

«Sangres» para propiciar la vida: metáforas y creencias sobre la concepción «humana» en el altiplano andino

«Blood» to promote life: Metaphors and beliefs
about «human» conception on the Andean plateau

Patricia Vicente Martín
Universidad Complutense de Madrid
patvicen@ucm.es

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo la reflexión sobre la participación de las entidades tutelares en la regulación y propiciación de la fertilidad en general y de la «humana» en particular en los Andes. La primera parte del estudio aborda la participación de las fuerzas telúricas en la multiplicación del ganado y la propiciación de la vida vegetal, así como de las riquezas en general. Frente a la visibilidad de estos ritos propiciatorios, la génesis de los nuevos individuos se enmascara en un lenguaje en el cual abundan las referencias a las «sangres» y al exceso de calor. El estudio de las ideas acerca de la concepción y la fertilidad humana en los Andes pasa por una sistematización de las referencias halladas en la literatura etnográfica, y por la exposición de mis propias investigaciones en áreas rurales de Potosí. Tras ello se abordan las retóricas corporales de los cuerpos gestantes que propician la vida y sus especificidades con el fin de ahondar en la comprensión de los conceptos de fertilidad de las gentes del altiplano.

Palabras clave: Fertilidad; Esterilidad; Concepción humana; Sangre; Andes.

SUMMARY

This article reflects on the participation of telluric entities in regulating and propitiating fertility in general and «human» fertility in particular in the Andes region. The first part of this study deals with the participation of telluric forces in the breeding of livestock and the propitiation of plant life, as well as resources in general. In view of the visibility of these propitiatory rites, the genesis of new individuals is couched in a language in which references to «blood» and excessive heat abound. This study of the notions relating to conception and human fertility in the Andes involves the systematization of references found in ethnographic literature, and presentation of my own research in rural areas of southern Potosi (Bolivia). I then go on to consider the bodily rhetoric of life-promoting pregnant bodies and their specificities with a view to probing more deeply into the concept of fertility of the people of the Andean plateau.

Key words: Fertility; Infertility; Human Conception; Blood; Andes.

INTRODUCCIÓN

Para los grupos amerindios la concepción de un nuevo individuo va más allá del coito, y la contribución de sustancias derivadas de las relaciones sexuales es tan sólo una parte. Así, la fuerza vital necesaria para generar la vida —tanto animal como humana— entre grupos amazónicos como los Bororo, si bien está fuertemente asociada a fluidos corporales como la sangre menstrual y el semen, depende de *Bope*: una suerte de entidad espiritual responsable de la formación del feto (Viertler 1979: 22). De forma análoga, Tristan Platt (2001: 646-647) ha mostrado cómo entre los Macha del norte de Potosí (Bolivia) la gestación depende de la fertilidad ctónica que irradia la piedra *kamiri* (piedra local de la fertilidad). En otros puntos del mundo amerindio la fertilidad de los campos y la multiplicación del ganado —o la opulencia de bienes sin más—, depende de ritos y pactos con las entidades del mundo-otro, ésas que se erigen con el monopolio de la génesis y la propiciación de la vida y la abundancia.

El presente artículo incidirá en las ideas sobre la fertilidad y la concepción «humana» de las gentes del altiplano andino —más concretamente del área centro y surandina—, lo que nos conduce a atender y priorizar las percepciones sobre los fluidos vitales como la sangre, el semen, y sobre esas fuerzas animadoras que intervienen en la fecundación. Observando que el fenómeno de la reproducción no es un acontecimiento solamente biológico, sino que va más allá de unos cambios fisiológicos asumidos como universales, prestaré también atención a las narrativas y prácticas sobre el desarrollo fetal y el parto. Quisiera enfatizar y dejar claro que no se trata de un trabajo sobre parto, cuestión muy trabajada desde la antropología cultural, sino sobre la génesis y desarrollo del feto en los úteros de las mujeres rurales andinas.

Desde un punto de partida holístico, se recogerán relatos pertenecientes a la tradición oral y datos etnográficos de poblaciones del área centro y surandina. Se trata entonces de un artículo de revisión en el cual se vuelcan también datos derivados del propio trabajo de campo que vengo desarrollando en Santiago, una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia) desde el mes de julio de 2014. Santiago se encuentra ubicado en la orilla sur del salar de Uyuni, a 3.800 m.s.n.m. en una región especialmente fértil para el cultivo de tubérculos y cereales de altura. Actualmente, la población residente de Santiago no supera los 200 habitantes¹, y se dedica principalmente al cultivo de quinua, cuya venta proporciona unos ingresos relativamente altos, razón por la cual se ha ido reduciendo la plantación de tubérculos como la papa, quedando relegada a un discreto autoconsumo. La actividad ganadera es algo anecdótico y sólo un puñado de comunarios poseen pequeños rebaños de ovejas y/o de llamas. La población es bilingüe en una variante dialectal del quechua cochabambino y en castellano.

Ilustrar las retóricas relativas a la fertilidad, de acuerdo con la cosmovisión y el pensamiento andino, implica deshacer las esferas estancas e independientes entre los ciclos vitales de plantas, animales y humanos; los cuales comparten discursos y metáforas impregnadas por la sangre como sustancia propiciatoria de la vida en general.

¹ Santiago ha visto mermado su volumen demográfico a causa de la migración a Chile principalmente, pero también a otras ciudades de Bolivia como Uyuni, Potosí, Cochabamba o La Paz. Pese a ellos los residentes urbanos siguen conservando estrechos lazos que los vinculan con su comunidad de origen; vuelven para las fiestas o también para cultivar y recoger la quinua.

Por ello, aun centrándome en las concepciones de la fertilidad humana, se atenderá a las interrelaciones entre las tres esferas anteriormente nombradas.

UN ESBOZO SOBRE LA (RE)PRODUCCIÓN EN EL ALTIPLANO ANDINO

La vida en el altiplano pasa por una relación recíproca, continuamente reactualizada, entre las diversas entidades tutelares² de ese mundo-otro mayormente asociado al *ukbupacha* o *manqhapacha*³. Estos seres del mundo de adentro tienen un carácter caprichoso, son potencialmente peligrosos pero al mismo tiempo ostentan una carga genésica que propicia la vida y la riqueza. Si bien participan en todos los niveles de la producción (Canessa 2012: 121), considero que ésta no es siempre igual de explícita, y que además de existir códigos velados, existen también excesos hasta el punto de generar relaciones «incestuosas» que culminan en productos sociales no válidos. Cuando se trata de propiciar la fertilidad de los campos de cultivo, la multiplicación del ganado, de la riqueza de las vetas de mineral o de cualquier bien material, el establecimiento de las relaciones se torna sumamente evidente, y más en contraste con su participación en la concepción «humana». Posteriormente explicaré la razón de este entrecomillado; ahora pasaré a abordar los discursos y prácticas relativas a la reproducción de los cultivos y a la cría de animales.

Un personaje recurrente en la tradición oral andina es el zorro, personaje liminal, pícaro y transgresor de la norma, que aparece desde la sierra central hasta el noroeste de Argentina y el norte de Chile (Métraux 1934: 97-98; Itier 1997; La Riva 2005). Destacaré los estudios de César Itier (1997) y Palmira La Riva (2005) por su énfasis en la dislocación corporal que sufre el animal en varios mitos recogidos en la región de Cuzco. En algunas de las versiones, el zorro es un ser transmorfo que, con aspecto de hombre, acaba teniendo relaciones con una mujer a la que logra persuadir y convencer para acabar compartiendo lecho con él. Instantes antes de ser sorprendida por su esposo, la mujer le corta al zorro-hombre su pene, que había quedado atascado en la vagina de la mujer; el zorro marchó castrado, y la mujer queda con los muslos bañados en sangre, menstruando (Itier 1997: 318-319; La Riva 2005: 20). A este primer episodio sigue el relato del viaje al cielo. El zorro acude a un banquete en el cielo en compañía del cóndor, quien lo abandona ante su comportamiento desmedido; el zorro bebe y come en exceso, grita y hasta se pelea con los invitados. Abandonado, el zorro no tiene manera de regresar a la tierra y se elabora una sogá para poder bajar. En su descenso se cruza con unos loros a los cuales comienza a insultar. El descaro del zorro le costó caro, pues los loros picotearon la sogá hasta cortarla,

² Emplearé la denominación «entidades tutelares» o «seres del mundo-otro» por considerarla etnológicamente más apropiada que el apelativo corriente de «seres o entidades sobrenaturales».

³ Las tres Pachas continúan apareciendo en la literatura etnográfica aún cuando podrían considerarse más bien una ficción de la historiografía andina (sobre las pachas en el pensamiento andino ver Thérèse Bouysson-Cassagne y Olivia Harris 1987: 11-56). Me parece más adecuada la expresión «mundo-otro» de Xavier Ricard (2007); esfera poblada por espíritus que tiene su reflejo en el mundo sensible. Por lo tanto, el recurso de las voces *ukbupacha* o *manqhapacha* debe ser entendido en este texto como nociones recolocadas en el interior de esas representaciones del «mundo-otro».

haciéndole caer; su cuerpo estalló al tocar tierra, se dividió en miles de partes. En algunas versiones del mito, la fragmentación del cuerpo hizo esparcir todas las semillas⁴ que el animal había ingerido en el banquete, multiplicando así las especies vegetales en la tierra; en otras, el zorro despedazado acaba por multiplicarse así mismo.

Los cuerpos mutilados del pasado⁵ aparecen como la génesis de las plantas silvestres, y las entidades tutelares del pasado también aparecen como los orígenes de la existencia de los rebaños actuales. Así, para las gentes del ayllu de Qaqachaka (Eduardo Abaroa, Oruro, Bolivia), sólo mediante un pacto realizado en el tiempo de los gentiles entre los *apus* Turu Mallku y Juchu T'alla y las divinidades del Cielo, la Llama Celestial acordó soltar los rebaños (Arnold y Yapita 1998: 212-214). También mediante pactos entre los *apus* y los *apuchi* (ancestros) de los pastores seminómadas del Ausangate los animales salieron de las entrañas de la Tierra (Ricard 2007: 202). En la actualidad, en Qaqachaka se sigue considerando que los *apus* son los verdaderos dueños de los rebaños, aquellos que emergen por las «costuras abiertas» (*ch'uku*) de las montañas (Arnold y Yapita 1998: 213, 225). También los muertos constituyen una fuente de poder ctónico. Entre los Laymi del norte de Potosí, Olivia Harris (2000: 27-48) ha observado cómo los muertos dirigen su energía hacia la producción agrícola y la cría de animales; de forma ambigua y caprichosa, lo muerto es simultáneamente una fuente de fertilidad y de infortunio: los «angelitos»⁶ envían agua a la tierra regando los campos, en cambio los *murú*⁷ pueden desencadenar catástrofes enviando granizo para arruinar las cosechas. Por esta razón, en los ritos propiciatorios se agasaja a los seres del mundo-otro buscando su compasión y buena voluntad para propiciar buenas cosechas y multiplicar las piezas del ganado.

Los dueños del ganado, (los *apus*, generalmente), tienen intermediarios de los cuales depende la prosperidad del ganado: las piedras mágicas. Estas piedras poseen un poder fertilizante capaz de infundir vida y protección al ganado al actuar como ayudantes e intermediarios de esas fuerzas del mundo-otro. Entre los pastores del Ausangate encontramos varios tipos y denominaciones de «piedras mágicas»; los *inqa* o *inqaychu* o «piedras mágicas» son de menor tamaño que los *kbuya rumi* o «piedras de la compasión» y se guardan celosamente (Ricard 2007: 202-209). En Qaqachaka la amplia gama de piedras vivificantes ordena el paisaje a través de envolturas concéntricas en función del poder de alcance de cada una de ellas; la esfera de menor tamaño quedaría integrada por las *jayintilla* o *illas wawas*, *egragropholis* de formas curiosas que inte-

⁴ En la región de Alto Marañón (noroeste de Perú) aparece la figura de Achkay, la vieja canibal que al precipitarse desde una gran altura dio origen a las plantas cultivadas, y su sangre a una laguna (Mejía 1952: 237 *cit. in* Arnold 1996: 201-203).

⁵ Para César Itier (1997: 323) el zorro es un personaje que actúa de bisagra entre el tiempo lunar de los antiguos (*hintiles*) y la época actual. De él también se dice que es «el marido de la luna» (Arnold 1996: 204).

⁶ Son los niños fallecidos después del *um waraña*, «derramar agua» (Harris 2000: 45), bautismo doméstico que se da inmediatamente después del nacimiento, que otorga un nombre al nuevo individuo y lo reconoce ante el entorno familiar más allegado. Este bautismo doméstico poco tiene que ver con el bautismo canónico —el cual en el mundo andino tiende a realizarse unos dos años después del nacimiento—, y constituye un rito de paso que integra al individuo en la vida comunitaria, reconociéndole ya no sólo dentro de la unidad doméstica.

⁷ A diferencia de los *angelitos*, según los interlocutores de Olivia Harris, los *murú* no tienen nombre, puesto que han fallecido antes del *um waraña* (Harris 2000: 46).

gran el altar familiar; en un nivel superior están las estancias. Cada una de ellas tiene su propio Cerro Guardián local con sus propios *samiris* —espíritus de aliento servidores y fuerzas animadoras de las *illas*—, aquellos que respiran sobre las laderas en simpatía con los rebaños locales. Cada ayllu menor de Qaqachaka posee su propio espíritu de aliento pétreo, ubicado en los cerros importantes del territorio. Englobando todos los niveles anteriores están los espíritus de aliento propiedad de cada ayllu mayor, ubicados en las montañas principales, cerca de los *apus* de Qaqachaka: Turu Mallku y Juchu T'alla se encuentran los espíritus de aliento propiedad de todo el ayllu de Qaqachaka (Arnold y Yapita 1998: 227-228). En la puna jujeña, las *illas*, *ayantillas* y *wayruros* participan en la multiplicación del ganado porque tienen animu o inqa —principio generador y vital y fuente del bienestar y la abundancia— (Bugallo 2014: 348). Se les ruega para que las montañas suelten más crías y ayuden a que el ganado se reproduzca; son capaces de hacer que las hembras queden en cinta aun cuando no han sido montados por los machos. Las ofrendas y libaciones destinadas a ellas —así como en otros ritos propiciatorios— aparecen decoradas con pistilos de clavel y con flores de *phallcha*⁸. Las hebras de lana que decoran las orejas de las llamas en el *t'ikachay*⁹ simbolizan flores, elemento que remite a la fertilidad.

En estos ritos, aun estados dedicados preferentemente a una entidad concreta, el resto de seres que pueblan ese otro lado —con el cual interactúa constantemente el andino—, no son ignorados; en los rezos el especialista ritual se cuida de no olvidar a nadie, y en las mesas rituales puede verse la participación y presencia de varios de ellos. Durante mi trabajo de campo en Santiago pude observar cómo los destinatarios principales de la ofrenda eran los *chullpas*, las «almas» y los «angelitos» (Img. 1, Img. 1.1, Img. 1.2) a quienes se les pide la prosperidad del ganado y abundancia de *kowa* o pasto del cual las ovejas y llamas se alimentan (Img. 2).

De forma explícita a las entidades del mundo-otro se las pide por el buen devenir de los medios de las gentes; las challas y ofrendas buscan reactualizar un pacto y perpetuar la influencia genésica sobre el ganado, los cultivos o las vetas de mineral. Tal influencia y mediación en la reproducción «humana» no es tan explícita.

FERTILIDAD Y CONCEPCIÓN «HUMANA»: ¿HACER PERSONAS?

Los discursos sobre la concepción y desarrollo del feto están impregnados por la sangre que se acumula en el vientre y que sirve de alimento. Estas interioridades en las que se gesta la vida —que no la persona— son igualmente una parte cuya potencia genésica es alimentada por fuerzas *sagradas*¹⁰, además de los aportes de los dos sexos, aunque tal interacción no se muestre de forma tan pública y visible como en las mesas destinadas a propiciar la fertilidad del ganado (Img. 1 y Img. 2). Se trata en este caso de un asunto íntimo que involucra tan sólo a la pareja.

Antes de abordar las narrativas andinas sobre la formación del feto me corresponde aclarar ese entrecomillado inicial sobre la concepción «humana». El vientre de la

⁸ Flor que crece en el suelo húmedo de los bofedales, y por ello queda estrechamente asociada al crecimiento y fertilidad de los rebaños (Ricard 2007: 214).

⁹ En quechua literalmente, «hacer flores».

¹⁰ Denominación genérica dada a las entidades pertenecientes a los dominios del *ukbupacha*.



IMAGEN 1.—Durante las fiestas del Tata Santiago, los alferados se reúnen durante dos noches seguidas en el cabildo para hacer «los costumbres» pertinentes antes de sacar al Santo Patrón de la iglesia. La mesa se monta *ex profeso* para los *chullpas*, las «almas» y los «angelitos», a los cuales se le pide por el adecuado transcurso de las fiestas y buen año para los ganados y el cultivo. Fotografía de la autora.



IMAGEN 1.2.—Detalle en que se observa el vasito dirigido a los angelitos junto a una de las dos jarras en la cual se están añadiendo pellizcos de harina de quinua. Mientras que los *chullpas* y las «almas» reciben harina y gotas de alcohol, a los angelitos les corresponde agua y pellizcos de azúcar. Fotografía de la autora.

IMAGEN 1.1.—Detalle de la mesa anterior, en el que se pueden observar las jarras dedicadas a las «almas» y los *chullpas*. Fotografía de la autora.





IMAGEN 2.—Figurilla zoomorfa hecha de *untu* (grasa) de llama ofrecida a la triada de entidades a la que vengo haciendo mención para que propicien un buen año. La figura aparece acompañada de *kowa*, pasto del cual se alimenta el ganado. Aunque la actividad ganadera en Santiago es anecdótica, el mantenimiento y equilibrios de los pocos rebaños existentes se asocian al ciclo de lluvias del cual dependen los cultivos de quinua. Fotografía de la autora.

mujer andina genera vida, sí, pero no vida humana en el sentido de personas completas; el parto no produce personas: «las parteras comparan a un feto en la barriga de su madre con un *chullpa*¹¹ ancestral, acucillado en su *chullpería*, esperando para renacer» (Arnold y Yapita 1998: 249). Diversas etnografías han ilustrado cómo el feto es un diminuto ser *saqra* que progresivamente va madurando hasta convertirse en persona (Platt 2001; Canessa 2012; La Riva 2012). Prácticas como el tratamiento funerario del *murito*¹² y los usos espaciales del cementerio de Santiago —que no tienen espacio para ser analizados aquí— invitan a considerar que sus gentes comparten la misma idea de la construcción tardía del individuo.

La formación de este ser *saqra* es explicada por diferentes narrativas que coexisten sin conflicto alguno. Algunas de estas ideas hablan de la fecundación como un proceso progresivo que requiere de sucesivos encuentros hasta que el hombre «llena» a la mujer y se completa la formación del nuevo ser. En otras aflora el antagonismo y la competencia entre los sexos, concibiéndose el coito como un escenario de lucha

¹¹ Chullpas o entidades tutelares asociadas a los tiempos antiguos. En otras regiones se denominan *suq'a*, *machus*, gentiles (jintiles).

¹² *Murito* es la voz más usada para referirse a los fetos abortados o productos de «malparto» entre las mujeres de Santiago. Los *murú* o *murito* son aquellos que nacieron muertos.

en el cual la preponderancia de uno de los humores determinará el sexo de la *wawa*¹³ (Ortiz 2001: 164-165). Las ideas más difundidas apelan a la complementariedad de los sexos; el aporte de cada una de las partes es diferente, pero ambos son necesarios para el desarrollo fetal: la mujer aporta la sangre menstrual y el hombre la «semilla»¹⁴, ambas sustancias son consideradas sangres (Platt 2001: 643; La Riva 2012: 137, 140).

A la sangre menstrual se le atribuye un papel fecundante. La idea de que los días de la menstruación (normalmente los últimos) son los días más fértiles de la mujer está muy extendida¹⁵ (Arnold y Yapita con Tito 1999: 39; Hammer 2001: 247; Arratia 2004: 50; Yon 2000: 121; Bradby y Murphy-Lawless 2005: 56; Platt 2001: 643; Canessa 2012: 124 La Riva 2012: 137). Su capacidad genésica es tal que la tierra humedecida¹⁶ por las lluvias es comparada con la sangre femenina (Arnold 1996: 198).

La apertura corporal de la mujer durante la menstruación¹⁷, propicia que las *sangres* se unan, se mezclen. Los aportes complementarios se pueden «coagular». Así por ejemplo en Macha (Chayanta, Potosí, Bolivia) se dice que la mujer ordeña el pene para que la semilla cuaje de la misma manera que lo haría la leche para producir el queso: la «sangre blanca» del varón coagula en el aporte femenino (Platt 2001: 644). Este discurso mediante el cual el feto se produce por un efecto de «enfriamiento» es expresado en Surimana (Canas, Cuzco, Perú) mediante el verbo *tikayay*¹⁸. Un discurso que coexiste con otras ideas como la del feto como producto de una «cocción», cual alimento, de manera que la sangre en los adentros femeninos es una sangre caliente, cocida, recalentada, a partir de la cual se forma la *wawa*. De ahí que los abortos sean atribuidos a un exceso de calor que ha acabado por cocer en demasía al feto (La Riva 2012: 145). Es recurrente que la idea de la concepción como un proceso de «cocción» en el cual algo *crudo* se transforma en algo *cocido* se compagine con la metáfora del desarrollo vegetal, idea muy difundida en los Andes y en otras partes

¹³ La voz *wawa* es traducida generalmente por bebé, pero su uso es algo más laxo y designa desde el feto en un avanzado estado de gestación hasta los niños de corta edad. En mis conversaciones sobre los *muritos* pude observar el uso intercambiable de los términos: *murito*, «angelito» y *wawa*.

¹⁴ En las zonas aymara de Ingavi y Omasuyos (Bolivia) la simiente masculina es denominada *jatba* (Arnold *et al.* 1999: 107). En la región de Cuzco se emplea la voz *mubu* para hacer referencia al semen, semilla masculina (La Riva 2012: 137), y *muju* en la variante potosina de Macha (Platt 2001: 643).

¹⁵ En la obra de Carmen Yon Leau (2000) aparece la irrupción de la explicación y los conceptos biomédicos, muchos de ellos resignificados desde la lógica andina. El resto de los estudios muestran la continuidad de las concepciones tradicionales y el carácter fertilizante atribuido a la sangre menstrual. Una de las etnografías más recientes (La Riva 2012: 139-140) muestra la adopción del préstamo de la voz espermatozoide: *Taytaqmantaqa chay espermatozoide, lechebina baykusban, anchay chay chocan. Chay lechebina bamusban anchaypis kuruchakunabina kan* (El esperma viene del padre, se convierte en leche y luego choca. Es como la leche con pequeños gusanos), pero readaptado a un pensamiento andino que persiste en dotar a la sangre menstrual de un carácter fecundo.

¹⁶ A la sangre que riega la tierra tras las batallas rituales (*tinku*, *chiraje* o *toqto* según la zona) también se le atribuye un carácter fértil que permite pronosticar la calidad del año agrícola (Molinié-Fioravanti 1988).

¹⁷ Varias etnografías han señalado la estrecha relación entre los periodos menstruales femeninos y la Luna presolar del tiempo de los antiguos (Arnold 1996; Platt 2001).

¹⁸ El verbo *tikayay*, se puede traducir por la acción de enfriar la grasa o el aceite, deriva del adjetivo *tika*. Se dice de la grasa que forma puntos o grumos al enfriarse (La Riva 2012: 121).

del mundo. En Macha el feto es visto como una planta (*sach'a*) que necesita de humedad para crecer dentro del útero femenino (Platt 2001: 642-643), dentro del cual se alimenta con la sangre que ha detenido su circulación. Françoise Lestage (1999: 33-76) ha ilustrado cómo los campesinos andinos representan el cuerpo femenino como un campo en el cual se nutren las semillas, y cómo las analogías vegetales no sólo se reducen al momento de la gestación, sino que se extienden a lo largo de todo el ciclo vital del individuo.

Hasta el momento he apuntado a la importancia de las «sangres» y las narrativas existentes en torno a la concepción en el altiplano andino, pero salvo la estrecha relación de la menstruación con el ciclo lunar (ver nota 17) y la referencia inicial al *kamiri* referido por Platt (2001) nada más desenmarañaba la participación de las entidades tutelares en la reproducción humana. Y sin embargo tales relaciones se dan, y en algunos casos dicha participación pasa por el exceso y la violencia, y no conduce a propiciar la vida. Entre los aymaras de Bolivia, la figura del *anchanchu* muestra las consecuencias de un apetito sexual desmedido y no socializado. El transmorfismo y el deseo bisexual de este ser hace que se aparezca como una gringa desnuda o como una cholita adinerada que logra engatusar a los hombres hasta hacerlos perder la cabeza; ante las mujeres aparece como un fuerte remolino que las sacude y confunde para luego violarlas con su enorme pene (Fernández 1998: 150-153). En el pasado mítico de la puna jujeña (Argentina), las pastoras mantenían relaciones sexuales con víboras que por la noche adquirían forma humana, pero que por el día volvían a convertirse en animales. La descendencia zoomorfa de los escarceos amorosos entre las pastoras y los hombres-víboras no resultaba válida en términos sociales debido a la diferente calidad existencial de los progenitores (Morgante 2002). En la sierra de Ayacucho, las entidades tutelares pueden «burlarse» de las mujeres adquiriendo la forma del varón y dejándolas embarazadas:

Abrimos la frazada (manta). Estaba para salirse para acá, para allá, para acá. Como un gato meterías en la cama, igualito estaba dando vueltas. Entonces yo le abrí y toda su cara era un viejito, pachurradito su carita, un viejito. Sus ojitos estaban casi caiditos. Tamaño de gato nomás estaba. Sus pezuñas tenía, no era como nosotros, de hombre, era como de un animal. Entonces, con una frazada envolvimos; llevamos allí lejos para botar (tirar) al río. Bien, bien, bien amarramos; igualito como a un gato para matarlo. Para botarlo al río diciendo hemos llevado. Estamos llevando, llevando, llevando, de repente, así viento, ventarrón se ha venido: ¡Fuiuuu, fuiuuu...! Con todo se ha llevado. Se ha ido aire, por el medio del aire se ha ido eso. Más allá: ¡Guauuu!, ha gritao, como un perro que estaría aullando, así. Me asusté fuertemente, parecía una loca; de ahí me regresé. Con cuerpo y todo se ha ido. Pero mi tía desde mediodía ya se dormía, a mediodía ya no tenía valor ya. Todos los días dormía de mediodía. Bien pálida estaba mi tía, su barriga bastante. Su barriga le había entrado el cerro dice (Doña Teófila *cit. in* Neila 2006: 199).

La tía de Teófila había sufrido la burla del cerro, quien la había dejado embarazada de un ser monstruoso con cara de «viejito» y pezuñas de animal que no tiene lugar en la esfera social. La descendencia monstruosa que los cerros, los *sug'a* (ver nota 11) o los *pukuy* (espíritus de los arroyos) o cualquier otra entidad *sagra* tienen con las mujeres se caracteriza por no tener sangre (Neila 2006: 198; La Riva 2012: 170-173). La falta del aporte masculino y el exceso vivificador de los seres del mundo-otro derivan en una descendencia mutante y errática que sanciona tales uniones. A pesar del exceso y la anomalía de tal descendencia, se observa que el pasado está

muy presente en la cotidianidad andina, ya que los ancestros son capaces de embazarar a las mujeres, y las entidades tutelares son capaces de engendrar vida en las matrices humanas.

Cuando las apetencias de las entidades del altiplano son agasajadas por las gentes andinas, éstas propician y asisten a las preferencias reproductivas humanas de la misma manera que fertilizan los campos, multiplican el ganado o producen ricas vetas de mineral. Así, para Qaqachaka, Denise Y. Arnold ha mostrado cómo los dominios de la vida animal, vegetal y humana no son esferas estancas, y que la observación del cultivo de la papa muestra su asociación enfática con la reproducción y la regeneración de los lazos maternos del parentesco y del reciclaje de la sustancia materna ancestral. Además de que la tierra mojada —fertilizada por las lluvias—, sea comparada con la potencia menstrual, la cosecha es considerada como un auténtico parto, y todos los productos alimenticios son llamados *wawas* (Arnold 1996: 197, 206). En Wila Kjarka (Larecaja, La Paz, Bolivia) la fertilidad humana depende de Kunturmamani¹⁹, «cóndor-halcón» ser responsable de una concepción contada en términos de fiestas. La concepción del feto y los nacimientos son siempre más probables durante las fiestas; es durante estos momentos cuando los comunarios están más comprometidos con las entidades telúricas, aproximación que contribuye a que la potencialidad ctónica aumente²⁰. En las fiestas las emociones se intensifican y las distancias corporales se acortan; rápidamente se pasa de la alegría y el júbilo a la tristeza, y los bailes se tornan en momentos propicios para mostrar interés y coquetear (Canessa 2012: 121-123). En Santiago, por ejemplo, se dice que durante las fiestas es cuando las mujeres se vuelven «valientes».

El ciclo lunar canaliza también la fertilidad de la mujer, y periodiza la menstruación e incluso el momento del parto. La mezcla de la sangre menstrual con el semen se vuelve aún más fértil durante los días de luna nueva; la *wawa* concebida en tales circunstancias es una criatura natural (*wajcha*), término que hace referencia tanto al hijo fruto de relaciones extramatrimoniales como al niño mágico y heroico de algunas fábulas al cual se le caracteriza como ser liminal perteneciente al dominio de los cerros. Los *samiris*, espíritus de aliento asociados a los cerros son capaces de engendrar nuevas vidas, especialmente en esas noches de luna nueva (*jiwa*) y de la luna llena (*urt'a*). En Macha (Chayanta, Potosí, Bolivia), el periodo comprendido entre las lunas viejas o menguantes (*wañu*) y nuevas (*urt'a*) se considera como un período de fertilidad extrema infundido por los *chullpas*, y el momento más probable para el inicio del trabajo del parto remite también al ciclo lunar, esta vez entre la luna llena y la nueva. Ésta es también la fase elegida por los *q'aras wawas* —fetos muertos que siguen creciendo en sus diminutas tumbas— para salir a bailar todos juntos (Platt 2001: 643-644, 651-652).

Retomando a los espíritus de aliento (*samiri*), éstos actúan a través de las ya mencionadas piedras mágicas de la fertilidad que multiplican el ganado, cosa que hacen también con las *wawas*:

¹⁹ Suerte de entidad responsable del hogar y mensajero de los *achachilas* (ancestros). Cuando la mujer sufre problemas de salud que pudiesen dificultar el curso del embarazo, sus ofrendas asumen mayor importancia (Canessa 2006: 77).

²⁰ La etnografía de Olivia Harris (2000: 36-41) muestra la estrecha relación que se da entre el ciclo de fiestas y la fertilidad agrícola en Laymi. El periodo de lluvias queda enmarcado entre las celebraciones de Todos Santos y el Carnaval; con la llegada de las almas vienen las lluvias, que no marcharán hasta la eclosión del Carnaval.

Ispiritu uywaptayi ukats jaqs uk'amaraki. Jaqiw wawa luraki saski. Ukax Ispiritu jaltaspa ukapacha yasta wawax mistxaspay. Ispirit amtasitixia, uk'amarakiy uywasa. Espíritu se convierte en animales y también en gente, en la misma manera. Dicen que la gente está haciendo *wawas*. Si llega el espíritu, luego vendrá una *wawa*. Si el espíritu no es recordado [luego no habrá *wawas*]. Es lo mismo en cuanto a los animales (Don Domingo. Qaqackaqa, Oruro, Bolivia. *Cit. in* Arnold 1996: 212-213).

Concretamente estas piedras o *illas* mágicas que propician la fertilidad humana se denominan *jaqi illa*, y se trata de amuletos de piedra antropomorfos en los cuales reside el *jaqi samiri*. Son usadas por aquellas parejas que no tienen o no pueden tener hijos; con el *jaqui samiri*, «aliento de gente» que reside en este amuleto, se dice que las personas pueden volverse fértiles. También se pueden realizar pequeños peregrinajes y rezos en sitios *milajru*, santuarios a los cuales acuden las parejas que no tienen *wawas* y aquellas mujeres que no desean tener más (Arnold y Yapita con Tito 1999: 103-104, 156). Para el caso de Macha, además de la piedra *kamiri*, Tristan Platt (2001: 643) registra las invocaciones y libaciones individuales que las mujeres realizan a su *wirjina*²¹; la relación entre ambas partes es tan estrecha que sólo la mujer conoce el nombre secreto de su *wirjina*. La fertilidad de las interioridades andinas depende en definitiva del continuo pacto con esos seres del *ukbupacha* los cuales pueden volver fértiles a las parejas estériles y también espaciar los embarazos. No sólo son capaces de infundir fertilidad, sino que pueden determinar el espacio intergenésico y el sexo de la próxima *wawa* si se cumplen ciertas prácticas relacionadas con la placenta²²:

Sí, verdad siempre, pero bastantes [*wawas*] he tenido, pues. Primero me lo han enterrado encimita [la placental], en el segundo, encimita siempre me lo han enterrado. De ahí sabían decir «hay que enterrar hondo» porque ya no tengo, pues, ya. (Alicia Quispe, 27 años. Santiago, Nor Lipez, Potosí, Bolivia. Julio 2014).

Durante mi estancia en campo pasé algunas mañanas con Alicia, soleándonos a la puerta de su casa. En nuestras conversaciones, Alicia buscaba siempre la forma de hacerme ver lo dura que es y había sido su vida; había tenido bien joven a su hija, casi en los albores de la adolescencia —entre los 14 y 15 años—, y tiene cuatro más a los que cría sola, pues su esposo la abandonó. Por ello Alicia enfatizaba la necesidad de enterrar la placenta bien adentro, pues de no ser así los hijos vendrían —y vienen— muy seguidos, y al ser como mellizos «cuesta criar». Además de poder afectar a los periodos de espaciamiento de los embarazos, a la placenta también es posible pedirle el sexo de la próxima *wawa*:

Ah. Nosotros... Yo por ejemplo tengo puro varones, ¿no ve? Y hay que dar vuelta a la placenta, y así hay que enterrarles. [...] Sí. Hemos hecho así. Tal vez por eso tengo mi nena (Rie). Don Justino ha enterrao así en Uyuni. Cuando he tenido a mi Adrián parece. Él ha ido a enterrar dando vuelta. (Eva Quispe, 47 años. Santiago, Nor Lipez, Potosí, Bolivia. Julio 2014)

El carácter de Eva retrata a perfección la forma de ser de las mujeres de Santiago: mujeres parcas en palabras a las cuales no les desagrada estar horas y horas en silen-

²¹ Denominación derivaba del castellano «virgen». Estas *wirjinas* existen en las capillas cristianas, y también como formas de la Tierra (*Pachamama*), pero entre los Macha estas entidades tutelares patrocinan y viven en la tierra de un campo cercano (Platt 2001: 643, 656).

²² Para un estudio sobre la placenta en el mundo andino ver Désveaux 1998.

cio. Testimonios como los expuestos son el resultado de muchas horas de convivencia y trabajo en común, pero no siempre logré traspasar ese recelo inicial, y muchas de las mujeres de Santiago siguieron siendo herméticas e infranqueables para mí. El alojarme con Eva y su familia me posibilitó alcanzar una relación más estrecha. No obstante los silencios persistían, y muchas conversaciones se detenían tras las carcajadas de Eva. Entre sus silencios y carcajadas Eva me comentaba que el enterrar bien adentro la placenta le permitía librarse, además, de infecciones en la matriz. Mientras guardaba reposo tras el parto, su esposo Justino enterró la placenta, dada la vuelta, en el patio de la madre²³ de Eva para que la siguiente *wawa* fuese una niña, pues hasta el momento Eva tenía solamente varones. Lorenza Valda —Mama T'alla de la comunidad en 2014— también buscó el favor de ese mundo-otro a través del tratamiento de la placenta, pero en este caso no corrió con suerte:

Patricia: ¿Qué hacía usted con las placentas?

Lorenza: Sí, las enterraba. Una la he hecho quemar. Después le enterraba.

P.: ¿Y por qué quemó una de ellas?

L.: Mmm, éste... Va a ser mujer, dicen. (Ríe)

P.: Ah, para que fuera mujer.

L.: (Ríe).

P.: Ah, lo hizo para que fuera mujer.

L.: Sí, pues.

P.: No vino, ¿no?

L.: No. Placenta también hay que dar vuelta, dicen pues. Eso también hemos hecho.

P.: Hay que limpiarla...

L.: Sí, hay que dar vuelta, dicen, la placenta. Del ganado es así, pues. Cuando está pariendo. Esto... *Machu, machu, machu*, ¿eh? Después hay que... La placenta. Ah. Se le aplana. Después hembra ya viene, pues. Con la gente igual. Pero, ¡no! Tiene que hacer con hombre no más. Con mujer, pues.

P.: Eva lo hizo, ¡y le vino mujercita!

L.: Mmm. No ha venido... Hombre también.

(Lorenza Valda, 60 años. Santiago, Nor Lípez, Potosí, Bolivia. Agosto 2014).

Doña Lorenza acabó por convertirse en una de mis interlocutoras de referencia, no por ser habladora, sino por su gestualidad y la manera brusca en la que cambiaba de tema cuando los derroteros de mi conversación le incomodaban. La placenta en el mundo andino ha registrado una multiplicidad de prácticas que, a pesar de la disparidad, remite siempre a los dominios de ese mundo-otro. El trato paralelo que reciben tanto las placentas humanas como las animales muestra la interconexión de unos ciclos reproductivos determinados por la fuerza ctónica derivada de las profundidades de las Tierra, lugar al cual regresan las placentas. No es objeto de estudio abordar en sí las preferencias reproductivas y los medios naturales de anticoncepción que las poblaciones andinas y mestizas siguen empleando; basta mencionar que en ellos subyace esta lógica de estar-en-el-mundo que tiene el andino y las retóricas corporales de un cuerpo sujeto a una estrecha relación con el cosmos. Aun cuando se enfatiza el trabajo que dan las *wawas* y lo que cuesta criarlas, los niños son siempre bien recibidos, y algunas etnografías ilustran cómo su llegada es anticipada mediante sueños premonitorios. Entre comunidades quechuas de Chuquisaca (Bolivia), Marina Arratía

²³ Eva ha tenido tres de sus seis hijos en casa de su madre, en Uyuni.

(2004: 94) registra que cuando se sueña con flores o con frutas se anuncia la llegada de una niña, mientras que soñar con víboras o con cebolla señala que el nacimiento será de un varón. En Surimana (Canas, Cuzco, Perú) también sueñan con flores y frutas. Las flores se constituyen así en un símbolo que remite explícitamente a la fertilidad tanto humana como animal, puesto que éstas aparecen en las ofrendas propiciatorias agrícolas y son emuladas por las hebras de lana que adornan las orejas de las llamas en el *t'ikachay* expuesto más arriba.

Los hijos consolidan el matrimonio y el hogar que la pareja debe formar; sin ellos la vida de la pareja no tiene razón de ser y la esterilidad²⁴ se convierte en un auténtico drama personal y conyugal. Así me lo expresaban Sabina Ezequiel y Florentino Calcina, vecinos de Santiago:

Patricia: Pero, aquí las mujeres suelen tener más hijos, muchos hijos.

Sabina: No, no hay más.

P.: ¿Usted sólo quiso tener una?

S.: No, nosotros no. Es que... Es que, es una hija adoptiva. El diosito... No...

P.: No quiso darles, ¡vaya!

S.: ¡De eso yo me lloro, de eso yo me lloro! Nosotros por eso hemos estado intentándolo.

Florentino: Hemos estado 35 años²⁵ [de matrimonio intentándolo]...

[...]

Sabina: Así es la cosa. ¿Qué vamos a hacer?... Nunca es como uno... Una hija que es natural de uno²⁶...» (Doña Sabina Ezequiel, 92 años y don Florentino Calcina, 97 años. Santiago, Nor Lipez, Potosí, Bolivia. Julio 2014).

El carácter de doña Sabina poco tiene que ver con el del resto de las santiagueñas. A pesar de su edad desprende una enorme vitalidad, y es tremendamente habladora frente a lo parcas en palabras que son el resto de las mujeres de Santiago. Además, en este caso, doña Sabina asumió por completo la guía de una conversación en la cual su esposo y yo éramos simples figurantes. Quizás el carácter abierto de Sabina le venga de sus viajes, o de haber pasado prácticamente su vida fuera de Santiago. Desde bien joven es residente en San Pedro de Atacama, y me contó entusiasmada y con sumo detalle su viaje por Europa con motivo de sus bodas de oro. Aún así, Sabina no ha perdido esa forma de cortar las frases y arrastrar las vocales que tienen el resto de comunarios y que delatan su procedencia campesina, pero con una verborrea poco usual. Sólo en el fragmento expuesto a Sabina le cuesta encadenar cada una de las palabras; su voz se quiebra en repetidas ocasiones y arranca a llorar. Su gestualidad cambia completamente, y pierde parte de esa vitalidad que había visto en los días anteriores. A pesar de los muchos años de matrimonio y de haber adoptado a una hija, la incapacidad de haber engendrado de forma natural a su descendencia sigue siendo un tormento que les persigue.

²⁴ Patricia J. Hammer (2001: 248) registra en Cororo (Yamparáez, Chuquisica, Bolivia) que la infertilidad aparece asociada a fenómenos y eventos que interrumpen y desorientan el flujo ordinario del cuerpo.

²⁵ Don Florentino interrumpe a su mujer, las voces de ambos se entrecruzan.

²⁶ Doña Sabina coloca sus manos sobre su abdomen y las mueve hacia arriba y hacia abajo. Ha girado su cabeza dejando de mirarme, y baja la mirada hacia sus manos y su vientre, con gran tristeza.

CUERPOS QUE GESTAN Y PROPICIAN LA VIDA. SABERES Y PRÁCTICAS SOBRE EL EMBARAZO

«Los seres cerrados suelen ser infértiles» (García 2002: 24), y tienden a crear fronteras volátiles que esconden en el cuerpo andino valiosas interioridades: la sangre, la grasa y las «sombras». La pérdida de cualquiera de ellas le hace enfermar, pudiéndole conducir incluso hasta la muerte. En las páginas restantes prestaré especial atención a la sangre, fluido que tiñe la narrativa de la gestación y el parto, y a las retóricas y especificidades de un cuerpo que, al gestar vida se distancia del ideal de cuerpo «cerrado» y «duro» (Fernández Juárez 2000: 344-345).

Pero el cuerpo femenino no puede mantener tal hermetismo; se trata de un cuerpo que necesita «abrirse» durante la menstruación, y «dislocarse» durante el parto y el malparto. La mujer menstruante «abre» sus adentros, cosa que también hace la Tierra, abriéndose en agosto en pos de propiciar las cosechas. Existen otras «aberturas innecesarias», como las que provocan la actividad musical; es corriente que a las mujeres en los Andes se les restrinja tocar las mismas flautas que los varones, y en general cualquier instrumento de viento. Quebrantar la norma haría que a la mujer «se le alargaren» sus senos, soltando toda la leche materna (Arnold 1996: 204). La idea de un líquido desparramado remite indudablemente a una apertura corporal no prevista. Las jóvenes en Santiago sólo participan en la banda tocando instrumentos de percusión, pero no instrumentos de viento²⁷. Mis interlocutores sostenían que a las jóvenes no les interesaba la música y que el hecho de que la banda estuviese compuesta mayormente por varones sólo se debía a una falta de interés por parte de las colegialas. Comentarios como el siguiente me hacen sospechar de un enmascaramiento del temor a aberturas innecesarias: «la mujer no puede soplar porque de su mama su leche se sale; su *ñuñu*, ¡su teta sabe reventar!» (Fernández Juárez 1997: 175-176).

El cuerpo «abierto» de la menstruante pierde sangre, sí, pero esta pérdida está prevista. Se trata de una sangre «mala» que ha estado detenida en el cuerpo, y que con su salida purifica el cuerpo, sacando de él enfermedades (Yon 2000: 119-122). La sangre es, junto a la grasa, uno de los fluidos vitales (Fernández Juárez 2008: 99-100; Bastien 1986: 11-14) de los cuales depende el bienestar de un organismo que se ve incapaz de generar nueva sangre; considerándose como un fluido limitado²⁸, el individuo ve cómo su sangre va mermando en cantidad y calidad. Excepto las mujeres, pues ellas nacen con más sangre que los varones, e incluso algunas mujeres tienen más sangre que otras (Hammer 2001: 241, 245). Aun cuando se trata de una «apertura necesaria» e incluso esperada, ésta se expresa en términos de enfermedad²⁹:

²⁷ Mónica Gudemos ha registrado en Tilcara (Noroeste de Argentina) la participación femenina en las bandas de *sikuris*, tanto en bandas mixtas como en bandas compuesta íntegramente por mujeres. Dicha participación se dio en un contexto de fuerte rivalidad política en unas de las fiestas grandes de la región (Mónica Gudemos, comunicación personal abril 2015).

²⁸ A pesar de considerarse como un fluido limitado, varias etnografías remiten a la existencia de alimentos y sustancias que permiten fortalecer o aumentar la sangre: en Surimana, Palmira La Riva (2012: 124) ha registrado que el consumo de chicha así como alimentos como los nabos y las hojas tiernas de la quinua, hacen aumentar la sangre; y en Cororo, Patricia J. Hammer (2001: 245) informa de la capacidad de fortalecer la sangre atribuida al consumo de carne, leche y corazones de animales.

²⁹ Las mujeres de Cororo hablan de la menstruación también en términos de enfermedad: «*sapa killa onqokuy yachan*» (Hammer 2001: 244).

De mi mamá, sabía explicarme: «Así siempre es eso [la menstruación], y viene siempre así. Tres días te va venir», sabía decir mi mamá. Después de eso, no: «Cada mes vas a enfermar tres días no más» (Alicia Quispe, 27 años. Santiago, Nor Lípez, Potosí, Bolivia. Julio 2014).

Las mujeres andinas hablan de la menstruación, del embarazo y el parto en términos de enfermedad. En lengua aymara el verbo *usuña* se refiere al acto de enfermarse, pero también al de dar a luz; la expresión *usuri jaqi* designa a la gente enferma, y también a la mujer embarazada (Arnold y Yapita con Tito 1999: 234). En quechua, *unqusqa* y *unquq warmi* designan a las mujeres embarazadas (Platt 2001: 642; La Riva 2012: 148). En este punto, me parece particularmente interesante el análisis lingüístico que aporta Platt (2001: 642): la raíz *unqu-* de la cual deriva *unqusqa* —palabra también usada en Santiago—, significa desequilibrio corporal. Considero que referirse a estos momentos como periodos de desequilibrios térmicos causados por una «apertura necesaria» se aproxima más a la lógica andina.

La concepción detiene la circulación sanguínea que permite purificar el cuerpo. Sin aberturas, el cuerpo acumula sangre y calor. La idea ya expuesta, de la cocción de la semilla en la sangre menstrual remite a este calentamiento progresivo que el cuerpo gestante experimenta. De esa sangre se alimenta la *wawa*; la placenta está cubierta de diminutas tetas, *qulun quluni*, de las cuales el feto se alimenta: «seguramente mamá de una y de después de otra, y después está hartada de sangre» (Arnold y Yapita 2002: 53). En ese calor uterino, el feto se forma a partir de los hilos de sangre que se contraen dentro de una matriz que se tuerce (Platt 2001: 645). El feto sigue creciendo de la misma forma en que la lana crece en torno al huso.

Durante la gestación, las mujeres de Santiago seguían desarrollando las mismas tareas: subían al cerro, cargaban leña y papá y también a las demás *wawas* en el caso de que las tuvieran. Sólo en la recta final del embarazo dejaban de realizar las tareas más pesadas. Una preocupación general que compartían las santiagueñas era el sol y la exposición prolongada a él, ya que podría provocar que la placenta se quedase pegada a la matriz. Las mujeres aymaras del altiplano de Bolivia continúan con sus tareas pero evitando ciertos esfuerzos; aun aminorando el trabajo, se desaconseja que la mujer se quede quieta sin hacer nada (Arnold y Yapita 2002: 57). Buena parte de las prohibiciones están relacionadas con el textil, se aconseja no tejer (*sawuña*) demasiado —y aún menos al sol— durante el embarazo. Como bien han expresado Arnold y Yapita con Tito (1999: 50) todas restricciones relacionadas con la actividad textil son algo más que meras supersticiones; la analogía con el textil es la manera en la cual se transmiten las ideas sobre la génesis de la vida, lo cual establece una estrecha asociación entre el caito de tejer y el cordón umbilical.

Varias etnografías remiten a un desarrollo desigual del feto según el sexo, distinción que suele hacerse perceptible a partir del tercer, cuarto o incluso quinto mes. En esos primeros meses, el feto es descrito como un «coagulado» de sangre de tamaño diminuto, o «como pollitos» tal como me muestra Eva:

Sí, pero si no se puede vestir, nada. Porque es muy chiquitito, pues. Casi así³⁰ no más. Bien chiquititos son, casi como pollitos no más siempre son. A los tres meses, ya a los

³⁰ Eva me indica el tamaño aproximado con sus manos, juntándolas y dejando un espacio entre los dedos índices de entre 5 u 7 cm, mostrándome así el tamaño de los *murito*.

cuatro, cinco ya, ya son... formaditos ya son (Eva Quispe, 47 años. Santiago, Nor Lipez, Potosí, Bolivia. Julio 2014).

Mis intereses de investigación hicieron que muchas de mis conversaciones acabasen abordando de una manera u otra la cuestión del aborto, pero muy pocas mujeres se mostraron dispuestas a hablar de estos temas. Quienes lo hicieron, se mostraban mucho más incómodas cuando preguntaba por la intencionalidad de la acción o por las consecuencias de un incorrecto trato funerario de un cuerpo hecho sólo de sangre. Pero Eva no tenía problemas en mostrarme con sus dedos el tamaño de los *muritos* y las cajas de fósforos en las cuales se enterraban esas bolitas de sangre en las cuales no era posible distinguir ni siquiera el sexo. Algunas etnografías muestran que tal distinción sexual viene acompañada de lo que se podrían considerar los albores de la construcción de género: los varones se forman antes y son más sólidos que las mujeres, que están hechas sólo de sangre. En Surimana (Canas, Cuzco, Perú) los varones o *wawa qbari* se forman antes que las mujeres y dentro del vientre materno juegan (*pullka*) y se deslizan (*suchukacha*) como si fueran renacuajos o lombrices porque tienen *kallpa* o fuerza. Por el contrario, las niñas están hechas de sangre y son más frágiles —no tienen *kallpa*— por lo cual no pueden jugar en el vientre materno³¹ (La Riva 2012: 156-157).

El feto sigue alimentándose de sangre, cociéndose en ese calor que va en aumento hasta el momento del parto, y que supone la abertura máxima del cuerpo: una dislocación (La Riva 2012: 174). Tal dislocación rompe las fronteras corporales que escondían una de las sustancias más valiosas para el andino: la sangre. La dislocación que produce el parto hace el cuerpo se vacíe de esa sangre cocida que ha estado alimentando a la *wawa*:

Sí. Por toda la sangre que [hemos] botao, amarilla nos levantamos, pues. Amarilla. Como si estuviéramos sin sangre quedamos. [Como si] Toda la sangre se vaciara (Eva Quispe, 47 años. Santiago, Nor Lipez, Potosí, Bolivia. Julio 2014).

Así expresaba Eva el estado en el quedaba su cuerpo tras el parto: sin sangre, vacío, amarillo³². La dislocación que experimenta el cuerpo en el parto la vive también en el caso de abortar o tener un malparto, momento expresado por Eva como «más feo que el parto». Frente a la sangre que fluye por el cuerpo, la sangre expulsada desde las interioridades uterinas se considera una sangre «mala» que arrastra consigo enfermedades, y que purga cuerpo. Pero a la vez ha estado alimentando a la *wawa*, y su potencia genésica —como ya he señalado— se compara con la tierra humedecida durante la temporada de lluvias. La sangre procedente de las cavidades uterinas es un fluido poderoso que debe ser conducido de nuevo a la tierra; las posturas deseadas por las mujeres andinas en el momento del parto (sentadas, en cuclillas o a cuatro patas) trazan un eje vertical que conducen el sentido de la sangre del parto y cualquiera de los fluidos natales. En los partos domésticos es usual que la sangre del par-

³¹ Narrativas similares han registrado Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (2002: 53) en Qaqachaka, y Tristan Platt (2001: 649-650) para Macha.

³² Palmira la Riva registra en Surimana el color amarillo de la sangre (*q'illu yawar*) vinculado a la enfermedad, y como una variedad cromática relacionada con los cadáveres, los ancestros y la muerte en general (La Riva 2012: 122).

to sea recibida en la piel de un cordero carneado semanas antes del parto (Fuertes y Pérez 2009: 48; Bradby y Murphy-Lawless 2005: 56). Ese animal alimenta a la mujer durante el puerperio, periodo en el cual el cuerpo se reconstruye tras la dislocación a través de una dieta y una farmacopea precisa que contribuye a cerrar las fronteras corporales y a «limpiar la sangre» del cuerpo de la parturienta.

RECAPITULACIÓN

En este artículo he buscado acercarme a las retóricas de la génesis de la vida en el pensamiento andino desde un punto de vista holístico. Romper con el estancamiento entre los ciclos vitales de plantas, animales y personas a través del estudio de los ritos propiciatorios y las narrativas presentes en la tradición oral permite observar cómo la sangre y los cuerpos dislocados son figuras omnipresentes.

La sangre es el fluido fértil que monopoliza el discurso gestacional, y más concretamente la sangre menstrual, que se convierte en uno de los aportes fundamentales. El semen del varón, aunque también es visto como una «semilla», es considerado una forma complementaria de sangre, una «sangre blanca» que coagula en las interioridades uterinas. No sólo se requiere la combinación de ambas, también se necesita una chispa que lo anime todo; en Macha es el *kamiri* o piedra de la fertilidad y la *wirjina* personal que tiene cada mujer, en Qaqachaka las *illas uwawas*, y en Santiago el trato de la placenta no sólo propicia la vida, sino que además regula los espacios intergenésicos y el sexo del próximo nacido. La participación en los adentros femeninos debe ser la adecuada, no debe pasar por el exceso y la violencia como las actuaciones del *anchanchu* o de los cerros, descritas anteriormente; la burla de los cerros —como muestra el caso citado de la tía de doña Teofila en Ayacucho— engendra vida en las matrices de las mujeres, pero no un producto social válido que pueda ser reconocido comunitariamente.

Las analogías continúan; la tierra empapada por las lluvias fertilizantes es vista como sangre, y permite cosechas que son vistas como auténticos partos. Corporalmente, el momento del parto es un proceso de dislocación similar al experimentado por el zorro en los mitos, cuya fragmentación dio origen a las plantas o a los demás zorros. El trato que reciben las placentas humanas en Santiago se repite con las placentas del ganado. Se observa así cómo el pensamiento andino no genera compartimentos estancos entre los diferentes ciclos vitales, y que todos ellos experimentan la participación de las fuerzas genésicas del *ukhupacha*.

Tal orientación holística invita a considerar la necesidad de ocuparse más por la concepción «humana» que por el parto, y siempre con relación al pensamiento y la cosmovisión andina; la participación de lo *saqra* es tal que los individuos nacen así, como pequeños diablos de tiempos primigenios que los propios ritos de paso se encargan de transformar en verdaderas gentes.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Arratia, Marina. 2004. *Encuentros y desencuentros. Autoestima, Sexualidad y Violencia desde la Cosmovisión Andina*. Sucre: Centro Juana Azurduy.

- Arnold, Denise Y. 1996. «Somos lo que comemos. En torno al incesto y el cultivo de la papa en el altiplano boliviano», en Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (comps.), *Madre melliza y sus crías. Ismall mama wawampi*: 195-222. La Paz: Hisbol – ILCA.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita. 1998. *Río de canto, Río de vellón. Cantar a los animales, una poética de la creación andina*. La Paz: Hisbol.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita con Margarita Tito. 1999. *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*. La Paz: ILCA – FHI.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita. 2002. *Las uawas del Inka: hacia la salud materna intercultural en algunas comunidades andinas*. La Paz: ILCA
- Bastien, Joseph W. 1986. «Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica y etnofarmacología para conceptos andinos sobre el cuerpo». *Arinsana*, 1: 5-24.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris. 1987. «Pacha: en torno al pensamiento aymara», en Thérèse Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 11-59. La Paz: Hisbol.
- Brabdy, Bárbara y Jo Murphy-Lawless. 2005. *¿Volveré, no volveré? Aportes al diálogo entre modelos culturales del parto*. La Paz: Grupo Design.
- Bugallo, Lucila. 2014. «Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (Puna de Jujuy, Argentina)», en Juan Javier Rivera Andía (ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, berranzas y arrierías*: 311-363. Aachen: Shaker Verlag.
- Canessa, Andrew. 2006. *Minas, mote y muñecas: identidades e indigeneidades en Larecaja*. La Paz: Mama Huaco.
- Canessa, Andrew. 2012. *Intimate indigeneities: race, sex, and history in the small spaces of Andean life*. Durham – Londres: Duke University Press.
- Désveaux, Emmanuel. 1998. «Le placenta ou le double mort du nouveau-né». *Journal de la Société des Américanistes* 84(1): 211-217.
- Fernández Juárez, Gerardo. 1997. «La mujer intérprete. Lo público y lo privado en el altiplano de Bolivia». *Antropológica* 173 – 194
- Fernández Juárez, Gerardo. 1998. «Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymara». *Journal de la Société des Américanistes* 84(1): 147-166.
- Fernández Juárez, Gerardo. 2000. «Entre lo ‘abierto’ y lo ‘cerrado’. Fracturas, tensiones y complicidades. En torno a la salud en el espacio cultural aymara», en Juan van Kessel y Horacio Larraín Barros (eds.), *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina. Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanista. Quito, julio de 1997*: 341-360. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, Gerardo. 2008. *Kharisiris en acción. Cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*. La Paz: Abya Yala – CIPCA – Fundación para la Cooperación y Salud Internacional Carlos III.
- Fuertes Mamani, Rosario y Azucena Pérez Mendoza. 2009. *Encuentro de dos: la biomedicina y la medicina tradicional. La experiencia en Tinguipaya* [2007]. La Paz: Cooperazione Italiana – Editorial Gente Común.
- García Alonso, María. 2002. «Aberturas», en Manuel Gutiérrez Estévez, Juan Antonio Flores Martos, María García Alonso, Julián López García y Pedro Pitarch, *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*: 17-49. Cáceres: Cicon ediciones.
- Hammer, Patricia J. 2001. «Bloodmakers made blood: quechua ethnophysiology of menstruation», en Etienne van de Walle y Elisha P. Renne (eds.), *Regulating menstruation. Beliefs, practices, interpretations*: 241-253. Chicago – Londres: University of Chicago Press.
- Harris, Olivia. 2000. *To make the earth bear fruit: essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Itier, César. 1997. «El zorro del cielo: un nuevo mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural». *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 26(3): 307-346.
- La Riva González, Palmira. 2005. «El zorro mutilado, el zorro despedazado. Reflexiones sobre las representaciones de la fertilidad en los Andes meridionales del Perú [2003]», en Antoinette Molinié (comp.), *Etnografías de Cuzco*: 19-45. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

- La Riva González, Palmira. 2012. *Au plus pres du corps. La construction sociale du corps. Personne dans une communauté des Andes du sud du Pérou*. Thèse sous la direction de Mme Antoinette Molinié Décembre 2012. Paris: Université Paris X – Nanterre.
- Lestage, Françoise. 1999. *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, ritos, représentations*. Paris: L'Harmatta.
- Métraux, Alfred. 1934. «Contribution au folk-lore andin». *Journal de la Société des Américanistes* 26(1): 67-102.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette. 1988. «Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines». *Journal de la Société des Américanistes* 74: 48-70.
- Morgante, María Gabriela. 2002. «Humanos y animales en la generación de víboras. Un acercamiento a la existencia mítica entre las poblaciones puneñas». *Antropos* 97: 413-420.
- Neila Boyer, Isabel. 2006. «El samay, el 'susto' y el concepto de persona en Ayacucho, Perú», en Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*: 187-216. Quito: Abya-Yala – AECI – Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha – Fundación para la Cooperación y Salud Internacional Carlos III – Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 2001. *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Platt, Tristan. 2001. «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes». *Anuario de Estudios Americanos* 58(2): 633-678.
- Ricard Lanata, Xavier. 2007. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima – Cuzco: IFEA – CBS.
- Viertler, Renate Brigitte. 1979. «A noção de pessoa entre os Bororo». *Boletim do Museu Nacional* 32: 20-30.
- Yon Leau, Carmen. 2000. *Hablan las mujeres andinas: preferencias reproductivas y anticoncepción*. Lima: Movimiento Manuela Ramos.

Fecha de recepción: 12 de junio de 2015

Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2015