



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 13

Número 2

Mayo - Agosto 2018

Pp. 253 - 273

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Larphay: el soplo corrosivo de los no-humanos y las transmutaciones de las personas

Eugenia Carlos Ríos

Universidad Autónoma de Barcelona

Recibido: 30.09.2017

Aceptado: 23.05.2018

DOI: 10.11156/aibr.130207

RESUMEN

El trabajo estudia la noción de *larphay*, una de las categorías de pensamiento *quechua*. En la lengua *quechua* de Ch'isikata, la posición de sujeto de la acción y de objeto son fluctuantes: el sujeto persona puede transmutarse, y para ello la acción del *larphay* es determinante. En el texto desarrollaré la noción *larphay* a través de narraciones que relatan historias en torno a las relaciones entre los *runa* (gente) y los seres no *runa* (no-gente). En muchos cuentos los no-*runa* (animales, vegetales y objetos) se transmutan en *runa*-gente para seducir, engañar y *larphar*, es decir, descargar su condición de no-*runa* en los *runa*-gente. Los que fueron «larphados» se transmutan en *tian*, el doble del no-*runa*. A la vez, los *runa* (gente), en ciertas circunstancias, devienen entidades vegetales, animales, minerales o suprahumanos. Esto es posible gracias a la franja de indefinición-*chawpi* que hace posible ese intercambio entre seres de diversas condiciones (*cay*).

PALABRAS CLAVE

Persona, transmutación, categorías de pensamiento, *quechua*.

LARPHAY: THE CORROSIVE BREATH OF NON-HUMANS AND THE TRANSMUTATIONS OF PEOPLE

ABSTRACT

This paper examines the Quechua concept of *larphay*. In the Ch'isikata Quechua language the positions of subject, action, and object are not stable: the subject person can be transformed and for that, the action of *larphay* is relevant. In this text I will explain the notion of *larphay* through the narration of tales about the relationship between humans and non-humans. In many tales the non-humans (animals, vegetables, and objects) are transformed into humans in order to seduce and deceive, or to *larphay* — to unload his non-human condition into the human. The «*larphayed*» people have been transmuted into the *tian* (double) of the non-human. Similarly, humans in certain circumstances can transform into vegetable, animal, mineral entities, or non-human supra-beings. This is possible due to the lack of boundary definition — *chawpi* — which allows for this exchange between beings of diverse conditions (*cay*).

KEY WORDS

Person, transmutation, categories of thought, Quechua.

Introducción

Bruno Latour (2015) señala que, en la filosofía greco-latina y cristiana, el sujeto (humano) tiene la potencia de cambiar el mundo material y el de los otros vivientes. Estos mundos son pensados como algo pasivo, que no puede transformar sustancialmente la condición de las personas, o lo puede hacer solamente en sus rasgos accidentales.

En cambio, en la comunidad *quechua* de Ch'isikata (Departamento de Cusco, Perú)¹, no existe esta relación de sujeto-objeto. No hay una relación pasiva de la materia y de los otros vivientes no humanos, relación marcada también en el idioma. En la lengua castellana, en la inglesa o en la francesa, el sujeto es quien dice: «yo quiero tomar un café». En *quechua*, en cambio, hay posibilidad de que el objeto sea el agente de una acción y por tanto pueda decirse, «el café quiere que lo tomen» (*cafenaxashawan*). Esta relación de acción depende de la ubicación del sujeto en relación con el mundo. Los mundos material, vegetal y animal se forman y transforman a los *runa-gente* y estos lo hacen entre sí². El sujeto y el objeto están en constante transformación, afectándose mutuamente, puesto que existe una franja indiscernible, *chawpi*-intermedio, que hace posible estas transmutaciones.

Una de las acciones que intervienen en la formación y transformación de la relación sujeto-objeto es la categoría de *larphay*. *Larphay* es una forma de percepción y acción. Esta potencia transmuta lo que es su propia condición-*cay* (lo que hace que las personas y cosas sean lo que son y como son) a las personas en las que se descarga. Las personas más propensas a sufrir esta acción son las mujeres embarazadas y los niños. Las embarazadas se encuentran en una situación de indefensión, como cuando una mujer se encuentra muy frágil y muy delicada, *unquqchas*, y esto,

1. La comunidad de Ch'isikata está reconocida en los registros de la Municipalidad de Yauri-Espinar como: «Hanansaya Ccollana Ch'isikata». Marco Giménez Coa señala que: «Yauri y Coporaque fueron una unidad de dos mitades-sayas, la parcialidad urin en Coporaque y la de arriba hanan en Yauri» (2010: 99). Sus habitantes se autodefinen como *K'ana runa* (gente valiente bien tramada). Está ubicada en un extenso pajonal en el extremo sureste de la Región de Cusco-Perú. Su altura oscila entre 3.915 y 5.000 m.s.n.m. Según el censo de 2007, la provincia de Yauri cuenta con 17 comunidades y una población de 29.558 habitantes. El núcleo urbano está formado por unos 24.566 habitantes y 5.015 en las comunidades que se encuentran a su alrededor, siendo la más alejada Oquebamba, a una distancia de 42 km, a 120 minutos en vehículo rodado del centro. La actividad principal ancestral es la crianza de vacunos, ovinos y camélidos. Sus habitantes también se dedican al tejido, el comercio y últimamente a la minería. El idioma principal es el *quechua*, el castellano y una buena parte de la población de Yauri Espinar habla *aymara*.

2. En el texto utilizo *runa-gente* y *runa-humanos* para designar lo mismo, en oposición a los *runa-no humanos*.

en ciertas circunstancias, es percibido por la potencia de las cosas y los seres vivientes que les rodean. En cuanto a los niños, estos se hallan en un estado de *yuyucha*, es decir, en un estado muy tierno, muy suave, muy puro, muy gelatinoso: «*angelcha kasha*-están angelitos». Y como están en ese estado pueden sufrir el *larphay*, la descarga de ciertas condiciones de los *no-runas* (no-gente) y también de otros *runa*. Así, la piedra mortero puede pasar su condición de piedra redonda lampiña y fría a la cabeza del bebé; el ladrón puede pasarle su condición de mala maña. Para que los niños no se constituyan-*machuyay* con estas características (o condiciones), se les hace una serie de rituales de defensa, de protección e inmunización de la persona.

En este trabajo, como en toda mi obra, urdo las ideas siguiendo el modelo que aporta el proceso del tejido andino tal y como lo estructuran las mujeres tejedoras, de forma paralela a cómo narran y procesan las historias y vivencias cotidianas, que nos permiten a su vez entender y ubicar las categorías del pensamiento. La tejedora ch'isikateña, para regar los puntos multicolores *t'aka-t'aka* en una manta, primero cuenta tres hilos-tramas del mismo color y las saca hacia fuera; luego escoge otros tres hilos-trama de otro color, los suelta hacia abajo contando uno a uno, y así sucesivamente va soltando y va sacando los hilos-tramas de tres en tres de diferentes colores. De tal manera que los puntos empiezan a centellear en ambas caras de la manta. Todo esto es posible porque hay categorías que permiten pensar de esta manera. Escribo siguiendo el modelo de la tejedora en virtud de mi *cay*-condición, como antropóloga y nativa del lugar de mi estudio, que me ubica atrapada-*hap'isqa* por el hilo-nudo de la tejedora. Por ello, empleo las categorías de pensamiento que ellas manejan, para «tejer» el presente trabajo. Pienso utilizando las analogías de las operaciones del tejido. El tejido es una composición de diferentes elementos, algo así como narraciones constituidas como en forma de representación visual. En el tejido encontramos la composición de mundos que narran los cuentos-mitos y las experiencias de la vida cotidiana.

Las categorías de pensamiento son una suerte de gama de hilos-nudos que permiten atar las vivencias de la vida cotidiana y darles significación. Estos hilos-nudos permiten crear y combinar las narraciones. Como mencioné, la franja intermedia *chawpi* se dibuja en otras categorías como la noción de *larphay* (la potencia negativa que se trasmite hacia los *runa-gente*), *llaksay* (una suerte de acción que portan las entidades), *hap'iqi* (fuerza que atrapa) y *samay* (aliento de vida que se puede transmitir).

Para mostrarlo parto de uno de los hilos-nudos de la trama principal, las historias y vivencias que se cuentan en torno a la noción de *larphay* (la acción de sufrir una descarga no deseada en la vida cotidiana). La

noción o categoría de *larphay* se dibuja continuamente en la infinidad de sus utilizaciones en las narraciones del tejido de la vida diaria. Al mismo tiempo, se va fragmentando en la infinidad de formas que cobran las utilizaciones de una historia cuando se la narra y, al hacerlo, la historia se cambia en otra versión en el mismo acto de la narración. La noción práctica de *larphay* se transforma en su utilización. Cambia en la transmisión de la historia que va de una persona a otra. Paralelamente, la noción de *larphay* se entreteje de vez en cuando con otras categorías, como *samay*, *llaksay* y *hap'iqi*.

En efecto, los hilos-nudo son instrumentos prácticos de pensamiento, incardinados por las tejedoras, que permiten tejer y dar un diseño a una manta. Así mismo, las categorías de pensamiento permiten elaborar, en la práctica de la vida cotidiana, un sentido a nuestras vivencias. Son categorías (instrumentos de pensamiento), tales como *chawpi*: la franja indiscernible entre sujeto y objeto; *larphay*: la acción de sufrir una descarga no deseada en la vida cotidiana. Ambos conceptos, *chawpi* y *larphay*, están relacionados con la formación y la transformación de la persona y sus correlaciones entre humanos y no-humanos.

Ahora bien, en estas páginas, la manera como iré exponiendo-tejiendo será simultáneamente a la narración de algunas historias de mi experiencia personal, iré tramando discusiones con varios autores que han tratado el tema de la constitución de la persona en la lengua *quechua*.

Simultáneamente a la narración de algunas historias de mi experiencia, iré estableciendo discusiones sobre los conceptos que de ella emanan, en diálogo con varios autores que han tratado el tema de la constitución de la persona en la lengua *quechua*. Puedo así transitar entre dos esferas del trabajo antropológico: el de la etnografía, aquí autoetnografía, la mirada cercana; y la teoría, a la que puedo llegar gracias a una mirada distante. La autoetnografía, además, me permite estar dentro y fuera (Carlos y Ventura, 2015), posibilidad abierta por la lengua misma. Las historias que cuento brotan en una suerte de relaciones fluidas temporales de integración y de separación. Esto es posible por la estructura del *quechua*. En *quechua*, los pronombres personales de plural *nuqanchis* (nosotros inclusivo) y *nuqayku* (nosotros distintivo) me dan la posibilidad de investigar siendo parte misma de la investigación. El primero *inclusivo*, sería como las danzantes que bailan en ronda. En un cierto momento, una de ellas, la *exclusiva*, sale de la ronda para servir la chicha a las danzantes. En ese momento, se singulariza del resto de las participantes, sin dejar de integrar el grupo. Estos dos pronombres me permiten estar en la ronda y salirme para mirarme (*autoetnografía*) y mirar (etnografía); o sea, me posibilitan a la vez objetivar y ser parte, «mirar(me)» sin dejar de constituir una

danzante de la ronda. Entonces, «siendo parte, pero aparte», puedo ubicarme simultáneamente como la narradora de mis vivencias y escribir desde un adentro, sin salirme a un «exterior» del *nuqanchis*, sin «objetivar desde un exterior», pero, para hacer el análisis, con una mirada desde un «al costado de la ronda estando en el centro».

Chawpi, larphay y la relación indefinida entre sujeto y objeto

La noción *chawpi*-franja indiscernible, podría tratarse desde otros campos como la semiótica o la antropología simbólica, pero aquí lo trataremos desde la lingüística, que nos ayudará a entenderla también desde la perspectiva ontológica.

Bruce Mannheim y Guillermo Salas señalan que en la lengua *quechua* sureña³ no hay un corte entre sujeto y objeto, sino una relación indefinida que se precisa en el contexto del habla (2015: 47-50). La persona se define porque está marcada por la lengua como posibilidad en el acto de hablar. Señalan que en la mayor parte de las lenguas latinas hay una separación entre sujeto y objeto, mientras que en el idioma *quechua* hay un *chawpi*-franja intermedia de indefinición, que se crea entre sujeto y objeto en ciertas circunstancias.

Los autores, para demostrar su planteamiento, se remiten a un pasaje del trabajo del lingüista V.W. Quine. Mannheim y Salas cuentan cómo dos personas que nunca han tenido contacto entre sí se encuentran en un bosque. Para comunicarse, los dos se ponen en una situación que Quine llama «traducción en una situación radical» (2015: 48). En dicha escena aparece un conejo que salta desde la hierba y se pierde entre los arbustos. Uno de ellos señala con su dedo al conejo y dice la palabra *gavagai*. El problema surge al cuestionarse qué significa para la otra persona esa expresión, cómo interpretar *gavagai*. ¿Se está refiriendo al conejo? ¿Cómo puede saberlo el otro, aunque su interlocutor haya señalado al conejo? Los autores sostienen que para Quine esta escena «de traducción radical» no es suficiente para afirmar que *gavagai* signifique «conejo»; a lo mejor quien pronuncia la palabra quiso decir «pata de conejo», quizá «cabeza de conejo», o «conejo orejudo» o «cagada de conejo». Y, además, ¿la palabra *gavagai* significa «conejo» para cuál de los dos? El significado y el uso de la palabra es relativo al contexto. Comprender el significado de las palabras es compren-

3. Según Alfredo Torero (1964), la familia lingüística *quechua* se clasifica en dos grandes grupos de lenguas: 1) las habladas en Ancash, Huánuco, Pasco, Junín y algunas provincias del Departamento de Lima; y 2) las habladas en Apurímac, Huancavelica, Ayacucho, Cusco, Puno, Lambayeque, Cajamarca, San Martín, Amazonas y algunas zonas de Loreto.

der la utilización de la palabra en una situación concreta y precisar cuál es su contexto de significación. La palabra, el objeto y la situación no tienen un significado esencial: dependen del contexto del uso y de las posibilidades sintácticas y gramaticales que cada lengua ofrece. Para los autores, esto es también válido para los términos gramaticales, y se preguntan si estos equivalen en todas las culturas.

Para estudiar esta proposición, realizaron un experimento con un grupo de niños *quechua* en el valle sagrado de Cusco. Entre las conclusiones, señalan que los niños, aun si son muy pequeños, tienden a identificar los objetos de una manera holística: miran el conjunto. Si algo se mueve, significa que los niños ven que se trata del objeto completo, no ven la pata del conejo ni la oreja de conejo, sino que ven todo el conejo como un conjunto. Se trata de una forma de percepción de un todo innata: «*el suceso para el actor está determinado por la construcción gramatical donde ocurre*» (2015: 47). Mannheim y Salas dan un ejemplo: «*el sol está calentando*»-*inti ruphashan*. Esta frase explícitamente se refiere al sol como un agente del calor y quien habla lo está sintiendo. «*En cambio en inglés* —continúan los autores— *esa expresión no tiene agente: It is hot (hace calor)*». Esa sería una traducción palabra por palabra del *quechua* al inglés. El sentido de esa expresión sería que el sol es caliente, y no se referiría a lo que está sintiendo quien habla (2015: 49). En otras palabras, nos están indicando que los conceptos forman parte de una «teoría local», están entramados, como si de los hilos-nudos de una manta se tratara, formando parte de una determinación gramatical. Los autores señalan que los «*conceptos reflejan maneras sistemáticas de hacer, que se repiten antes que las maneras de pensar de las figuras del habla*» (2015: 49). Es decir, que dan más importancia a las prácticas que a lo que puede significar un concepto desligado de su contexto de uso.

Esta explicación es importante para comprender las diferentes significaciones de *chawpi*, y también lo será para comprender el uso de la categoría *larphay*. *Larphay* sería, como mencioné, algo así como la «descarga de una condición-*cay* entre *runas* y no *runas*», una potencia o capacidad de causar un efecto. No se puede definir de manera abstracta, puesto que *larphay* cobra significación en su uso, con lo que forzosamente varía según las situaciones y los agentes que intervienen. Así, el *larphay* del mono no es lo mismo que el *larphay* de la radio.

Mannheim y Salas señalan que los objetos materiales y las palabras tienen características conceptuales propias que les permiten que sean utilizadas de una cierta manera. Así, por ejemplo, en inglés el verbo intransitivo está pensado como la acción de un sujeto. En cambio, en el *quechua* sureño la relación entre sujeto y objeto no está definida gramaticalmente,

sino que el objeto de la acción opera como sujeto en ciertas circunstancias del habla. Nos dan un ejemplo: *cerveza ukyanayakuwashan* y *cervezanayawashan*. La traducción literal de la primera expresión *quechua* sería «*tengo ganas de beber cerveza*», y de la segunda sería «*la cerveza tiene ganas de que la beba*».

La relación entre sujeto y objeto en el *quechua* sureño es múltiple y varía según las circunstancias del intercambio. Se crea por tanto una situación más indefinida (lo que llamo una *franja de indefinición*) en la que no se fija forzosamente y de manera estable quién ocupa la posición de sujeto y quién la de objeto. Entonces, los autores vuelven a preguntarse «*qué efectos tienen en la vida cotidiana estas posibilidades sintácticas en cuanto a las ideas de lo que es hacer-acción y de lo que es desear-algo*» (2015: 52). ¿Quién ejerce la voluntad de la acción? Mannheim y Salas señalan que, de los ejemplos *quechua*, el último, *cervezanayawashan*, es muy difícil de traducir al inglés o al castellano, puesto que la ontología de la acción del sujeto en el idioma español y el inglés no lo permite. Su traducción literal sería «*la cerveza está queriendo que yo la saboree*». Los autores dicen que no es que no se pueda expresar esto en español o en inglés. No es que no se pueda estar bajo la voluntad de algo y de alguien, por ejemplo «*el diablo me lo hizo hacer*». O aún, cuando decimos «*no soy yo, sino que es la cerveza que está hablando*». Lo que ocurre —continúan— es que la acción tal como está expresada en el ejemplo, en los dos últimos casos, en *quechua*, forma parte de una lengua de todos los días: no son expresiones paradójicas o ejemplos arbitrarios.

La conexión entre los conceptos de *sujeto-objeto* y su aplicación a la noción de *larphay* irá tomando forma mientras se describa en los ejemplos que vienen. Ambos (*sujeto-objeto* y *larphay*) suponen una disociación y una distancia, cuya referencia cultural e histórica es la separación entre sujeto y objeto, en el sentido de lo que explica Bruno Latour, como he comentado anteriormente. *Larphay* es una potencia de efectuación que circula, por ejemplo, entre el niño y la radio, una capacidad de transmutación que pasa de la radio al niño, a la vez por acción de la radio y por acción del niño.

***Larphay*: la acción de sufrir una descarga no deseada en la vida cotidiana**

En esta segunda parte voy a contar varios ejemplos, mitos, cuentos de experiencias cotidianas, narraciones orales que se susurran en la comunidad de Ch'isikata. Expresan las transformaciones que produce la noción de *larphay* en los *runa*-gente y en los *no-runas*. Cabe señalar que la noción

de *larphay* toma forma solamente cuando se narran historias de la vida cotidiana. A esas narraciones que se crean de las experiencias diarias, Bruce Mannheim (1999) las denomina «narraciones conversacionales». El autor menciona que las narraciones conversacionales van apareciendo en los diálogos de la vida de todos los días. En ellas se asocian los sucesos de la vida diaria con los mitos. Se crean historias porque son una manera de comprender el mundo en que se vive y lo que se experimenta. Así, mientras se van narrando las historias, el *larphay* va cobrando significado. Es narrando las historias que uno puede saber lo que le está pasando o lo que ha ocurrido a una persona, un animal, un vegetal o una piedra de moler. Las narraciones conversacionales se tejen con las categorías de pensamiento (así, el *larphay*) al mismo tiempo que estas cobran significación al entretenerse e irradiar sentido a las experiencias cotidianas. En la siguiente sección voy a narrarles las experiencias de la vida diaria que contaban en mi entorno para dar sentido a sus vidas. Yo, siendo niña, las escuché en mi comunidad de Ch'is'kata y en el pueblo Yauri Espinar.

1. El *larphay* de la piedra negra *qulluta* para moler el ají

La *qulluta* es una piedra negra y redonda, a veces cilíndrica, que se coloca sobre otra piedra mediana de forma ahuecada llamada *mushk'a*. En la *mushk'a* se coloca el ají y se lo tritura con la *qulluta*, dándole vueltas. Ambas piedras provienen del tiempo lunar de los abuelos míticos, *ñawpas*. Los abuelos *ñawpas* fueron descritos ampliamente por cronistas y etnógrafos como Alfred Métraux (1931), Harry Tschopik (1948), Juvenal Casaverde (1970) o Nathan Wachtel (1978). Y otros muchos en trabajos más recientes, como Xavier Ricard Lanata (2007), Juan Javier Rivera Andía (2000) o Pablo Sendón (2010). Los *ñawpas* son los ancestros míticos que rigieron en el tiempo lunar, y fueron quemados con la salida del Sol, cuando se abrió el tiempo presente. Son peligrosos y temidos. Por su parte, la noción de *wak'a* ha sido enormemente debatido por diferentes autores como Pierre Duviols (1967), Frank Salomon (2014) o Catherine Allen (2015). En lo que sigue trataremos de dar luz a su concepción local.

Las *wak'as*, por lo general, son antiguas, deformes, verdosas y oscuras. Están dotadas de cualidades que producen efectos como *hap'iqi* (la acción que agarra algo), *llaksay* (la acción que emana asombro-pasmo), *samay* (acto de transferir el aliento-energía), y *larphay* (la acción de recibir y dejar enfermedades y rasgos físicos no deseados). La *qulluta* y la *mushk'a* también son temidas, son los morteros de los abuelos míticos *wak'a*. Los *ñawpas-wak'a* vienen en las noches de luna llena y cuarto menguante a buscar sus objetos. Si los encuentran ajados o sucios, se vengán. Se transforman en

jovencitos y se meten en la cama de las mujeres para hacerlas caer en su *larphay* de abuelos. Los *ñawpas*, al acostarse con las mujeres, les pasan *larpha*, su *samay*-aliento de abuelos, una suerte de potencia granulada y fría, parecida al granizo. Si las mujeres no se dan cuenta del *larphay* de los abuelos, comienzan a secarse lentamente y finalmente perecen en el tiempo lunar. Para no sucumbir en el tiempo del abuelo, se deben cuidar y cumplir ciertas reglas de uso con los morteros *qulluta* y la *mushk'a*.

Por ejemplo, las mujeres embarazadas deben tener mucho cuidado en manejar esta pareja de piedras. Hay la idea de que la *qulluta* (la piedra redonda y negra que sirve de almirez) es la cabeza del bebé de la embarazada. La *mushk'a* ahuecada (el pilón) es el vientre de la madre. Por tanto, a ambas se les debe guardar especial cuidado. Después de usar la cabeza-*qulluta* del bebé, se lava y se guarda en el vientre-hoyo de la *mushk'a*. Esta acción se denomina *ukllachiy*-abrazar. Es decir, que la madre *mushk'a* vuelve a abrazar a su bebe *qulluta* como cuando lo tiene en el vientre. Se invierte entonces ligeramente la *mushk'a* en un rincón de la pared, o se coloca en el suelo. Este gesto se denomina *puñuchiy*. En otras palabras, el bebé vuelve a dormir y el vientre-*mushk'a* retorna a acomodarse en el cuerpo de la embarazada. La pared, o la tierra, es el cuerpo de la mujer en capacidad de reproducir, es como la *pachamama*-Madre Tierra. Por eso, nunca se deja ni sucia ni abierta. Se piensa que el bebé llora y se ensucia. Y estas dos condiciones pueden transmitirse y quedarse en las embarazadas. Si esto ocurre, las parturientas, después de dar a luz, sufren de *desmanduy*: su vientre está demasiado abierto, demasiado sensible al frío y su bebé nace llorón.

Otra norma muy importante a cumplir es que, en el momento de moler el ají, las embarazadas deben estar atentas para no sucumbir al *llakway*, la excitación del lamido del mortero. Se considera que la *qulluta*, en el momento en el que la embarazada está moliendo el ají, se despierta para tentarla, acalorarla y hacerla caer en su *larphay* de mortero. Entonces, dicen que la mujer, viendo el delicioso ají molido en el mortero, siente unos antojos irresistibles de lamerlo. Muchas embarazadas no pueden resistir y caen en dicha tentación. Había sido el caso de Hermelinda. Cuentan que cuando la mujer vio la *qulluta* con la crema del delicioso ají, exclamó: *llakwana yawashan*. Su traducción literal sería: «*me estás queriendo lamer*». No es posible traducir acertadamente este término al castellano, puesto que el que hace la acción no es el sujeto sino el objeto. No es la mujer embarazada la que quiere lamer, sino es la *qulluta* que quiere que la mujer la lama.

Tratemos ahora de descifrar esta palabra *quechua*. En primer lugar, *llakwa* corresponde al verbo *lamer*. En segundo lugar, *llakwana* sería un sustantivo, por ejemplo: «caramelo para lamer». En tercer lugar, el sufijo *naya* es frecuentativo. Se utiliza para designar a las viudas cuando las atra-

pan con frecuencia los recuerdos de su finado marido. O cuando a las huérfanas les agarran con frecuencia ganas de llorar. Por tanto, *llakwanaya* sería como si a la mujer le atraparan con asiduidad las ganas de lamer. En cuarto lugar, el término *-wa* es un sufijo pronominal, con lo que se puede decir que la acción de la tercera persona va hacia mí, hacia la primera persona. *Llakwanayawa* sería como si el objeto que está acostumbrado a despertarse con frecuencia se despertara como una avalancha y viniera hacia la embarazada para que lo lama. Y, finalmente, el sufijo *-shan* es progresivo, y denota una acción progresiva: «estoy caminando», «estoy lamiendo». Por tanto, *llakwanayawashan* sería como si la mujer hubiera sucumbido en la avalancha de la tentación de la *qulluta* y finalmente terminara lamiéndola y, mientras la va lamiendo, se va abriendo una franja indiscernible-*chawpi*. En esa franja no se sabe si es la mujer o la *qullata* quien hace la acción de lamer: entonces, la mujer deviene *qulluta* y la *qulluta* deviene mujer. En términos de Bruce Mannheim y Salas (2015) se puede decir que lingüísticamente se crea la franja indiscernible entre sujeto y objeto de la acción, debido a que en *quechua* existe este sufijo, *-naya*, que permite que el objeto realice la acción.

Entonces, la embarazada Hermelinda, al ver a la *qulluta* con la crema de ají tan sabrosa y cremosa, la había lamido. En ese momento, la *qulluta* le había pasado su estado de *qulluta* a su bebé. Una de las características *cay* de la *qulluta*, como mencioné antes, es que es una piedra, es redonda, negra y fría. Además, como toda piedra pulida, es lisa y no tiene pelos; tales estados habían sido pasados a la criatura. No olvidemos que la *qulluta* es la cabeza del bebé y la *mushk'a* es el vientre. Hermelinda, al lamer la *qulluta*, había lamido la cabeza de su bebé. Entonces, como consecuencia de la tentación del lamido, el bebe de Hermelinda —hoy en día el doctor Pompeo— nació con la cabeza calva, sin ningún pelo. Su cabeza había devenido una *qulluta*: fría y redonda. Desde entonces, el doctor sufre de resfríos y su nariz está siempre tapada. La madre, haciendo caso a las enfermeras de la posta médica del pueblo de Yauri, pensó que los cabellos del niño empezarán a crecer poco a poco. Pero habían pasado ya tres meses y la cabeza de la criatura había seguido relucientemente lampiña. Recién entonces escuchó lo que le habían dicho algunas mujeres, que su niño había sufrido el *larphay* de los morteros, puesto que por lo general en los Andes los bebés nunca nacen sin cabellos. Entonces, sin perder tiempo, Hermelinda agarró una cuchara y la pasó por la cabecita del bebé, recitando: *larphay-larphay kuti-kuti*. Pero como la tía había dejado pasar el *larphay* de la *qulluta* más de tres meses atrás, este había empezado a *machuyay*, es decir, empezó a tomar cuerpo en la cabeza del bebé. Cuando la tía comenzó a sacar el *larphay* del mortero, estaba a la defensiva y no pudo sacarlo.

Entonces la tía agarró su gallo rojo y, sin prevenir a nadie, frotó la cabecita y el cuerpo del bebé con el gallo. El *larphay* de la *qulluta* se había asustado con el canto del gallo y, de puro susto, saltó al cuerpo del gallo. Este, moviendo su cabeza, salió corriendo del cuarto. La tía ordenó abrir la puerta para que el gallo fuera a dejarlo en algún lugar. Recién entonces había comenzado a crecer el cabello de la criaturita.

2. El *larphay* del loro

El loro, en su condición-*cay* de loro, es cotorra. Para liberarse de esa condición, puede pasarla a las mujeres embarazadas y también a los recién nacidos. Fue el caso de mi prima Margarita, que sufrió esta descarga de un loro cotorra.

En ese entonces, la tía Rosa estaba embarazada de mi prima y venía a la casa a tejer con mi madre. En la casa teníamos un loro llamado Don Aurelio. El loro imitaba todo lo que hacíamos, aprendió a bañarse y aprendió a hablar. Repetía las lecturas de *Ali Baba y los cuarenta ladrones* que solíamos leer. Mi madre y mi tía tejían en una pampa verde y el loro bajaba del canchón de un salto sobre el palo del telar y estando ahí se ponía a chillar monótonamente diciendo: «*ladrones, ladrones, alibaba, alibaba*». Este loro durante los nueve meses del embarazo le había pasado su *cay*-condición de loro a la criatura. Nadie se dio cuenta de que, día tras día, iba *larphando* su estado de loro al bebé. Como el bebé se encuentra en un estado gelatinoso no definido-*yuyucha*, no pudo defenderse, y tampoco supo contradecir-*kutichiy* la condición del loro. *Kutichiy* deriva del verbo *kuti-*, *devolver*. *Kutichiy* es la acción de hacer regresar una mala potencia. Por ejemplo, cuando alguien nos envía el mal-*ñakay*, deseando la envidia-*chikniy*, se le hace recaer-*kutiy* en su propia maldad diciendo: «*kuti-kuti*». Godenzzi (2005: 25) menciona que *kuti-kuti* es la «*inversión o vuelta en el tiempo o espacio. Dos entidades que cambian y se invierten. A ocupa el lugar de Y; Y ocupa el lugar de A*». Como nadie efectuó el *kutichiy*, el *larphay* del loro traspasó el vientre de la madre en una suerte de hondas y constituyó al bebé en su *rantín*-en su doble de cotorra. Como el bebé se halla en un estado puro y tierno, se había dejado moldear en su doble gemelo. *Rantín* significa «mi otro yo, mi gemelo, mi doble». Por ejemplo, cuando un niño nace idéntico a su padre o madre se le dice: «*tayta rantín*», literalmente «el doble del padre». En sí, significa que el niño ha desplazado a su padre e incluso se piensa que lo envía al cementerio. Se dice también *rantín* a la persona que deja, el que se ausenta. González Holguín, en su diccionario de usos del *quechua* de 1608 encuentra un manojito de expresiones relacionadas a la noción de *rantín*:

«Rantinacukmaci. *El antecesor, o sucesor, y ambos los que se truecan.* Rantinacuquey. *Mi sucesor, o antecesor.* Rantissacusca. *La que deja.* Çamaycuni o rantiycuni alli Christiano cayñiyta. *Enséñele a ser buen Cristiano, y dile buen ejemplo.* Rantiycuni. *Sustituir a otro en su lugar.* Rantinacuni. *Trocarse alguna cosa una con otra, o suceder alguno en el cargo de otro, pegarse la enfermedad uno a otro»* (1608: 56).

Entonces, la prima Margarita, desde que nació, comenzó a chillar como el loro; lloraba día y noche. *Hampiq*, la curandera, había explicado que el loro se *larphó* en el recién nacido, en el «angelito». Para sacar este *larphay* del loro, la tía cada mañana, antes de la salida del sol, pasaba el cuerpecito del bebé sobre granos de maíz, diciendo: «*larpha-kuti-kuti*». *Kuti-larphay* significa, como mencioné, «regresa al lugar de donde saliste». Tal como el loro había pasado su condición de loro a la bebé, la tía también pasaba el estado del loro del cuerpo de la bebé a los granos del maíz para devolvérselo al loro. A esta acción de sacar una condición también se dice: *laphay* o *larphaqay*. Para que el *larphay* regrese al cuerpo de donde salió, la tía daba de comer estos granos contaminados al loro Aurelio usando la mano izquierda. No se puede dar de comer con la mano derecha porque el *larphay* puede recaer con fuerza en el cuerpo del bebé. Entonces, el cuerpo del bebé deviene *machuyarunman*, es decir, podría constituirse sólidamente en la condición del loro parlanchín. Lentamente, mientras iban sacándole la condición del loro al bebé, este iba dejando de llorar. Pero, como ya dije, el *larphay* nunca desaparece del todo, aflora de tiempo en tiempo. Su padre sabe decirle: «*hija mide tus palabras. Cuidado con caer al abismo, no sea que no puedas salir de la selva enmarañada en fuego-yunka wasipi nina ruphaywantaq ruphachikuwaq*». Eso quiere decir que no se convierta en una *lakla*, una jactanciosa y fatua⁴.

Los *ch'isikata* consideran que cuando una persona habla sin controlar la palabra, es un jactancioso, que no deja de alabarse y termina mintiendo. Estas personas son mal vistas, se las considera que no tienen palabra. No se les puede confiar ningún cargo de la comunidad, podrían despilfarrar los bienes comunales. Se piensa que no tienen casa ni ganados,

4. En *quechua*, *yunka* significa *selva*. *Wasipi*, en la casa. *Nina*, fuego. *Ruphaywantaq* deriva de *ruphay-*, quemante. Por tanto, *ruphaywantaq* significa «con su fuego quemante». *Ruphachikuwaq*-quemarse, significa: «en la casa de la selva el fuego quema, cuidado con quemarse con el fuego quemante». Los *ch'isikata* consideran que en el interior de la persona existe una selva enmarañada. Cuando la persona habla sin control, la selva lentamente les atrapa *hap'iy*. Entonces, estos se enmarañan diciendo mentiras y tonterías. Y si continúan hablando, la selva se prende y estos terminan quemándose en sus propias mentiras y su chismería. Por eso, cuando la persona comienza a hablar sin control, se le controla aduciendo: *yunka wasita nina ruphasha*. Paralelamente, se les ofrece un vaso de agua diciendo: «*apaga el fuego de la selva*».

que por eso se jactan. La antropóloga Ingrid Hall, en la presentación de su tesis en el año 2009 en la Université Paris Ouest-Nanterre, señaló que los comuneros de Llawchu escogen como dirigente a la persona que sabe manejar y medir la palabra. La palabra está relacionada con el manejo del agua. El agua brota y discurre por los canales según el carácter del dirigente que maneja la palabra. Si es un charlatán, el agua se desborda del cauce y no se logran regar todas las parcelas de los sembríos de los comuneros. El agua brota y fluye según el carácter de la persona, ya que hay una vinculación entre las dos por la mediación de la palabra.

En Ch'isikata, a estas personas que no controlan su palabra no se las respeta, se las considera personas de segunda categoría. Se les suele mirar en silencio con las manos en la boca diciendo: «*chiquaq atupqa larphantaq*», «*este es un verdadero larphay del zorro*». O sea, se reafirma la representación que se espera obtener del zorro, la de un charlatán y mentiroso que no mide sus palabras. En la mitología, el zorro suele presentarse transmutado en un apuesto mestizo de cabellos castaños. Viste tal como vestían los hacendados, con un hermoso poncho de vicuña, chalina blanca y botas negras. Este suele llegar a la casa de los *runa*-gente con mucha autoridad, como suelen hacer los mestizos. Esta capacidad de locución fue largamente tratada por diversos autores como José María Arguedas (2004), César Itier (2007) y otros. Entonces, el zorro, estando en la casa, se sienta en la silla, como suelen sentarse los mestizos cruzando los pies, y mientras prende el cigarro comienza a hablar y lentamente termina balbuceando. Los *runa*-gente saben que cuando así hace, trama algo y están atentos a sus movimientos. Y aunque mascan hojas de coca para no caer en el *llaksay*-pasmado del zorro, igual terminan cayendo en los cuentos y mentiras del mestizo. Los *runa*-gente, estando pasmados, ven con impotencia que el mestizo delante de ellos se lleva las mejores ovejas. No pueden reaccionar porque están bajo el *llaksay* del zorro. Una suerte de potencia les ata y los deja tontos.

En las historias relatadas se ha evidenciado que no hay elementos estáticos entre los *runa*-gente y los *no-runas*; ambos están deviniendo constantemente los unos en los otros por la acción del *larphay*. Así, el loro cotorra Don Aurelio, o el zorro charlatán Don Antonio, contaminan de su *cay*-condición a los *runa*-gente en situaciones de debilidad, cuando se abre una franja-*chawpi*, un espacio indiscernible entre humanos y animales.

3. El *larphay* de la radio

Mi hermano, de profesión etnomusicólogo, también había sufrido el *larphay* de la radio. A causa del *larphay* no escucha bien y cuando toca el violín le duele el oído. Mi madre me narró que, estando embarazada, tenía la cos-

tumbre de dormir escuchando la radio. Cada noche dormía escuchando noticias y huaynos, pero como el sueño la vencía, dejaba la radio encendida. Cuando se despertaba, la radio estaba sonando ronca, ya no había ninguna señal. Así pasó durante los nueve meses de embarazo. Solamente se dio cuenta del *larphay* de la radio cuando dio a luz, y el recién nacido no dejaba de llorar día y noche. Mi abuela mamá Brígida, viendo al bebé, dijo que seguía escuchando aquel sonido ronco de la radio. Que en su orejita la radio estaba sonando roncamente a todo volumen. Era como si alguien le estuviera gritando al oído. La radio, en su estado-*cay* de radio, le había pasado su sonido ronco al angelito: le había *larphado*. Ese sonido le tenía aburrido; mientras no apagarán esa cacofonía rayada, el bebé seguiría llorando. Entonces, mi madre cada día le sacaba el *larphay* de la radio ronca pasando por su orejita piedritas lisas. Mientras el *larphay* decía: «*larphay-larphay. Kutiy kutiy*». La piedra, al pasarle por las orejitas, devenía pesada. El *larphay* de la radio iba saliendo lentamente y se impregnaba en la piedra. Mi madre daba la piedra a mi hermana mayor para que la arrojara en lugares silenciosos donde no pasaba la gente. Si alguien recogía la piedra *larphada* podía atrapar a su vez el *larphay* de la radio ronca. Su oído podría resonar monótonamente e incluso atrapar dolor de oídos. La piedra arrojada, si nadie la recoge, irá perdiendo el *larphay* lentamente con el viento, con la lluvia y con las puestas del sol.

Para los *quechua* de los Andes, según cuenta Salomon (2014: 33-35), la persona pasa por una sucesión de transformaciones a lo largo de su vida. Para comprender ese devenir, el autor propone las nociones de *cay-tian* (condición-ubicación), que explicarían algunos de los cambios por los que transcurre. Estas dos nociones son dos categorías de pensamiento *quechua*, como un nudo *taytamama*, que ya vimos que es algo así como un nudo engendrador, un nudo a partir del cual se teje una manta.

El primer hilo-nudo, *cay*, es entendido como la condición que hace que las cosas sean lo que son, mientras que el segundo hilo-nudo, *tian*, está relacionado con la ubicación, es decir, con un lugar físico que ocupan o donde están; así, por ejemplo, en una piedra, un manante, una montaña o en objetos de la vida cotidiana como la olla, el fogón, el mortero, la computadora. El *tian* puede ser transitorio y, en otros casos, permanente. Por ejemplo, la radio en su *cay*-condición de radio es el *tian* de un *cay* y puede dejarlo en los recién nacidos. Entonces, si al bebé no se le hacen los rituales de purificación, esa condición puede ubicarse en el niño, adquiere un *tian* —ubicación— estable en el cuerpo del bebé. Entonces, el niño sigue la línea de devenir radio cacofónica y aburrida. La noción de *cay-tian* implica a la vez permanencia y movimiento, un devenir en fases de transmutación y de continuidad; por ejemplo, el devenir radio de un bebé.

Recuerdo que, para que el bebé, nuestro hermanito, se sanara en un *santiamén*, nosotros los niños convencimos a mi hermana mayor para que fuera a recoger la piedra que había absorbido el *cay* de radio del bebé y la abandonara en un cruce del camino. Estas piedras se dejan en el cruce de un camino porque es un lugar transitado. Y muchos inocentes, al ver una hermosa piedra, la recogen y se la llevan. Entonces, la energía negativa se aleja del lugar. Así se evita el contagio entre lugareños. Ni el bebé ni otras personas cercanas a él contraerán la piedra con *larphay*.

El cruce del camino-*ñan cruz* es muy temido. Se piensa que en el cruce-*tinkuy*-encuentro concurren los *runa*-gente de esta vida y los seres de la otra vida, del mundo presolar. Es un lugar de encuentro y al mismo tiempo de separación-*t'aqay*. Uno de los caminos sería el cruce-*tinkuy* como el destino que debe seguir el enfermo y que, para cambiar su devenir, debe pasar a otro camino. *T'aqay* indica aquí «separarse del destino del *larphay*». Así, mi hermano, que fue *larphado* por la radio, sufre todavía de tiempo en tiempo dolor de oídos.

Los conceptos *cay-tian* (potencia-ubicación) pueden ser analizados desde la noción de movimiento que trabajan Cummins y Mannheim (2011: 6-9) para la cultura *quechua* cuzqueña. En ella, ambos hilos-nudos tienen como trama un movimiento y cambio en cuanto a la noción de *persona*. Tiene una dimensión transitoria y a la vez de decurso de la vida de la persona y en las vinculaciones que se establecen a lo largo del tiempo entre seres vivientes y objetos materiales, entre los que fluyen mutuas transmutaciones. Esto último se referiría a algo así como a sucesivas contaminaciones del *cay*-condición de una persona, objeto, animal, o vegetal, que pueden ir transmitiéndose el *cay-larphay* de unos existentes a otros, en cadena. Así, por ejemplo, la radio consigue *larphar* su condición de radio a un bebé (incluso antes de su nacimiento); los padres del bebé logran extraer o «limpiar» la condición de la radio en el gallo y el gallo alcanza a dejar esa condición cacofónica en una roca y la roca pasa su condición de cacofonía en el viento y así sucesivamente: el *larphay* se va pasando de unos a otros y la condición-*cay* de las personas y seres se mueve. Si los padres no se dan cuenta del *larphay*, este puede fijarse y constituir al bebé en su *rantin*-en su doble.

4. El *larphay* del *laptop*

Mi madre me relató que un *guagua*-niño no había dejado de llorar día y noche. Dijo que de noche lloraba agitadamente y su rostro devenía negro y tenía diarrea verde. Estos son los síntomas del *larphay* de la noche. La noche, en su condición de noche, vive y tiene su *qhayqa-larphay*. Una suerte

de potencia que sería como un soplo frío estremecedor. La noche puede descargarse de este soplo estremecedor en las personas, los animales y sobre todo en los recién nacidos. Por eso se tiene mucho cuidado con los bebés. Son frágiles y tiernos, todavía no están constituidos—*tian*-ubicados. Cuando la noche empieza a respirar, ya no se saca fuera al bebé. Además, en la noche caminan todo tipo de seres, como el *suq'a wayra*-viento del abuelo y otros seres que están al acecho de lo tierno y de lo frágil. Estos pueden tocar los pañales de los bebés. Por eso, hay que recogerlos cuando el sol está todavía en alto. La noche puede dejarle su soplo escarchado. Mi cuñada pensó que, a su bebé —mi sobrinita—, la noche la había *larphado*. Pues olvidó recoger los pañales. Entonces, volvió a lavarlos y purificarlos, como se suele hacer, con el humo de la hoja de coca. Pero como el bebé había seguido llorando, resultó que no era el *larphay* de la noche el que lo aquejaba.

Hasta que mi hermana mayor, la *yachaq*-sabia, llegó de visita por Navidad. Al ver que el bebé lloraba, le miró la carita con detenimiento y exclamó: «*el guagua tiene orijo-larphay de esta cosa llamada laptopcha*». Recién entonces se dieron cuenta de que, en efecto, durante el embarazo de mi cuñada, mi hermano no paró de escribir su tesis de licenciatura: trabajaba para la universidad día y noche. Fue durante ese tiempo que la *laptopcha*, en su estado-*cay* de *laptop*, le había pasado su condición de algo dudoso. Recién entonces cayeron en cuenta que la pantalla era la cara del *laptop*. Cuando lo conectaban se despertaba e irradiaba una luz blanca, y esta luz ojeaba al bebé. Por eso, cuando lloraba, a ratos devenía irradiante como la pantalla. Retiraron el *laptop*. Mi hermana la *yachaq* sacó el *larphay* del *laptop* en un atado y lo arrojó lejos. Recién la bebé había comenzado a recuperar su *cay*-condición de bebé.

5. El *larphay* del plato desportillado

Gerald Taylor (2008), en el capítulo 4 de sus *Ritos y tradiciones de Huaruchiri*, narra la rebelión de los objetos. Señala que, cuando murió el Sol, durante cinco días los objetos de la cocina comenzaron a cobrar vida. Unos tras otros, ollas, morteros-*mushcas* y batanes se despertaron y comenzaron a perseguir a sus dueños para pedirles cuentas de los maltratos que les habían causado. Gerardo Fernández Juárez, en *El mundo abierto: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymara* (1996), encuentra que, para los *aymara* de Bolivia, la fecha propicia para hacer ofrendas a la tierra es el mes de agosto, puesto que esta se abre. En las tierras altas del Cusco (como Yauri, Sicuani, Yanaoca y otras) y en las tierras bajas (tales como Urubamba, Chincheros, Calca y Lares), también se piensa que el primero de agosto se despierta la *Pachamama* de hambre.

Durante todo un mes recorre el mundo reconociendo sus riquezas. Por donde pasa se despiertan los *Apus* y *awkis*, montañas y nevados, lagos y lagunas, quebradas y piedras. Y, junto a ella, también se despiertan las ollas, las vasijas, las sartenes, las ruelas, los platos y las tazas. En esos días los objetos se rebelan. Cada noche barbotean atropelladamente en la cocina pidiendo cuentas a los *runa-gente*: «*porque me has desportillado, porque me has dejado sucio, porque has dejado que tu marido me utilice. Ahora vas a sufrir las consecuencias*». Al día siguiente, las mujeres se levantan con dolor de cabeza y los ojos verdes.

Por eso, a las niñas se les enseña a no maltratar a los objetos. Mi abuela mamá Brígida, al verme que lavaba los platos golpeándolos, me advirtió: «*imapas hayk'apas kawsanmi p'ukupas p'uku kayninpi kawsanmi-todo tiene vida, hasta el plato en su condición de plato tiene vida, cuidala, tú eres ese platito*». El plato tiene vida, cuando lo desportillas te pasa su condición-*cay* de desportillado, es decir su condición de viudo.

Entregar el *p'uku*-plato significa, como me explicó mi abuela: «*chaymi kawsayniykiq samaynin-El plato es el aliento del camino de tu destino*». La niña sabe que no debe desportillar el plato, si lo hace es como echar a perder su destino. Cuando se desportilla un plato, se le destina para otras cosas. Si el desportillo es grande, se le arroja al fluir del río para que se lo lleve lejos. Hay el temor de que alguien, sin darse cuenta, pueda servir a las niñas en ese plato quebrado. Si eso pasara, las niñas que comieran en ese plato podrían sufrir el *larphay* del plato desportillado. El plato encarna el destino de la niña. Esto quiere decir que la niña se encuentra en un estado puro, íntegro y sin tachas-*yuyucha*, y angelito. Cuando el plato sufre un desportillo significa que el plato está *qallarisqaña kasha*. El término *qallariy* significa *comenzado*. Es decir, que el destino de un *runa-gente* ya no está virgen. Es como si a la torta le faltara una tajada. Por todo eso, nunca se sirve ni a los niños ni a las niñas en platos desportillados, los pobres pueden caer en el *larphay*-condición del plato incompleto.

Tal fue el caso de Doña Domitila. Su persona, cuando era soltera, era muy bella, y cada mañana iba al colegio oliendo a perfume. En las tardes, atendía en la esquina del barrio la tienda de sus padres. Muchos jóvenes, entre estudiantes y comerciantes, la cortejaron. Pero ella no se decidía por ninguno. Hasta que un día llegó el nuevo profesor del barrio acompañado de sus tres niños. Doña Domitila heredó de sus padres una casa de dos pisos y alquiló el primer piso a los recién llegados. Comenzó jugando con los niños, luego se puso a lavar la ropa del profesor y terminó cayendo en sus manos. Al verla, la gente solía exclamar con tristeza: «*cayó para sufrir en la condición del plato desportillado*». Las personas decían que la pobre había sido trastocada por el plato desportillado, pues su madre era muy

tacaña, y que probablemente había servido a su niña en platos desportillados por no comprar nuevos.

Conclusión

En este trabajo se ha tejido un manojo de historias con el hilo-trama de la noción de *larphay*. Se ha constatado que los *ch'isikata* se constituyen como personas en un proceso de transmutaciones que puede ocurrir a cualquier *runa*-gente. Esto pasa sobre todo a los que se encuentran en una situación más vulnerable; por ejemplo, los recién nacidos (que se hallan en un estado *yuyucha*-tierno, suave y húmedo), y en las personas debilitadas por alguna razón (como las embarazadas, los huérfanos y los pobres).

Las transmutaciones son posibles porque los *runa*-gente y los *no runa*-gente comparten la potencia-*cay samay* de vida. Dicha condición-*cay* hace que sean lo que son tanto los *runa* como los *no-runna*. Además, el *cay-samay* —potencia de ser lo que se es, y aliento de vida— es maleable en ciertas circunstancias, en ámbitos indiscernibles, de indefinición, donde ocurren las transmutaciones, explicadas por la noción de *chawpi*. Por eso, *runa*-gente y *no-runna*-gente pueden influenciarse y modificarse constantemente. Se ha visto en las historias contadas que por lo general son los *no-runna* que influyen-*larphan* su condición-*cay* de *no-runna* en los *runa*-gente. Aunque los *runa*-gente también pueden *larphar*-descargar ciertos males, como dolor de cabeza, resfríos y otras molestias en los niños.

Hemos visto que una de las nociones presentes en la constitución de la persona, por transformación e influencia de los *no-runna*, es el concepto *larphay*. Así, animales, objetos, plantas, sol y luna, montañas, y otras características del paisaje, pueden formar y transformar (*larphar*) a las personas desde antes de su nacimiento y durante el curso de la vida. También se explicaron las asociaciones que se pueden tejer con otras nociones, como, por ejemplo, la de *samay* (aliento de vida), *llaksay* (potencia que pasma) y *qhayqay* (potencia que enferma). Mientras se iban narrando las historias-vivencias, o narraciones conversacionales, hemos tejido las figuras de las diferentes utilidades del *larphay* en la vida cotidiana para comprender ciertos fenómenos de transmutación. Para los *ch'isikata*, la categoría de *larphay* sería algo así como la potencia de transmitir el *cay*-condición de lo que son los *no-runna*-gente hacia los *runa*-gente. Entonces, esas personas «*larphadas*» devienen el doble del *no-runna* que ha influenciado al *runa*-gente una condición no deseada. A través de la categoría *larphay* del pensamiento *quechua* hemos expuesto, en definitiva, cómo los *no-runna* pueden formar parte inherente de los *runa*, por el hecho de com-

partir una misma condición, acto que difumina la frontera entre humanos y no humanos en Ch'isikata.

Referencias bibliográficas

- Allen, C. (2015). The Hole World is Watchig. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*. T. Bray, Ed. Boulder: University of Colorado Press.
- Arguedas, J.M. (2004). *Los Ríos Profundos*. Madrid: Editorial Losada.
- Carlos Ríos, C.E. y Ventura i Oller, M. (2015). La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana. *Quaderns*, 31: 75-94.
- Casaverde, J. (1970). El mundo sobrenatural de una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, 2: 121-243.
- Carolyn, D. (2015). Men Who Would Be Rocks: The Inka Wank'a. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*. T. Bray, Ed. Boulder: University of Colorado Press.
- Cummins, T. y Mannheim, B. (2011). The River around us, the Stream within us: The traces of the Sun and Inca Kinetics. *RES*: 6-21.
- Duviols, P. (1967). Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haziendas. *Journal de la société Américaniste*, 56(1): 7-39.
- Fernández Juárez, G. (1996). El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana*, 26: 205-229.
- Godenzzi, J.C. (2005). *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Univ. del Pacífico, Centro de Investigación.
- González Holguín, D (1608). Diccionario de la Lengua General de todo el Perú. En <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>. Accedido el 20 de junio 2017.
- Itier, C. (2007). *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaia*. Paris: Ed. La Découverte.
- Mannheim, B y Salas Carreño, G. (2015). Wak'a: Entifications of the Andean sacred. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*. T. Bray, Ed. Boulder: University of Colorado Press.
- Mannheim, B. (1999). Hacia una mitografía andina. En *Tradición oral andina y Amazónica. Métodos de análisis interpretación de textos*. J.C. Godenzzi, Ed. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Métraux, A. (1931). Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas. *Sur*, I(3): 98-131.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFA-CBC.
- Rivera Andía, J.J (2000). Los gentiles de Llama. *Anthropologica*, 18: 271-280.
- Salomon, F. (2014). ¿Cómo eran las huacas? *Ecuador Debate*, 93.

- Sendón, P.F. (2010). Los límites de la humanidad. El mito de los Ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi, Perú). *Journal de la Société des Américanistes*, 96(2): 133-179.
- Taylor, G. (2008). *Ritos y Tradiciones de Huaruchiri*. Lima: IFEA.
- Torero, Alfredo A. (1964). Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2(4): 446-78.
- Tschopik, H. (1948). Aymara Texts: Lupaca Dialect. *International Journal of American Linguistics*, 14(2): 108-114.
- Wachtel, N. (1978). Hommes d'eau: Le problème uru (XVIè-XVIIè siècle). *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 33(5-6): 1127-1159.

