriba varón, abajo mujer. Pero nosotros observamos que la oposición también puede significar lo contrario al complemento, es decir en su sentido figurado «ya no es la media naranja» porque si se le califica en su connotación de izquierda a la mujer y derecha al varón, la mujer es mal agüera, mala suerte, en cambio, la derecha correspondiente al varón es buena suerte como por ejemplo en el

emprendimiento de los negocios, en los deseos de los rituales o en el inicio de un viaje. Así de manera sucesiva las analogías fluyen, en algunas veces las mujeres son consideradas como positivo y el varón negativo, es el caso que representa la sequía que genera hambruna al contrario de la lluvia mujer que da alimentos. En Calca, Cusco la gente asocia a la mujer con la despensa (*wasi taqe*) que significa prosperidad, cohesión y, el varón viento (*waira*) que simboliza desestabilidad, desorden. En estos ejemplos la dualidad se convierte en sola una forma de dicotomía. Es decir explica la división, bifurcación que también anuncia la forma de entender la unidad o el todo, por ejemplo, el *Apu* (divinidad) es considerado masculino, pero también existen *Apus* con nombres femeninos. Lo mismo sucede con la tierra *Pachamama* que tiene su lado masculino llamado *Pachatierra*.

En todo caso, la dicotomía y la dualidad son solo categorías que sirven o son utilizados para entender el mundo, la naturaleza, la sociedad, etc. Lo sexuado como principio es dual o dualidad complementaria que puede generar un tercero que sintetiza a las dos fuerzas o principios. En cambio la dicotomía en su función de bifurcación, división, adquieren significados para dividir, por ejemplo al *Apu* o a la *Pachamama* en nociones como bueno o malo al mismo tiempo y según las circunstancias que asociados al tiempo, al espacio, a la naturaleza y a la sociedad tiene sentido.

Así, la dicotomía se expresa con mayor sentido en el mundo andino cuando se refiere a la naturaleza y da un sentido, un orden al espacio concebido por los humanos: los cerros (*orqos*) y los suelos llanos (*pampas*). «El *orqo* era la representación de lo masculino y la pampa de lo femenino, los *orqos* siempre eran *hanan* (arriba) y las *pampas* eran *uray* (abajo)» (Carmona, 2013: 27).

La dicotomía en relación al tiempo se basa en la concepción del término *pacha* que da sentido cuando funciona como prefijo o sufijo: *Pacha Illari* (amanecer) y *Tutapay pacha* (anochecer); «el tiempo en relación con el espacio: *Ñauya Pacha* (tiempo antiguo ya pasado) o *Kay Pacha* (tiempo presente); al espacio como espacio: *Hanaq Pacha*; y al espacio sideral, más allá del alcance de nuestra vista: *Nan Pacha*; a diferentes edades míticas: *Wari Runa Pacha* (segunda edad andina); *Purun Runa Pacha* (tercera edad andina); y al espacio físico: *Pachamama*» (Carmona, 2013: 28).

Según Carmona «el tiempo estaba concebido de manera circular, de acuerdo a este pensamiento, el tiempo tiene solo dos dimensiones: el presente *Kay Pacha*, que al

concluirse se torna en tiempo antiguo, *Ñaupa Pacha*, de donde nuevamente retorna o *Kutiy*» (Ibid: 28). En este esquema presentado por Carmona no es considerado el tiempo futuro. Sin embargo, en los rituales de propiciación y renovación celebrados para los animales tanto en el mes de febrero y agosto aparece el término *Ñan* (camino, vía, senda, ruta, pasaje, trocha), es decir con la intención de caminar hacia adelante. La antropóloga Hanny Gertrudis Fernández Coronel nos comentó que los comuneros utilizan las palabras *Ñawpaq Purik* (caminar adelante) está hablada con la intención de mejorar la situación de la vida en el futuro. Pero la palabra *Ñaupa* como adjetivo mantiene la connotación de antiguo, remoto, pasado, anterior. Parece que no existiera un término bastante específico para el tiempo futuro. Sin embargo, la palabra *Paqarin* (mañana o día de mañana) designa el futuro en su accionar. En cambio la dualidad opuesta complementaria se da en el mundo andino solo en las relaciones sexuales, y que lo extienden hacia los animales, la naturaleza, etc. Luis Valcárcel citó en cortas frases las relaciones sexuales entre humanos con la divinidad al que denominó yogamiento: «Después de *Intiwata*, cuando el Padre Sol ha surgido detrás del *Apu Ausankati*, los trabajadores yogan con la tierra. Perfumes de fecundación impregnan la brisa matinal» (Valcárcel, 1975: 33).

4. Los términos agrícolas como patrón simbólico para definir la casa

Entre los comuneros de Calca, y en especial en Pampallacta encontramos bastante alegoría con la actividad agrícola y la vivienda. Por ejemplo, la asociación con un terreno preparado y la siembra de una semilla que comienza a dar frutos y flores para satisfacer el hambre de los humanos es la misma que se le da a la vivienda. Es decir, la vivienda adquiere esta connotación con la construcción de la casa, se prepara de manera alegórica el terreno para que florezca la familia. Las palabras *wasi chakrakuy* significa precisamente cuando los recién casados construyen su casa.

El uso de los términos agrícolas con otras actividades humanas está, como ningún comunero ignora, muy difundido en las comunidades calqueñas y que puede manifestar la característica de su tradición. Nuestra intención aquí es indicar algunas significaciones al respecto. Esta alegoría del cultivo y la cosecha de plantas como forma de subsistencia, los comuneros andinos percibieron la agricultura en términos simbólicos o religiosos que estructuran las creencias a cerca de las causas y los

efectos últimos (Rappapor, 1979), incluyendo metáforas por las cuales la agricultura se asemeja a otros procesos del cuerpo, de la sociedad o del cosmos (Croll y Parkin, 1992). A través de metáforas y alegorías empleadas por los andinos utilizando la agricultura para conceptualizar la casa, se podría justificar el tipo de creencia basada en la agricultura. Es decir, en otras palabras, el pueblo andino, es una cultura agrícola. Por la misma razón los rituales del *uywa ch'uyay* (rituales de fecundación de las alpacas) y *machu ch'uyay* (ritual de renovación de la fuerza perdida de la llama) están cargadas de metáforas relacionados con la agricultura. Para sustentar más este argumento, en la vida social como por ejemplo el matrimonio, los estatus adquiridos en la carrera política, etc., los comuneros emplean la palabra *wacho* (surco), o, “es su *wachu*”, en otros términos la palabra *wachu* vendría a ser un *wacho* social (el camino social que un individuo sigue dentro de la sociedad).

No obstante, la casa como centro cósmico viene a ser una especie de contenedor de símbolos. En este caso la función del símbolo es explicar y organizar como un sistema de relaciones complejas las ideas que la sociedad ha desarrollado para construir su conceptualización sobre la vivienda.

Pues bien, el fundamento del pensamiento andino en su esencia, desde los valores éticos que emplea, la construcción de su ideología para ver el mundo, las metáforas utilizadas, están vinculados íntimamente con el proceso agrícola. En otras palabras, la ideología de los comuneros está edificado a través de asociaciones con las actividades agrícolas. La cosmovisión andina se incluye también en esta edificación de conceptos. La agricultura es lo transversal para ver el modo de pensar de los de Pamapallacta como de los otros comuneros.

5. La casa como vivienda

Cada familia por lo común es propietaria de una vivienda (*hatun wasi*) junto con su huerta, corral, como también de su casa temporal (*astana*). Ambas viviendas son intangibles y reconocida por la Asamblea comunal que al mismo tiempo representa al Estado peruano dentro de la comunidad.

La concepción del espacio que ocupa tanto la vivienda como el núcleo urbano en sí, mantiene un simbolismo que guarda relación entre ellos. Pareciera que todavía se conserva en la memoria colectiva el recuerdo de una tradición cultural acerca de la

forma y el diseño de la vivienda.

En este sentido, los comuneros mantienen definiciones y conceptos sobre el espacio que expresan bajo un código simbólico las relaciones que existe entre el ambiente social y ecológico. El principio de este ordenamiento del espacio en el diseño arquitectónico de la vivienda, está argumentado bajo la concepción dual y es preciso recurrir a los símbolos para su esclarecimiento.

Un principio de la cultura andina viene a ser su visión acerca de lo que se entiende sobre el concepto empírico de la dualidad y que lo manejan, por ejemplo, en el diseño de la vivienda distribuyendo el espacio, su función de cada lugar diseñado, etc. Por otro lado, con este mismo concepto dual también lograron diseñar su sociedad, el tiempo y el espacio, el mito y el ritual, los medios económicos y políticos. Por esas razones es importante descubrir cuáles son esas imágenes, los signos y símbolos que utilizan los comuneros andinos para definir y conceptualizar el tiempo y el espacio para su comprensión.

Si tomamos la premisa de Masato Sakai: «la labor del científico social debe propender a convertir el mito –a partir de datos empíricos– en hechos históricos y sobre la base de tales hechos explicar la historia» (Sakai, 1998: 16), la cultura material como por ejemplo los edificios investigado por los arqueólogos tiene ese camino. El poblado es el origen o cimiento de la ciudad y por ende su imagen corresponde «hasta cierto punto al simbolismo general del paisaje, del que es un elemento –en el aspecto representativo– interviniendo entonces en su significación el importante simbolismo del nivel y espacial, es decir, la altura y la orientación en que aparece» (Cirlot, 1958: 137). Creemos, a manera de hipótesis que, fue el poblado en los tiempos aurales de la historia, que se habría dado inicio en una “geografía sacra”, que al mismo tiempo daría también cimiento a la ciudad, como por ejemplo, un caso es, la ciudad de Cusco. La posición, formas, puertas y la ordenación de una ciudad con sus templos no eran tan arbitrario ni se dejaba al azar o el sentido utilitario (Ibid). Retomando a lo que Masato Sakai dice «la historia que simboliza y que en gran parte se encuentra bajo la penumbra del mito» (Sakai, 1998: 16), la creencia mítica ha logrado determinar la organización espacial como los Q'eros de Paucartambo, Cusco, lo plasmaron en sus construcciones de sus casas orientando hacia la salida del sol. El objetivo de esta actitud al diseñar de esta forma la vivienda, según el comentario de un q'ero es, para evitar los malos efluvios del *Soqa Wayra* o

Machu que ocasiona las enfermedades y con los rayos la solares la evitan purificándola.

En el caso concreto de la vivienda en un nivel espacial, la cosmogonía andina se presenta con el principio de la oposición dual bajo una concepción complementaria donde las categorías arriba (*hanan*) y abajo (*urin*), centro (*Chawpi o hukhu*) y afuera (*hawan*), derecha (*paña*) e izquierda (*lloq'ey*) (Carmona, 2013), no solo son principios valorativos, también son categorías necesarias de demarcación tanto del espacio como en los límites sociales de lo privado y lo público. El diseño arquitectónico de la casa andina muchas veces se expresa con un simbolismo sexual, generando metáforas más apropiadas para ordenar y definir el espacio geográfico, ecológico.

El patrón de ordenamiento espacial en el diseño del poblado andino, a manera de hipótesis podemos sugerir que en la mentalidad de los comuneros todavía se sigue practicando el patrón de ciudad como lo que fue el Cusco elaborado con el sistema de *hanan* (arriba) y *urin* (abajo) y los *seq'ey*. Aunque este último (*seq'ey*) lo recuerdan en los trazos de líneas que dibujan en la espalda de la alpaca durante el ritual del *Uywa ch'uyay* (ritual de fertilidad). Según los etnohistoriadores, arqueólogos y antropólogos (Rowe, 1980; Zuidema, 1994; Bauer, 2000) la ciudad de Cusco, además del diseño claro del espacio con el sistema de *hanan y urin*, los *s'eqey* (líneas imaginarias que parten del templo del *Qorikancha*) fueron delineadas para ubicar los centros de los adoratorios (*Waka*) que los *ayllus* tenían a su cargo. Según Sakai: «estos, famosos como una sociedad de alta civilización sin escritura, habrían utilizado un sistema de organización espacial de su ciudad como medio para acumular información» (Sakai, 1998).

Los conceptos de *hanan* (arriba) y *urin* (abajo) son estas categorías que llegaron con claridad hasta nosotros. Este principio utilizado hoy en día por los comuneros es para referirse a la división territorial de los *ayllus*. La división del espacio geográfico y la organización social frente al espacio territorial es simplemente para diseñar la casa. Carmona muestra que «no se conocía la orientación de norte o sur con relación a los polos porque desconocían su existencia. De esa manera, se orientaban de acuerdo a la salida del sol, de tal forma que en lo posible debía de estar al lado derecho y lo que quedaba al frente, por principio, debía de estar en la parte alta» (Carmona, 2013: 27-28).

Según Carmona los incas construyeron, no solo la ciudad del Cusco, sino también

otros poblados cumpliendo con este mismo principio de *urin sayaq* y hanan sayaq. La división expresada en el sufijo *sayaq* (Carmona, 2013) fue con el objetivo de organizar la mano de obra, una forma de estructura bipartita con la intención de manejar los tributos, el reclutamiento de la gente para el ejército, las actividades religiosas y otras formas que el Estado necesitaba para las necesidades estatales. La contabilidad fue llevada a través de *killkas*.¹⁾ Esta forma de contabilidad también las imitaron los hacendados cusqueños para invertir (paga) en la mano de obra que ofrecía la peonada para trabajar en las chacras de la hacienda.

La construcción del *hatun wasi* se la realiza solo en el poblado esmerándose en su edificación. Es una vivienda poco habitada por los comuneros durante el año. La gente vive más tiempo en sus astanas al pie de sus chacras o pastizales cuidando los cultivos y los animales. En el poblado de Pampallacta se las puede ubicar a las familias en los hatun wasi durante el tiempo de la estación de lluvias y durante la cosecha de los cultivos. Los comuneros acostumbran en el mes de febrero celebrar el rituales del *uywa ch'uyay* (rito para la fecundación de los animales) y la ceremonia del linderaje (reconocimiento de los límites del territorio comunal) durante las fiestas de los carnavales.

Pues bien, con la característica del hatun wasi se edifica en el centro poblado como ya lo mencionamos líneas arriba. Los comuneros todavía llevan un modelo idealizado de la casa andina, se compone por lo menos de dos a cuatro habitaciones separadas y con funciones determinadas: una habitación es la vivienda familiar, y las otras son depósitos. Dentro de ella, una en especial, es el depósito agropecuario llamado *taqe wasi* (despensa familiar), donde guardan los alimentos y los objetos preciados de la familia. En el mundo andino, según Arnold, Denise, Domingo Jiménez A y Juan de Dios Yapita (1998), el espacio privado y público está delimitado por la vivienda y el huerto. En Pampallacta incluyen el corral y las chacras que se hallan alrededor de la vivienda.

Pues bien, la casa andina consta de dos, tres y hasta cuatro habitaciones separadas, está rodeada de una huerta y algunas veces con el corral de los animales. La huerta es un terreno bastante importante para el comunero y por eso está unida a la casa y

1) *Killkas* o *killas* término quechua que significa mesada, mensualidad, cantidad que se cobra o se paga cada mes. El hacendado a su libro de contabilidad lo denominó *killka*.

forma parte del espacio privado de la familia. Esta regla residencial describe también Denise Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita en la comunidad de Qaqachaka en Bolivia (1998: 31-108). Como ya dijimos, la casa y la huerta es el espacio privado de la familia, es el lugar inviolable y el reflejo del patrón de construcción del *hatun wasi*.

6. El yerno, la nuera y las relaciones de parentesco

Los estudios etnohistóricos sobre el parentesco andino (Imbelloni, 1928; Rowe, 1946; Zuidema, 1977) y etnográficos (Webster, 1977; Sato, 1981; Sendón, 2016) muestran la importancia en las relaciones de parentesco entre el yerno *qatay* o llamado *masa* en Ayacucho y la nuera *qhachun* o *llunchuy* así denominado también en Ayacucho. A partir de ello, su estudio está relacionado a las características de la unidad del parentesco andino.

Nuestro interés es ver las relaciones en términos de *qatay-masa* que forma parientes masculinos con relación a los *qhachun-llunchuy* parientes femeninos y la vivienda. La vivienda, no solo implica un contenido de símbolos, sino responsabilidades de acuerdo al género en la misma construcción de la casa vivienda.

Las relaciones entre *Qatay* (yerno) con el suegro es corporativo, por lo cual son cordiales, de amistad, respeto y forman la *masa*, es decir el grupo de *taqlleros* (los que manejan la *chakitaqlla* o arado de pie) para roturar el suelo o sembrar la semilla en la chacra.

El *qatay* del mismo modo es considerado por el suegro como “servicio” (colaborador), no solo en las actividades agrícolas como constituir la *masa* por ejemplo, sino también en las demás diligencias de la vida cotidiana y sobre todo en los

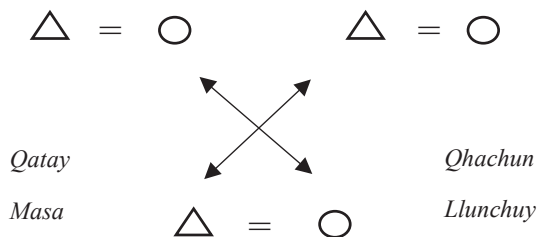


Fig. 1

rituales que tienen los pampallacteños la costumbre de celebrar para sus animales (alpacas, llamas, ovejas). Por esas razones el papel del *qatay* en la familia de la esposa viene a ser bastante importante, en especial para el suegro. En otras palabras, entre los comuneros de Pampallacta, las relaciones suegro y yerno son de mutua colaboración, es por esas razones que el suegro espera del servicio del yerno hasta la muerte. Esta actitud colaborativa se da inicio con la ceremonia de pedida de mano que en realidad ya es un matrimonio, cuando el padre de la novia hace preguntas como como éstas: ¿cómo me colaborarás? Y él debe contestar: en las labores de la chacra y haré de servicio en los rituales que celebrarás a tus animales. Y luego le vuelve a preguntar: ¿cómo me enterrarás? Mirando al sol te enterraré con todas las ofrendas, con el fiambre para tu viaje al más allá. A los ocho días enterraré a un perrito negro para que te haga pasar el río Jordan (Rozas Álvarez, 2014: 50).

Estas preguntas y respuestas entre el futuro suegro y el pretendiente a la novia revelan la importancia del papel que significa el yerno en la familia de la esposa (Ibid). Sin embargo, esta corporatividad de suegro y yerno no impide a la costumbre que la mujer es quien se integra al ayllu del varón bajo el sistema matrimonial.

Es el fogón en Pampallacta el que determina si una familia es nuclear o extensa. En la mayoría de los pobladores prefieren mantener una familia extensa en función al pastoreo. La costumbre en Pampallacta es formar una especie de corporatividad entre mujeres, es decir la *qhachun* con su suegra y las cuñadas en torno al cuidado de los animales. El rebaño de una familia está compuesto por varios propietarios.

Pues bien, la suegra, las cuñadas y la *qhachun* (nuera) son también corporativos, como ya dijimos, frente al rebaño o majada de alpacas. El rebaño de alpacas dentro de una familia en Pampallacta está constituido por varios propietarios, es decir, que cada miembro mujer de la familia posee un número de animales dentro del rebaño. La *qhachun* es la responsable, en otros términos, es la que administra el rebaño de animales dentro del *ayllu*. Todavía utiliza la contabilidad inca del sistema de *kipu* para administrar la propiedad de los animales de cada familia.

Tan importante son los roles complementarios entre *qatay* y *qhachun* en la comunidad de Pampallacta y se refleja en la casa andina y la formación del hogar y las relaciones de parentesco. El valor que los andinos dan a la mujer, es porque se convierte en un afín de los parientes del varón (Rowe, 1946; Zuidema, 1977), y al mismo tiempo los hijos pertenecen al ayllu del varón. Esta costumbre los comuneros

lo denominan *qhachunchay* o *qhachunchakuy* que traducido al español es “conseguir una nuera para el grupo de parientes”. De una manera analógica la semilla de papa o maíz conseguida por un comunero cuando viaja a otras comunidades y a veces muy lejanas, a esta nueva semilla extraña en la comunidad también lo denominan *qhachunchay*. Semilla que ingresará al banco de germoplasma comunal. La mujer y la semilla formaran un capital, una para forjar la familia con los hijos que le dará al varón; y la otra, la nueva semilla, integrará al banco de semillas (papa o maíz) que la comunidad posee de manera colectiva.

Por lo contrario, no sucede lo mismo cuando un varón *qatay* va al *ayllu* de la mujer. En primer lugar es también una costumbre practicada por los migrantes comuneros que llegan de otras parcialidades en busca de porvenir y se casan, sobre todo, con una mujer que enviudó. Entre los comuneros esta costumbre es mal visto, en especial por las mujeres, son ellas las que critican este tipo de matrimonio. En nuestras conversaciones con ellas al respecto, escuchamos adjetivos con expresiones irónicas como por ejemplo *qatayllama* que en español significaría solo es un migrante, advenedizo (braguetero) y, por ende, no es respetado en la comunidad.

En una ocasión que visitamos la comunidad de Huama, vecina a la de Pampallacta, doña María Merma nos comentó de manera irónica sobre el madero que se encontraba encima del fogón –espacio de la mujer– que estaba colocada de manera horizontal de pared a pared, llamándola *qatay warkuna* (palo para ahorcar al yerno). Es obvio el adjetivo irónico con que calificó al madero doña María Merma porque tiene un sentido metafórico que expresa el sentimiento de la suegra frente al yerno. Sin ninguna duda se refiere «aquel extraño, advenedizo, que vino a vivir con la familia» (Rozas Álvarez, 2014:50). Lo que quiere decir que el yerno es considerado un enemigo potencial, un rival que, compartirá el capital económico (chacras, animales) forjado en la familia (Ibid).

En la sociedad andina como en Pampallacta, los roles de género son bien definidos y bastante complementarios. Las labores domésticas que se les atribuye a las mujeres también son compartidas con los varones (cocinar, criar a los hijos, lavar la ropa, etc.). Si la agricultura es responsabilidad del varón, las mujeres ayudan en las labores agrícolas, sobre todo en la cosecha de los alimentos sembrados. Ella fiscaliza la producción de los alimentos y lo administra en el *taqe wasi* (despensa) desde que ingresa a ella. En otras palabras, el rol de la mujer es el gobierno económico en el

hogar. Los espacios que ella domina dentro de la vivienda, fuera de la cocina donde se halla el fogón es el *taqe wasi*, y desde luego, no permite que nadie, en especial el esposo, ingrese a ella sin su consentimiento. Otra labor dentro de sus roles es la responsabilidad del rebaño de animales alpacas, ovejas y vacas. Las llamas, caballos y burros pertenecen al varón. Pero el varón tiene la responsabilidad de curar a los animales cuando se enferman, es el “veterinario”, el responsable de las enfermedades.

Con la agricultura el varón proporciona al hogar los alimentos producidos en la chacra y son entregados, como ya lo dijimos, a la esposa para su debida administración en el *taqe wasi*. El pastoreo y la agricultura son medios económicos que sustentan a la familia con responsabilidades establecidas por la costumbre entre varones y mujeres, pero, son al mismo tiempo complementarios.

Este comportamiento bajo la base de la estructura dual y al mismo tiempo dicotómico en las actividades económicas, sociales, políticas, etc., hace que la complementariedad venga a ser el medio que les lleva a unificar o formar lo que es la unidad familiar. La unificación familiar es también una respuesta a los procesos de adaptación que tuvo la sociedad andina al medio ambiente de los Andes. Precisamente este tipo de comportamiento socioeconómico de la familia andina se plasma en el significado arquitectónico de lo que expresa la vivienda o casa andina.

La costumbre de los de Pampallacta en relación a la distribución de los materiales de construcción es proporcionada por la familia del *qatay* y de la *qhachun*. Los padres del varón por regla general donan el terreno para la casa de la nueva pareja; ya habíamos mencionado páginas arriba que la mujer es la que viene a vivir al *ayllu* del varón y por esa razón le corresponde donar a la familia del *qatay* el terreno para la construcción de la vivienda así como las piedras y los adobes. En cambio los padres de la *qhachun* se encargan de los palos, la paja o las tejas y para transportar este material la familia del yerno proporciona las llamas.

En la comunidad existen especialistas o conocedores en construcción al que le llaman “maestro de obra”, quien después de un arreglo y compromiso sobre el costo de la construcción, se encarga de dirigir la edificación de la casa bajo plomada. La colaboración recíproca entre los parientes de ambas familias se levanta la casa. En Pampallacta los consuegros se encargan de abrir los cimientos. El padre del *qatay* se responsabiliza de ritual, como por ejemplo, de colocar los despachos (ofrendas) en las esquinas de las paredes con la finalidad de evitar el ingreso del daño (brujería) y que

la casa sea resistente durante el paso del tiempo.

7. Expresiones simbólicas de la casa

El simbolismo que posee una sociedad es lo verdadero para ellos, y se activa en la vida real para su retención y poder encaminarlo hacia el futuro. Las oposiciones y su complementariedad entre los símbolos particulares llevan a la comprensión de lo que es realmente la vivienda donde ellos habitan. Por otro lado, toda sociedad ensalza el accionar de su cultura como en el caso concreto de la casa andina y como lo que dice Félix Palacios «es un modelo idealizado» (Palacios, 1990: 68), por los comuneros.

Los materiales arquitectónicos reunidos para la construcción, es comparada con el nido (*q' esa*) de un ave. Por esas razones la casa es también adjetivada como *tapa q' esa*. La primera palabra que hace de prefijo significa guarida de un animal. Pero ambas palabras mantiene el significado de la acción de construir la casa y junto a ella el hogar. La analogía de la casa con el nido es como la unidad y la multiplicidad. Reunir los materiales que generalmente se hallan dispersos es, para la construcción de la casa, como reunir las ramas para construir el nido.

Como podemos observar la Fig. 2, por más simple que sea el diseño de la casa, en otras palabras solo una habitación, es un diseño que viene de la forma cómo los comuneros conceptualizan su vivienda basados en el tiempo y en el espacio. La visión del diseño arquitectónico constituye el centro del mundo que simboliza protección en su sentido maternal o de la Gran Madre. En otras palabras es el centro cósmico que representa el dibujo del cronista Juan Santa Cruz Pachacuti (1950). Pues bien, las cuatro paredes que protege la vivienda representa el mundo donde se habita, el universo. Esta visión cultural se convierte en una tradición sobre la construcción de la casa. Muchas edificaciones se planifican de acuerdo a la creencia y son ideas

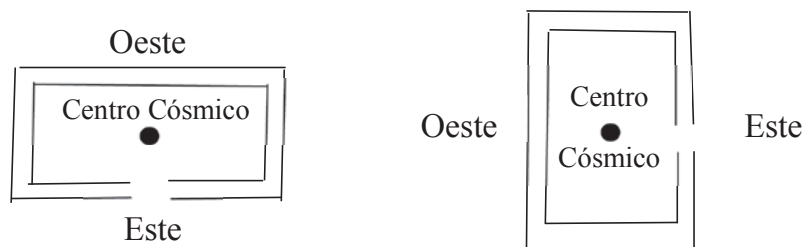


Fig. 2 Diseño de la casa orientado hacia la salida del sol

consistentes del grupo cultural.

El diseño de la casa andina basada en una concepción cosmológica mantiene un lenguaje verbal asociando a la actividad agrícola. Lo que queremos decir, que la construcción de la casa es un sistema de comunicación para expresarse en lo visual y en su adjetivación. Según Moscoso y Cervantes: «la chacra y la casa vienen a ser dos cosas que se complementa en la economía familiar. La chacra significa el sustento alimenticio para la supervivencia, mientras la casa es el cobijo, no solamente que protege a las personas para la supervivencia, sino es el lugar donde se almacena la cosecha que simboliza la riqueza del hogar» (Moscoso y Cervantes, 2002: 60). En este sentido la vivienda rebasa el límite arbitrario de “cuatro paredes” para integrar en el “espacio mayor de vida” (Romero, 1999). La casa en su visión cosmológica es una representación del cosmos como metáfora del cerro (Arnold, Jiménez y Yapita, 1998), que para Félix Palacios «la casa actúa como el *axis mundi* que define el universo espacio temporal» (1990: 81).

La construcción de la casa en Pampallacta, por obvias razones, lo realizan en tiempo de secas o sea cuando no hay lluvias. La forma rectangular del diseño de la casa «no es únicamente el resultado de unas fuerzas físicas o de un solo factor causal, sino la consecuencia de una serie de factores socioculturales considerados en los términos más amplios... la forma de las viviendas puede estar influenciadas por la creencia religiosa» (Rapoport, 1972: 66). El diseño rectangular, según los comuneros de Pampallacta, es un diseño que, las paredes de la casa vienen a ser protectoras de los riesgos que existen y pueden afectar a la integridad de la familia. Pero también dicen, como ya mencionamos líneas arriba, que las esquinas son las zonas peligrosas y vulnerables de la casa y protegen desde los cimientos con un ritual llamado *wesq'a* (cerrar) colocando “despachos” (ofrenda especial de protección) en cada esquina para que, sobre todo, la “maldad” no ingresa a la vivienda.

Ahora bien, nos toca explicar sobre la vivienda asociando a la cosmología andina a través de la figura o el esquema de Juan Santa Cruz Pachacuti. En un primer momento la figura fue analizada por Tom Zuidema (1969) y Jean Isbell (1976) asociando a la vivienda andina, como podemos notar en la foto 1 y figura 3 de una casa en Pampallacta dividiendo en dos mitades «que se encuentra en una oposición mutua» (Palacios, 1990: 64).

La figura o el esquema dividido en dos mitades la cosmología andina, es decir en

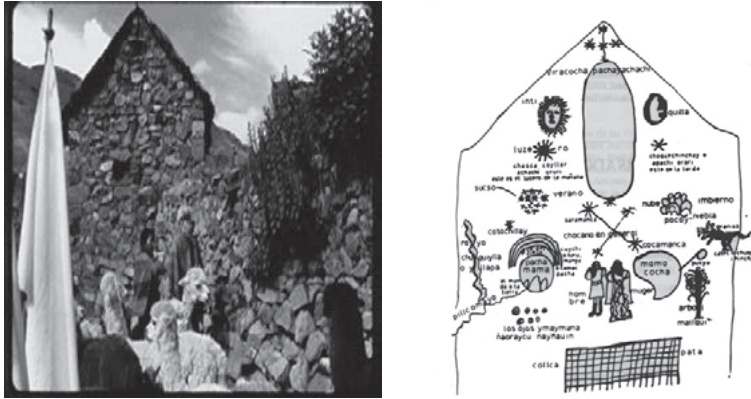


Foto 1 y Fig. 3 el dibujo de Juan Santa Cruz Pachacuti y una vivienda

una oposición mutua según Palacios, es la misma que Carmona también plantea para dividir el espacio arriba y abajo y derecha e izquierda. Si tomamos ambas analogías, la figura de Santa Cruz Pachacuti y la casa andina, es el espacio donde se la puede concebir de manera lógica como la figura 4. Para Palacios viene a ser «el eje masculino a la izquierda y el femenino a la derecha. Pero a su vez, un eje horizontal divide a los seres celestiales en oposición a los terrenales y subterráneos» (Palacios, 1990: 64).

Es obvio que estos campos están mediatizados por agentes liminales (intemporal, sagrada) y que al mismo tiempo divide el espacio que simboliza la línea divisoria que encierra en sí los conceptos masculino y femenino y que representa la generación simbólica del cosmos andino. En la figura 4 y 5, la direccionalidad de la data etnográfica obtenida en Pampallacta le da sentido. Lo que quieren decir tanto Zuidema, Isbell y Palacios, la dirección de arriba y hacia abajo posee connotaciones

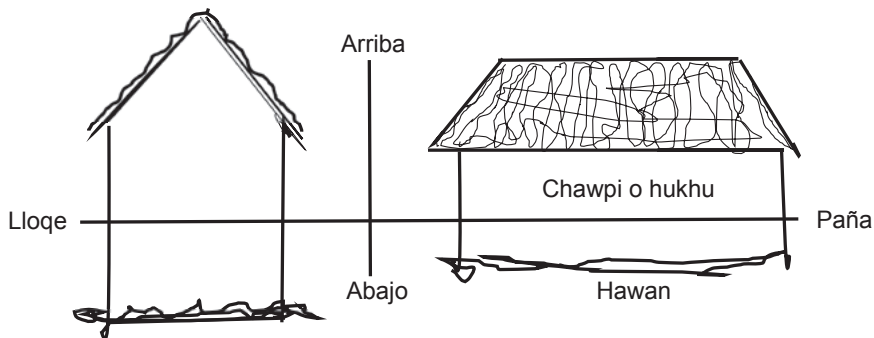


Fig. 4 División espacial según la figura cosmológica del dibujo de Santa Cruz Pachacuti

masculinas, en cambio el movimiento contrario de abajo hacia arriba son femeninas. Pero a este modelo Carmona añade otra dirección, primero ubica el centro cósmico y de allí, sitúa a la línea orientándolo hacia adentro (*hukhu pacha*) y hacia afuera (*hawa o kay pacha*). En la concepción del hombre andino, el *hukhu pacha* es el mundo sobrenatural donde se hallan las deidades *Apu* y *Pachamama*, en cambio el *hawa o kay pacha*, es este mundo, es la vida actual, el tiempo presente donde habitan los humanos.

Por otro lado, Carmona pensaba que la dualidad está expresada en términos sexuales, vale decir, un tema dominante en la estructuración simbólica del espacio andino. Este pensamiento abstracto y simbólico de la cosmología andina nos permite poder ver y entender en lo más pequeño de un espacio diseñado que viene a ser la casa o vivienda andina como muestra la Fig. 4. En otras palabras son los símbolos que encierra la configuración de una casa.

Si tomamos en cuenta la construcción de una casa, por más simple que sea, está llena de significados, de símbolos que solo se la debe decodificar. La construcción de una vivienda, tomando las palabras de Clifford Geertz: es un libro que solo se la debe saber leer (1973). Esta lectura que mostramos, es tanto para la casa principal (*hatun wasi*) como también para las *astana* (s) (casas temporales). Ambas viviendas

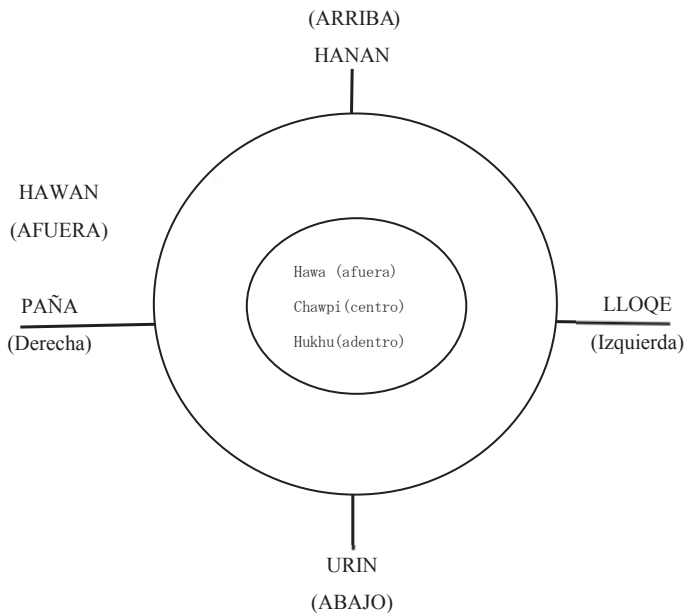


Fig. 5. Orientaciones espaciales de acuerdo a la posición del antropólogo Carmona Cruz

mantienen la misma simbolización con relación a la construcción y ubicación en el tiempo y en el espacio. Es decir en otros términos, el análisis simbólico de la casa en Pampallacta es la misma en su idealización como vivienda entre el *hatun wasi* y la *astana*.

8. Rituales para la casa

Una de las funciones que el ritual posee es su sentido de comunicación. Es decir, algunos autores observan que el mito es una proyección ideológica reproducida en el ritual (Lévi Strauss, 1970, Hocart, 1975, Eliade, 1981). Lévi Strauss sustenta con énfasis que: «el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones» (1970: 211). Y para el antropólogo Leach el ritual es una forma de comunicación del comportamiento humano (1966). Visto de esa manera, el mito articulado al ritual es la forma con que se transmite el pensamiento ideológico de la sociedad, operaciones intelectuales que vienen de un pasado prístino y, al mismo tiempo puede ofrecernos el contenido del pensamiento original a través de su trayectoria en el tiempo.

Los cronistas testimoniaron la existencia de celebraciones rituales para la casa. Por ejemplo, uno de ellos, Pablo Joseph de Arriaga cuando dio su informe para la extirpación de idolatrías al mando de Francisco de Ávila dijo lo siguiente:

«En hazer sus casas tiene en todas las demás cosas muchas supersticiones, combinando de ordinario a los de su *ayllu*, rocían con chicha los cimientos como ofreciéndola y sacrificándola, para que no se caigan las paredes, y después de hecha la casa, también la asperjan con la misma chicha. Quando beven mientras que la hacen, en la Sierra no se hade caer gota ninguno de las que beven, porque dize que si se cae, se lloverá la casa, y tendrá muchas goteras, y en algunas partes la ponen el nombre de algún ídolo, a quien dedican la casa» (Arriaga, 1920: 64).

Otro testimonio es la de Martín de Murua quien describe lo siguiente: «y también hacen grandes sacrificios cuando hacen casa nueva, con sebo, cuy, coca, carneros y otras cosas semejantes, y cuando cubren (el techo) acaban las velas de noche,

haciendo ceremonias, bebiendo y bailando, y todo para que les suceda bien» (Murua, 1946: 246-264).

El diseño de la habitación es rectangular y en la construcción, los de Pampallacta realizan una ceremonia llamada *wesq'a* (cerrar), es decir tienen la costumbre de colocar a través de su ritual despachos (ofrendas), coca *k'intus* con la finalidad de minimizar los peligros que podrían penetrar por la ambigüedad de las esquinas, según ellos la maldad ingresa por cualquier esquina de la casa. Las paredes con frecuencia son de adobe o de piedra. Según la concepción de los comuneros las paredes construidas con piedra son más eternas y sagradas, lo cual protege mejor a la vivienda.

De acuerdo a don Buenaventura, el modelo de casa en su diseño y distribución espacial es una imitación del templo sagrado del *Qorikancha*, por lo cual, en su edificación se esmeran frente a la *astana* (casa temporal), no solo en utilizar los mejores materiales para la construcción, sino también en las relaciones sociales y religiosas al construir la casa. Se utiliza más mano de obra en relación, por ejemplo, a las *astanas*. En este caso los rituales de construcción son más ceremoniosos. El techado de la casa es una ceremonia a nivel comunal, la misma que llaman *wasi wasi* o *wasi chaqrakuy*.

Una casa de piedra simboliza mejor seguridad frente al de adobe, porque su protección es más eficaz contra la maldad, maleficios, de los pensamientos antisociales o del *s'oqa* (espíritu de un antepasado). Muchas de las construcciones de las viviendas, como en el caso de *Q'ero*, como ya habíamos mencionado, orientan la mayoría sus casas hacia la salida del Sol para purificar la vivienda contra del *s'oqa* que provoca muchas enfermedades. Según Palacios que describió la casa *aimara* también dice que la preferencia de la construcción es hacia el Este, pero, si las condiciones topográficas no permiten y no pueden orientar a este lugar, pueden tener la alternativa de construir hacia el Norte o al Oeste, pero casi nunca hacia el Sur para evitar las enfermedades que acarrea el mal viento que sopla de esa dirección.

Gary Urton (1978) encontró también este dato de orientar la puerta hacia el Este a partir de sus observaciones astronómicas y espaciales que caracteriza a la sociedad andina. Por otro lado, la orientación hacia el Este, es importante para la celebración de los rituales. La casa andina no tiene ventanas, al margen de una "pequeña ventanilla" u "hoyo" que tiene la función de chimenea para eliminar el humo del fogón. Las

paredes más bien tienen hornacinas semejantes a las habitaciones incas. Una de ellas, la que se halla frente a la puerta de ingreso a la casa es la más significativa, porque representa al templo de *Qorikancha* dentro de la vivienda.

9. Comentario final

En la comunidad de Pampallacta, a pesar que, como toda comunidad hoy en día está cambiando, el *hatun wasi* o casa principal, por ejemplo, ya no lo están techando con paja como lo hacían en la casa tradicional, sino con tejas o calaminas de Zinc. Esto significa que la vivienda es más representativa que funcional. Sin embargo, observamos que en las familias sigue todavía la costumbre de residir en una sola habitación techada con paja donde se halla el fogón. La casa con techo de paja, según doña María Chui es más caliente que las otras de teja o zinc.

La casa moderna continua con la distribución del espacio interior de la habitación con el mismo patrón andino, así como en su ordenamiento y ubicación: el espacio del centro, frente a la entrada de la puerta o *punku*, donde también en la pared que mira la puerta se halla una hornacina o vano cerrado como los arquitectos lo llaman, es el espacio habitacional llamado *Qorikancha* (recordando al templo sagrado de los incas) donde celebran los rituales nocturnos como el *Uywa ch'uyay* y el *Machu ch'uyay*. En la casa del alcalde electo vimos la vara de mando fabricada de *chunta* (palmera) colocada encima de la hornacina, porque según la costumbre, viene a ser el espacio del varón. En cambio el espacio de la mujer se halla donde se encuentra el fogón.

En otras asociaciones dicotómicas, el techo viene a ser masculino y el suelo femenino vinculados a las deidades *Apu* y *Pachamama* (según ellos una mujer nunca sube al techo). En el espacio geográfico el *hanan* o parte alta, así como los cerros llevan el significado masculino y los terrenos llanos de la parte *urin* o baja donde se encuentran las chacras es femenino. Palacios encontró en Chichillapi, población aymara, la posición dicotómica de la misma manera, pero en este caso, el techo es del varón y la cocina de la mujer, y la puerta o *punku* son de ambos, es decir, varón y mujer (Palacios, 1990).

La casa de un andino es considerado, en otros términos, el templo del *Qorikancha*, y su construcción en si misma lleva el mismo significado que el templo sagrado encierra. La idea de concentrar los materiales arquitectónicos dispersos en la naturaleza para

la edificación de la casa, es como las *wakas* concentradas en el *Qorikancha* de los distintos *ayllus* del imperio. Pues bien, la casa, por más simple que sea, para los comuneros es la imagen del macrocosmos, del universo. «Construimos–dicen los indios– como construyeron los dioses en el principio... Construir una casa es repetir la creación y producir un microcosmos que se integrará en el gran mundo porque es su reflejo, permitirá así al habitante vivir armoniosamente y en paz, cosa que no es posible para el hombre más que si está en consonancia con la “faz” del universo, sus leyes y sus ritmos» (Hani, 1999: 232).

El espacio de la casa andina, así como la del *Qorikancha*, como hemos descrito en este artículo, está determinado por la orientación y distribución del espacio. Dijimos que el lugar representativo de la casa simbolizando al templo sagrado de los incas, es la parte central que se ingresa por el punku (puerta), parte central y ambigua en el diseño de la casa. Esta distribución pueda regir incluso la estructura interna de la casa. La hornacina que se halla en el centro de la habitación, de por sí es el lugar sagrado, era el sitio donde se guardaba el atado ritual, hoy solo se hallan estampas de imágenes cristianas, en especial el Señor de Huanca.

Las responsabilidades para la construcción de la casa entre las familias del *qatay* y la *qhachun*, está interpretado como el: sacrificio de reunir los materiales de construcción que se hallan disperso. Por esas razones los padres de la novia se responsabilizan de proporcionar la madera o palos para la armazón y encofrado, así como la paja para cubrir el techo y es el novio el que recolecta estos materiales (palos, paja, sogas). Mientras los padres del varón donan el suelo, las piedras y los adobes. Con esta responsabilidad el *qatay* sustenta el carácter masculino y al *ayllu* al que pertenece, porque la *qhachun* debe integrar al *ayllu* del varón y adaptarse en su nuevo hogar.

De esa manera, construir una casa entre los pampallecteños es metafóricamente llamado “*wasi chakrakuy*”. Aquí el término agrícola simboliza a la “gran chacra” donde fundamentan el equilibrio en la asociación de los cultivos, es decir, la agricultura para el andino forma un todo equilibrado adaptado a su propio fin, que lleva consigo una organización estricta de las plantas, tierras y de los trabajos. El cultivar las plantas no son aisladas, sino, un conjunto de operaciones, normas y éticas que regula la producción y la cosecha. Tal vez el hombre andino, al rodearse de las plantas comestibles y animales domésticos, aprendió asociar su vida a la de ellos.

Producir un microcosmo en función de la agricultura es para integrarse al gran mundo macrocósmico. La actividad agrícola y la construcción de la casa es el reflejo de la idea de subsistencia. Reproducir en el microcosmos, es reproducir también el origen de la agricultura con la creación y origen de las plantas alimenticias y que guía un orden autónomo que se siguió un sistema establecido creando así un modo de existencia.

Por otro lado, la simbología de la vivienda está asociado al nido de un ave. En la naturaleza las aves juntan ramas (materiales) de diferentes lugares para construir el nido. Esta conducta de las aves observada por el hombre andino, se ha convertido en una metáfora arquitectónica. La casa también es denominada *thapa q'esa* (nido) que simbolizará el centro del hogar y cumplirá el papel protector. La metáfora confiere la idea que para sobrevivir, se necesita del sacrificio de reunir lo disperso. Pues bien, la conducta constructiva de las aves, expresa de manera metafórica que la casa es como el nido de un ave.

La casa en su conjunto, es decir cada una de sus partes, cimiento, paredes, palos, pajas, etc., son estructuralmente armonizantes y asociados a una tela de araña. Al mismo tiempo, la tela de araña es una metáfora del tejido social que la familia forja con sus relaciones sociales entre *ayllus*. La casa, el nido y la tela de araña nos revelan lo que en realidad viene a ser la casa para los de Pampallacta.

En el mundo andino la construcción de la casa no solo es lo material, sino, es también lo social. Formar la familia es el mayor valor con que se vive en la sociedad comunal. En la sociedad andina no vale nada el individuo solo, sino la pareja como unidad dual y, precisamente una casa representa esta unidad social. Un individuo sin pareja, no es completo, no un *runa* (hombre), no es persona en el sentido de la palabra, porque no tendría la oportunidad de entrar en las reglas de la reciprocidad (*ayni*) con los otros miembros de la comunidad y tampoco tendría derecho de construir una casa.

Al momento de construir la casa andina, construyen su visión cosmológica en el espacio sagrado a igual que el templo del *Qorikancha* representación del cosmos andino, según Denise Arnold, Domingo Jiménez A, Juan de Dios Yapita (1998) es una metáfora del cerro y del mundo, mientras que Palacios dice, es un axis mundi (1990).

Construir una vivienda, la chacra y el corral de los animales que los pastores denominan *pukara*, es el recuerdo de aquellas casas construidas en la ciudad de Cusco,

templos, las diferentes casas del inca que, el reunir los materiales constructivos fue todo un sacrificio expresadas en las piedras cansadas que lloraron sangre cuando no llegaron a su destino y fueron descritas por los cronistas.

Reunir los materiales de construcción para el comunero implica sacrificio para la edificación, significa colocar estos materiales desde la cimentación, edificación de la casa. Es el hogar donde habitará y crecerá la familia en el ciclo de la vida. La casa simboliza el nacimiento de la familia (*ayllu paqariq*). En la concepción de don Buenaventura de Huama, la casa es adjetivada como: “santo cabildo *thapa q'esa*” (nido).

Un para bien u oraciones de deseos, que invocan durante el ritual de la noche para la construcción de la vivienda (*samiy*), está relacionado con la concepción que tienen de la casa como cabildo y su construcción como se expresa en el siguiente *Samiy*:

«Pidiendo la fuerza del Apu construiré mi santo Cabildo. Pidiendo la fuerza de nuestro padre pircaré (construiré) nuestro santo Cabildo. Traeré piedras de Wamanwata, empujaré el qhewaya, la piedra alaymosca, construiré mi cabildo en el lugar del Apu, empujaré qhewaya del Pitusiray, del Apu Chayña Puerto, empujaré las piedras qhespe para el muro más alto. Muy largo construí, apretado, tejí piedra por piedra. Señores y señoras construí mi Cabildo».

Lo que describimos sobre la casa andina es la expresión sobrenatural mencionada en el *samiy* cuando celebran el ritual del *wasi wasi*, una especie de rito de inauguración de la casa. Esto tiene sentido porque constituye una tradición milenaria sobre el concepto que encierra la vivienda para un comunero. La casa andina constituye el centro del mundo, el aspecto protector de la Gran Madre: símbolo contenedor y protección del hogar. La casa es el recinto del culto de la espiritualidad como metáfora del Qorikancha, centro cósmico.

Bibliografía

- ARNOLD, Denise, Domingo Jiménez A, Juan de Dios Yapita (1998) *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. Ed. Hisbol/ILCA La Paz, Bolivia.
- ARRIAGA, Pablo Josep de (1920 [1621]) La extirpación de la idolatría en el Piru. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. T.I. 2da. Serie. Lima.
- BAUER, Brian S. (2000) *El Espacio Sagrado de los Incas: El sistema de Ceques del Cuzco*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco, Perú.

- CARMONA CRUZ, Aurelio (2013) *La cosmovisión dual de los Inkas*. Fondo Editorial Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura Cusco. Lima, Perú.
- CIRLOT, Juan Eduardo (1958) *Diccionario de términos tradicionales*. Editor Luís Miracle, Barcelona, España.
- COBO, Bernabé (1956 [1892]) *Historia del Nuevo Mundo*. Publicaciones Pardo Galimberti, Cusco, Perú.
- CODECA, Comité de desarrollo de la provincia de Calca (2002) *Plan estratégico de desarrollo de la provincia de Calca al 2012*. Municipalidad de Calca, Cusco.
- COOPER, J.C. (2000) *Diccionario de símbolos*. Edición G. Gili, SA de CV, México.
- CROLL, Elizabeth y David Parkin (1992) *Bush base, forest farm: Culture, environment and development*, Londres, Routledge.
- CTAR, Cusco, Oficina Zonal de Desarrollo Calca (2000) *Diagnóstico de Saneamiento Básico Rural de la Provincia de Calca*.
- ELIADE, Mircea (1981) *Mito y realidad*. Ed. Guadarrama/Punto Omega. Cuarta edición, Barcelona, España.
- ESTETE, Miguel (1918) "Noticias del Perú", en colecciones de libros referentes a la Historia del Perú, Lima.
- GEERTZ, Clifford (1973) *La interpretación de las culturas*. Ed GEDISA, España.
- HANY, Jean (1999) *Mitos, ritos símbolos: los caminos hacia lo invisible*. Ed. SOPHIA PERENNIS, España.
- HOCART, Arthur M. (1975) *Mito, ritual y costumbre: Ensayos heterodoxos*. Siglo XXI editores, España, Madrid.
- IMBELLONI, José (1928) "Le relazioni di parentela dei popoli Andini seguono il «sistema classificatore» propio deglo Oceanici". *Atti del XXII Congresso internazionale degli Americanisti*, Roma-settembre 1926, pp. 407-420.
- ISBELL, Billie Jean (1976) "La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina", *Estudios Andinos* Año 5. Vol No I, pp. 37-56.
- KIMURA, Hideo (2005) "Articulaciones complicadas: haciendas y comunidades campesinas del Perú", en *Desde el exterior: El Perú y sus estudios*. Tercer Congreso Internacional de Peruanistas. Nagoya, 2005. Luís Millones y Takahiro Kato, editores, pp. 99-120.
- LANNING, Edward P. (1967) *Perú before the Incas*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.
- LEACH, Edmundo (1966) "Ritualization in Man Relation of Conceptual and Social Development". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1970) *Antropología Estructural*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- MAUSS, Marcel (1971) *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos. Colección de Ciencias Sociales. Serie Sociología. Madrid, España.
- MOSCOS CUSI, Bertha y Dominga Selena Cervantes Monteagudo (2002) *Interpretación simbólica de la vivienda en Huama*. Tesis de pregrado, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera Profesional de Antropología, UNSAAC. Cusco.
- MURRA, John (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruano (IEP), Lima, Perú.
- MURUA, Fray Martín de (1946) *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Imprenta de C. Bermejo, Madrid.
- PALACIOS RÍOS, Félix (1990) "El simbolismo de la casa de los pastores aymaras", en *Trabajos*

- presentados al simposio RUR 6. El pastoreo alto andino: Origen, desarrollo y situación actual. Publicación auspiciada por la Comisión Ejecutiva del 46 Congreso Internacional de Americanistas, en colaboración con el Centro de Estudios Andinos Cuzco –CEAC- Qosco. pp. 63-83.
- PULGAR VIDAL, Javier (s.f.) *Geografía del Perú: Las ocho regiones naturales*. 7ª edición, Lima, Editorial Universo S.A. También en Lima: PEISA, 1987.
- RAPPAPORT, Roy A. (1979) *Ecology, meaning and religión*, Richmond, North Atlantic.
- RAPOPORT, Amos (1972) *Vivienda y cultura*. Ed. Gustavo Gili. Barcelona, España.
- ROMERO FLORES, Javier R. (1999) Relaciones con el Espacio y Concepción de “Casa” en el Ayllu Chayantaka. Reunión Anual de Etnología. Tomo II.
- ROZAS ALVAREZ, Jesús Washington (2014) *Los comuneros en un mundo hostil: Una interpretación del sistema jurídico en tres comunidades*. Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, Donostia-San Sebastián, España.
- ROWE, John H. (1946) “Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest”. En J. H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians*. Vol. II. Washington: Smithsonian Institution-Bureau of American ethnology Bulletin 143, pp. 183-330.
- (1980) “Relación de las guacas de Cuzco” [1653]. En “Account of the shrines of ancient Cuzco”, trad. y ed. De John Rowe. *Ñawpa Pacha* 17 (1979): 2-80).
- SAKAI, Masato (1998) *Reyes, estrellas y cerros en Chimor: el proceso de cambio de la organización espacial y temporal en CHAN CHAN*. Editorial Horizonte, Lima, Perú.
- SANCHO, Pedro (1917 [1532-33]) *Las relaciones de la Conquista del Perú*. Edición San Martín, Lima.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YUPANQUI SALCAMAYHUA, Juan de (1950) “Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú”. En el Compendio *Tres relaciones de Antigüedades Peruanas*. Marcos Jiménez de la Espada. Asunción, Paraguay.
- SATO, Nobuyuki (1981) “El Concepto de Ayllu, y Qata/Q’açun: Un Estudio de la Familia, el Parentesco y el Ayllu”. En *Estudios etnográficos del Perú Meridional* (ed) Shozo Masuda. Universidad de Tokio, pp. 139-171.
- SENDÓN, Pablo F. (2016) *Ayllus del Ausangate: Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Centro Bartolomé de las Casas, Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Peru.
- URTON, Gary (1978) *The Astronomical System of a Community in the Peruvian Andes*. Tesis Doctoral. University of Illinois. Urbana.
- VALCÁRCEL, Luís (1975) *Tempestad en los Andes*. Colección de Autores Peruanos, Editorial Universo, Lima, Perú.
- WEBSTER, Steven S. (1977) “Kinship and Affinity in a Native Quechua Community”. En R. Bolton y E. Mayer (eds), *Andean Kinship and Marriage*, Washington: American Anthropological Association, pp. 28-42
- ZUIDEMA, R. Ton (1969) *El Cuzco* (mimeografiado). Félix Palacios también utilizó este material que se halla en la biblioteca de Antropología en la UNSAAC. Cusco.
- (1994) *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los incas*. FLACSO. Traducción por Ernesto Salazar.
- (1977) “The Inca Kinship System: A New Theoretical View”. En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 240-281.