

## *Kallpachakuy*

# Coca, bebida alcohólica y cigarro como fuerza y protección en la peregrinación a Qoyllurit'i

Vicente Torres Lezama

 <https://orcid.org/0000-0002-7275-8588>

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

[vtorreslezama@gmail.com](mailto:vtorreslezama@gmail.com)

Querer que no haya coca es querer que no haya Perú

Juan Matienzo [1567]

### RESUMEN

*El objetivo de este trabajo es mostrar las nociones que tienen los peregrinos de Qoyllurit'i y pobladores quechuas del sur peruano sobre la coca, la bebida y el cigarro. La investigación se sustenta en prácticas compartidas, entrevistas y diálogos con peregrinos, danzantes y pobladores del Cusco desde 2011 hasta 2019. En esta experiencia peregrina aprendí que la coca y las bebidas como la chicha, la cerveza, el aguardiente, el cañazo, entre otros, son considerados fuerza o kallpa, porque son capaces de activar a las personas e impulsarlas a realizar determinadas acciones como danzar con gusto, trabajar con ganas y hablar con fluidez. Pero no se limitan a la provisión de fuerza, sino que también son proveedoras de calor y protectoras de malos espíritus, entidades agresivas y malos vientos. La coca, la bebida y el cigarro tienen intencionalidad y son capaces de llevar a la acción a los sujetos.*

*Palabras clave:* coca, bebida, cigarro, fuerza, peregrinación, Qoyllurit'i, Andes peruanos.



### ***Kallpachakuy***

## **Coca, alcoholic drink and cigar as strength and protection in the pilgrimage to Qoyllurit'i**

### **ABSTRACT**

*The objective of this work is to show the notion that the pilgrims of Qoyllurit'i and Quechua settlers of the Peruvian south have about coca, drink, and cigar. The research is based on shared practices, interviews and dialogues with pilgrims, dancers and residents of Cusco from 2011 to 2019. In this pilgrim experience I learned that coca and drinks such as chichi, beer, brandy, cañazo, among other, are considered force or kallpa because they are able to activate people and encourage them to perform certain actions such as dancing with pleasure, working with enthusiasm and speaking fluently. But they are not limited to the provision of force, but they are also heat providers and protectors of evil spirits, aggressive entities and bad winds. Coca, drink and cigar are intentional and capable of bringing the subjects into action.*

*Keywords: coca, drink, cigar, strength, pilgrimage, Qoyllurit'i, Peruvian Andes.*

## INTRODUCCIÓN

La peregrinación al santuario de Qoyllurit'i se localiza en la comunidad de Mawayani, en el distrito de Ocongate, ubicado en la provincia de Quispicanchi, departamento Cusco, Perú. La comunidad de Mawayani está a 4050 msnm y el santuario de *Qoyllurit'i* se encuentra a 4600 msnm. La temperatura en el santuario varía en un rango de 12 °C a medio día y de -10 °C durante la noche. La distancia desde la ciudad del Cusco hasta el poblado de Mawayani es de 142,33 km, por el corredor interoceánico que une Perú y Brasil, y de Mawayani al santuario es de 8,50 km, recorrido que se hace a pie principalmente.

Los peregrinos provienen de las ocho naciones: Paucartambo, Quispicanchi, Canchis, Paruro, Acomayo, Urubamba, Anta y Tawantinsuyu, cada nación peregrina participa con sus comparsas de danza y demás feligreses. Además, los peregrinos también vienen de otras localidades, distritos, provincias, departamentos y países. Durante mi trabajo de campo, de 2011 a 2019, como parte de mis estudios de maestría y doctorado, he participado en las actividades de las naciones de Paucartambo, Quispicanchi, Canchis y Anta. Actualmente soy danzante *Wayri Ch'unchu* de la nación Paucartambo y desde ahí me aproximo al tema de *kallpa* o *fuerza*, protección y calor que proveen la coca, la bebida alcohólica y el cigarro.

La coca, la bebida alcohólica y el cigarro han sido abordados por los investigadores desde distintas perspectivas y disciplinas, pero debido a su etnocentrismo y obsesión objetivista han sido incapaces de tomar en serio las prácticas andinas, dejando de lado las nociones andinas sobre la coca, la bebida alcohólica y el cigarro. En este trabajo muestro la importancia que tienen la coca, la bebida alcohólica y el cigarro en la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i. Así, sostengo que la coca, la bebida alcohólica y el cigarro son protectores del cuerpo del peregrino e impiden que la enfermedad o el *mal viento* lastimen el cuerpo y lo lleven a la muerte.

También la coca, la bebida alcohólica y el cigarro son considerados por los pobladores andinos y peregrinos como proveedores de calor: protegen y permiten que los peregrinos puedan sobreponerse al frío de las alturas y a la misma muerte. Asimismo, la coca y la bebida alcohólica son generadores de *kallpa* o fuerza en sí: cualquiera que las consume se dota de voluntad para cantar, bailar, y actuar con entusiasmo. Pero, además, la coca o *mamacoca* es un no humano que tiene capacidad de intención para comunicar, dar fuerza y vincular a los humanos entre ellos y con los no humanos, como la Pachamama y los *Apu*. Para abordar el tema, organizo el trabajo en cuatro secciones: la fuerza de la *mamacoca*; prácticas peregrinas y bebidas alcohólicas como fuerza; trago y cigarro para calentar durante la peregrinación; coca, trago y cigarro como protectores en la peregrinación e ideas finales.

## LA FUERZA DE LA MAMACOCA

Los estudios sobre la coca en los Andes son numerosos. Se ha tratado el tema desde distintas perspectivas y disciplinas, como la historia, la arqueología, la antropología, la economía y la política (Rostworowski, 1973; Murra, 1991; Lyon, 1994; Castro de la Mata, 2000; Rospigliosi, 2004; Lloréns, 2004; Blondet, 2004; Numhauser, 2005; Allen, 2008; Bray, 2011; Flores Ochoa, 2012; Barreto, 2013; Bolton, 2013; Satoni y Torres, s/f). En varios de estos estudios se hace alusión a la *fuerza* que provee la coca, pero poco se ha discutido sobre las nociones que tienen los pobladores que consumen la coca.

De acuerdo con María Rostworowski, la hoja de coca tenía tres usos en las sociedades prehispánicas: se usaba para masticar, para ofrendas a las divinidades y para realizar la adivinación (Rostworowski, 1973, p. 194). En la actualidad, la coca tiene usos similares a los indicados por Rostworowski y es indispensable para establecer relaciones sociales entre humanos y con no humanos, como el *Apu* y la Pachamama. Durante el mes de febrero y agosto, principalmente, los pobladores andinos ofrecen *haywakuy* o *alcance* (ofrenda) a los *Apu* y la Pachamama para su bienestar, salud y tranquilidad. A este hecho se le conoce como *hallpachiy* o «servir», y la coca es indispensable porque ella es la base del *haywakuy* y con ella se invoca a los *Apu* y la Pachamama (ver Torres Lezama 2020).

Así como la coca facilita la relación de los humanos con los *Apu* y la Pachamama —pues las relaciones sociales entre los pobladores andinos no se limitan a lo humano, sino que se extienden a los no humanos—, también facilita la relación entre humanos. Por ejemplo, durante mi participación con los peregrinos

de Yanaruma (2012) de la comunidad de Hapu (Paucartambo), escuché decir a los acompañantes del *juntadera* (especie de mayordomo) que este no había comprometido a los pobladores con bastante coca en *unqhuña* (manta pequeña), sino con puñados de este. Desde su punto de vista, esta era la razón por la cual no había muchos danzantes para acompañarlo en la peregrinación.

Otro ejemplo es el pedido de padrino que me hacen Florentino y César en mi primer viaje a la comunidad de Marcachea (2015). Después de haber caminado cierta distancia en dirección a la comunidad, ellos se quedaron para compartir *k'intu*<sup>1</sup> de coca y me sugirieron adelantar; luego me alcanzaron, y en un descanso que tuvimos, me ofrecieron coca y trago. Me trataban con respeto y pronto me propusieron ser padrino de la hija menor de César. Mientras conversábamos, no cesaban de brindarme más coca y trago para sellar el compromiso. El día que cortamos el cabello de la niña, César y su esposa me ofrecieron coca, trago y gaseosa como agradecimiento por la aceptación que di de ser padrino de corte de cabello. A partir de estas experiencias, considero que la coca es fundamental para establecer relaciones sociales y lubricarlas. Por cuestiones de espacio, aquí me centraré en la *kallpa* o *fuerza* que provee la coca a los pobladores andinos, y básicamente a los peregrinos.

La *fuerza* o *kallpa* que provee la coca a los andinos fue registrado por varios cronistas de la época. Por ejemplo, José de Acosta ([1590]2002) sostuvo lo siguiente:

Los indios la aprecian sobremanera, y en tiempo de los reyes ingas, no era lícito a los plebeyos usar la coca sin licencia del Inga o su gobernador. El uso es traerla en la boca y mascarla, chupándola; no la tragan; dicen que les da gran esfuerzo, y es singular regalo para ellos. Muchos hombres graves lo tienen por superstición y cosa de pura imaginación. Yo, por decir verdad, no me persuado que sea pura imaginación; antes entiendo que el efecto obra fuerzas y aliento en los indios, porque se ven efectos que no se puede atribuir a imaginación, como es con un puño de coca caminar doblando jornadas sin comer a las veces otra cosa, y otras semejantes obras (Acosta, 2002, p. 258).

Sobre lo mismo, Juan Matienzo ([1567]1910) indica:

[...] y no hacen más que traerla en la boca y preguntamos el porqué, dicen que sienten poco el hambre y la sed y se hallan con más fueça [...] Algunos dicen que es malo de para los Indios usar esta coca, porque es superstición y

<sup>1</sup> Es el conjunto de hojas de coca que se escoge para hacer un soplo a las montañas y la madre tierra. Y también para compartir entre humanos.

que el demonio les haze entender que tiene aquella virtud y para enseñarlos, y hacen que se ofrezcan a el quando la hechan de la boca [...] (Matienzo, [1567] 1910, p. 44).

Ambos cronistas dan cuenta de la *fuerza* que provee la coca a los pobladores y señalan las labores que pueden realizar mientras se suministran de esta. Y como bien señalan, todavía en la actualidad se considera que estos efectos que produce la coca en la persona son mera superstición. Sin embargo, entre los pobladores contemporáneos la coca es *kallpa o fuerza* y no una imaginación supersticiosa.

Otro de los cronistas que escribe sobre la *fuerza* que proporciona la coca es Bernabé Cobo ([1653]1890), dice lo siguiente sobre la coca:

El uso desta hoja es desta manera: délla, majada hacen los indios unas pelotillas como un higo, y estas traen de ordinario en la boca, entre el carrillo y las encías, chupando el zumo sin tragar la hoja; y afirman que les da tanto esfuerzo, que, mientras la tienen en la boca, no sienten sed, hambre ni cansancio. Yo más bien creo que lo más que publican es imaginación y superstición suya, dado que no se puede negar, sino que les da alguna fuerza y aliento, pues los vemos trabajar doblado con ella (Cobo, 1890, p. 474).

El cronista sostiene que la coca «les da tanto esfuerzo» que olvidan el hambre, la sed y el cansancio. Aunque esto parece superstición e imaginación para el cronista, reconoce la «fuerza y aliento» que tienen los aborígenes cuando la usan.

Este mismo hecho es narrado por el Inca Garcilaso de la Vega ([1609]2009):

De cuanta utilidad y fuerza sea la coca para los trabajadores, se colige de que los Indios que la comen; se muestran más fuertes y más dispuestos para el trabajo; y muchas veces contentos con ella, trabajan todo el día sin comer. La coca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan della hecha polvos para atajar, y aplacar la hinchazón de las llagas; para fortalecer los huesos quebrados, para sacar el frío del cuerpo, o para impedirle que no entre; para sanar las llagas podridas llenas de gusanos. Pues si a las enfermedades de afuera haze tantos beneficios, con virtud tan singular; en las entrañas de los que la comen, no tendrá más virtud y fuerza (Garcilaso de la Vega, 2009, p. 212).

Nótese que el consumo de la coca entre los aborígenes les provee de *fuerza* y los mantiene dispuestos para el trabajo, además de que los llena de alegría. La coca se usa también para aplacar múltiples enfermedades, como combatir el frío o generar calor. Así, la *fuerza* que dicen que les provee la coca a los aborígenes resultó de difícil entendimiento para los cronistas de la época. Lo más cercano

era acusar a ellos de supersticiosos y fieles del demonio. El mismo etnocentrismo inunda los estudios sociales y biológicos sobre la coca en la actualidad, en el que es difícil para los expertos obsesionados por el objetivismo comprender que la coca para los pobladores andinos provee de *fuerza* al cuerpo, protege y genera calor. Peor aún, se la sataniza como droga, sin importar las nociones y valores que tiene para los pobladores andinos desde tiempos ancestrales.

Abraham Valencia y Tatiana Valencia (2003) describen el uso de la coca en las batallas rituales del Chiaraje en Canas, Cusco. Desde su perspectiva:

la coca... es imprescindible en las batallas rituales. De ella, dependen todos los actos del ritual. Regula la conducta de acuerdo con el zumo y al sabor que da el bolo. Determina el curso que tendría la batalla. Todas las familias se aprovisionan de coca. Prefieren las de color verde oscuro, de hojas grandes, no pisadas, que estén integras, sin daño alguno. Tienen la idea de que, con ese tipo de hoja, encuentran una mayor fuerza y coraje, y que no se amilanan fácilmente (Valencia y Valencia, 2003, p. 81).

Entonces, se ve que el tipo de coca también tiene que ver con la calidad de la *fuerza*: las buenas cocas proveen mayor *fuerza* y coraje para la batalla. Pero no se dan mayores detalles al respecto porque se supone que este modo de entender la coca está más cerca de la creencia que de la certeza que tiene para los pobladores. Tanto en la visión de los cronistas como de los expertos de la actualidad, la noción que tienen los campesinos sobre la importancia de la coca es reducida a mera creencia, pero a pesar de ello los campesinos siguen considerando la hoja de coca como proveedora de *fuerza*. En términos de Martin Holbraad (2015), el problema no es del poblador andino, porque para ellos la coca seguirá siendo proveedora de *fuerza*: el problema es del experto que reduce esto a mera creencia basada en una epistemología dominante que ignora e invisibiliza toda práctica o saber que no está producido en función de las metodologías aceptadas (Santos 2011).

Durante mi trabajo de campo en 2012, en Paucartambo, conversé con dos danzantes *wayri ch'unchu*. En aquel entonces, ambos eran *Arariwa* de su cuadrilla. Cuando pregunté por las palabras o frases que usaban durante la peregrinación —el llamado *wayrisimi* (lengua de los *wayri*)—, me dijeron respecto de la coca lo siguiente:

Los *wayris* que ahora vamos, en estos tiempos, con estas costumbres que tenemos actualmente, le decimos: «Mamanchis Santísima Maríaq ñak'ariy p'unchayninpi hallpayusqanta hallpayusun» [masquemos la coca, lo que aquel día nuestra madre Santísima María mascó en el día de la crucifixión], eso decimos; o sea, decimos de la coca, porque la historia de la coca es pues

cuando la Virgen María, viendo a su hijo que lo estaban crucificando, había agarrado unas hojas de coca y se había metido a la boca, por eso esa hoja es sagrada, para soportar el dolor o algunas cosas (Amílcar Follana y Juan B. Cuaquira, 2012).

Un relato similar recoge Catherine Allen (2008) entre los pobladores de Sonqo (Paucartambo) en la década de 1970. «Cuentan los pobladores de Sonqo que *hallpay* (la masticación de coca) fue inventada cuando la Santísima María, nuestra Madre, perdió a su hijo. Deambulando desorientada por su dolor, cogió distraídamente unas hojas de coca, las masticó y descubrió que aliviaban su dolor» (Allen, 2008, p. 20). Del mismo modo, en la investigación que dirigió Juan M. Ossio en el distrito de Pisac (Calca) en 1985, se recopiló el siguiente relato:

La hoja de coca que conocemos en la actualidad ya está completada. Dios la creó, pero era una hoja muy menuda, idéntica a la de *mutuy*. Sucedió, que cuando la *Mamanchis María Santísima*, nuestra Madre María Santísima, buscaba a su hijo, recorriendo caminos y lugares donde no había agua ni alimentos, reflexionó:

<i>Llakiyniyoq kani</i>	Poseo mucha pena
¿ <i>Maypicha kanman yerba mamacha?</i>	¿Dónde habrá la hierba madre?
¿ <i>Pin llakiyniyta thasnuykunman?</i>	¿Quién aplacaría esta mi pena?

La Virgen escuchó una respuesta, dada posiblemente por un ángel:

<i>Kukata hallpaykuy</i>	Piccha coca,
<i>Kikillanmi sonqoyki rumiyapunqa</i>	Tu corazón será fuerte.

Ella empezó a *picchar* la coca creada por Dios, de hojas menudas, y dijo:

¿ <i>Manama waqoyman hunt'anmanchu!</i>	¡No llenará mi carrillo!
<i>Aswan noqa yapayusaq</i>	Mejor la completaré.
¿ <i>Munaynin kanqacha riki?</i>	¿Mis deseos se cumplirán?

Y, desde ese momento, se cuenta con la hoja grande y se nota la parte creada por Dios y la aumentada por la Virgen María. En la coca *saruy* se nota con mayor claridad la *sirk'a*, las nervaduras secundarias de la coca que fueron aumentadas o estiradas por la *Mamanchis María Santísima*, no así en la coca *qacha*, cuyo envés muestra la evidencia (Ossio y otros, 1989, p. 357; las cursivas corresponden a los autores).

Como se puede notar, en la perspectiva de los danzantes y en los testimonios recogidos por Allen y Ossio, no solo los humanos hacen *hallpa* o mastican la coca para calmar su dolor y dotarse de fuerza, sino también la Virgen María; ella usó

la coca para soportar el dolor que sentía por la muerte de su hijo, pero además, la aumentó de tamaño.

Otro de los testimonios que recopilé en Paucartambo durante mi trabajo de campo en 2016 corresponde a un exdanzante y excelador. Él me dijo lo siguiente:

La Virgen también *pikchó* la coca. En esta coca, hay pues eso que aumentó la Virgen María. Ahí está pues estas rayitas [se refiere a los nervios de la hoja]. Es lo que aumentó la Virgen María. O sea, al *pikchar*, era pequeño nomás la coca y entonces no lo ha sentido la coca, ¡noo!, y lo ha aumentado. «Que sea más grandecito» diciendo ha aumentado la Virgen María. La coca es *kallpa* porque cuando *pikchas* la coca tienes más fuerza, más aliento para trabajar, para caminar, para todo. En la peregrinación lo usamos más para el camino, para la fuerza. El trago también es fuerza porque tomas y un poquito que te da fuerza y te marea. Cuando estás mareadito ya no tienes miedo de caminar, ya no tienes miedo de trabajar. El cigarro es un *qhamasayri* [palabra que usan los peregrinos para referirse al cigarro] no más, que sirve para el viento (Víctor Huamán, 2016).

Como en el caso anterior, según Víctor Huamán, no solo los humanos *pikchan* o «mastican» la hoja de coca, sino también divinidades como la Virgen María, incluso, pudo modificarla. Este hecho también se da con el *hallpachiy* a los *Apu* y la Pachamama, entidades no humanas y antropomórficas que constantemente son invocadas por los pobladores con *k'intu* de coca para proteger su viaje o bendecir su actividad. Además, el testimonio de los danzantes se asemeja a las citas de los cronistas en lo referente a la *fuerza* que provee la coca y el trago. Consecuentemente, hay una continuidad en lo que respecta a la *fuerza* que provee la coca y la bebida alcohólica. Cuando preguntaba a los peregrinos para qué era buena la coca, me respondían en breve: «Es para el cansancio, para seguir caminando». Así, la coca permite aplacar el dolor y reanimar la fuerza de los humanos y no humanos (*Apu*, Pachamama y Virgen María). Por esta razón es conocida con distintos nombres: *ch'añamama*, *pikchu*, *mamachaq t'antan* (pan de la mamita o de la Virgen), *q'omer t'anta* (pan verde).

Ahora bien, cuando los pobladores hablan de la *kallpa* o *fuerza* que provee la coca no se refieren estrictamente a su composición química y valor nutricional, porque esto es algo que todas las plantas poseen, sino a su capacidad de *intención*, que hace que la persona actúe de la mejor manera. Además, como se puede notar en la cita de Valencia y Valencia (2003), el zumo de coca y el sabor del bolo ayudan a determinar el desarrollo positivo o negativo de la batalla, entonces la coca posee una *intencionalidad* de comunicar a los pobladores sobre lo que va

acontecer de manera anticipada. En otros rituales a la Pachamama y los *Apu* que observé, también se vaticina la aceptación o el rechazo de la ofrenda con el zumo del primer *k'intu* que toma el especialista ritual antes de elaborarla.

Esta *intencionalidad* de comunicar que posee la coca es conocida perfectamente por los especialistas rituales, quienes hacen la lectura de la coca y comunican lo que «la coca sabe» (Allen, 2008) cuando las personas, que también conocen sobre su *intencionalidad* de comunicar, recurren para conocer su *suerte*. Pues cada hoja de coca, según su forma y tamaño, representa la constitución física de la persona, su sexo y edad. A estas particularidades de la hoja de coca se «agregan las características botánicas en relación a las partes del cuerpo humano, ubicando los órganos internos y externos» (ver Paz Flores, 1986, pp. 152-153). Además, cada forma que tiene una hoja de coca representa una situación específica; así, las diferentes formas relacionadas revelan la vida de la persona que consulta. Por ejemplo, una hoja de coca abierta en la base o poco ancha representa a una mujer (asumiendo su condición humana<sup>2</sup>), mientras que una hoja de coca con forma delgada representa a un varón, pero es importante considerar que las representaciones pueden coincidir o variar para cada especialista ritual. También es indispensable considerar que «el significado de cualquier configuración variará de acuerdo a la persona que ha solicitado la lectura y a su situación. El *paqo* debe aplicar con astucia todos sus conocimientos y perspicacia en la relación con su cliente, si quiere interpretar exitosamente todo lo que la coca tiene que decir» (Allen, 2008, p. 163).

Ahora bien, cito algunas narraciones míticas sobre el origen de la coca y con ello quiero mostrar su devenir como «sujeto». En un documento recogido para el virrey Francisco de Toledo (1572) en el Cusco, se encuentra la siguiente narración que muestra el origen de la coca:

La dicha coca antes que estuviere como agora está, en árboles, era una mujer muy hermosa, y por ser mala de su cuerpo la mataron y la partieron por medio y la sembraron, y de ella había nacido un árbol, al cual llamaron [ma]macoca y cocamama, y desde allí la comenzaron á comer, y que se decía que la traían en una bolsa, y que esta no se podía abrir para comerla si no era después de haber tenido copula con mujer, en memoria de aquella, y que muchas pallas ha habido y hay que por esta causa se llamaron coca, y que esto lo oyeron ansi decir á sus pasados los cuales contaban esta fábula y decían era origen

---

<sup>2</sup> Los *watuq* o lectores de coca, que por lo común son especialistas rituales, señalan a la coca durante la lectura indicando que tal hoja eres tú (*chaymi qan kanki*). Es decir, esa coca eres tú o que tú eres esa coca.

del dicha coca (citado por Muñoz García, 2006, pp. 84-85 y Rostworowski, 1973, p. 199).

La cita anterior, recogida en Cusco, da a entender que la hoja de coca, antes de ser árbol, era una mujer hermosa. De los restos de su cuerpo nace esta maravillosa planta que posteriormente conocerían como *mamacoca*, *cocamama* o madre coca y que podía ser consumida después de mantener relaciones sexuales. Este hecho me remite a pensar en el nombre que le ponen a la *llipt'a*<sup>3</sup>: *ususi* (hija), *raqa llausa* (flujo vaginal), entre otras. Si se considera la hoja de coca como una mujer, la *llipt'a*, con el que se acompaña el mascado, vendría a ser el flujo vaginal de esta, razón por la que le llaman *raqa llausa* o flujo vaginal.

La personificación de la hoja de coca también se encuentra en otra de las narraciones recopiladas por Delpirou y Labrousse (1988). En este caso se hace referencia a la población aimara del Collasuyu. Se cuenta así:

Era una joven india, muy hermosa que vivía en una aldea del Collasuyu. Se dice que su piel, lisa como la de una fruta, tenía el color de la miel. Coca era vanidosa, burlona y egoísta. No se tomaba nada en serio, solo pensaba en divertirse y bailar. Se burlaba de los muchachos que pedían su mano y las penas jamás habían arrojado sombras sobre la alegría de su vida [...].

El emperador, lleno de tristeza, escuchó la implacable decisión de los sacerdotes, y después hizo traer a Coca para que fuera muerta en el curso de ceremonias muy solemnes. Los pedazos de su cuerpo fueron enterrados en las cuatro esquinas del Imperio, en lugares indicados por sacerdotes. No se tardó en observar que en cada uno de ellos crecía un arbusto con hermosas hojas verdes, que fue llamado coca, como recuerdo a la hermosa muchacha sacrificada (Delpirou y Labrousse, 1988, citado por Muñoz García, 2006, p. 85).

A partir de las narraciones, se deduce claramente la personificación de la hoja de coca, tanto en la narración quechua como en la aimara. Definitivamente, la coca fue una planta muy apreciada en el prehispánico, razón por la cual se le consideró de origen divino y femenino, con un alma antropomórfica. Por ejemplo, el cronista Waman Puma indica: «adoran los árboles de la *coca* que comen ellos y acá les llaman *coca mama* [la coca ceremonial] y lo bezen; luego lo mete en la boca» (Waman Puma, 2006, p. 243).

<sup>3</sup> *Llipt'a* es una pasta alcalina hecha de las cenizas de una variedad de plantas. En Cusco se hace con las cenizas quemadas de los tallos de la quinua, en la comunidad Q'ero, en el que hice campo (2015), se hace de la planta ch'illca. La *llipt'a* es referida junto con la coca desde tiempos prehispánicos (ver Rostworowski, 1973, p. 206; Muñoz García, 2006, p. 88).

Partiendo de estas narraciones míticas, me atrevo a proponer la coca como sujeto, *mamacoca* o *cocamama*, como se la conocía y se la conoce aún. La propuesta de Eduardo Viveiros de Castro (2008) permite comprender este hecho de mejor manera. El autor sostiene que:

Los mitos indígenas describen una situación originaria en [la] cual todos los seres eran humanos, y la pérdida (relativa) de esta condición humana por parte de los seres que pasaron a convertirse en los animales de hoy. O sea, si para nosotros los humanos «fueron» solo animales y se volvieron humanos, para los indios los animales «fueron» humanos y se volvieron animales. Está claro que nosotros pensamos que los humanos fuimos animales y continuamos siéndolo por debajo de la «ropa» sublimadora de la civilización; los indios, en cambio, piensan que los animales, habiendo sido humanos como nosotros, continúan siéndolo por debajo de la «ropa» animal (Viveiros de Castro, 2008, pp. 37-38).

Considerando el argumento en el que los animales, habiendo sido humanos como nosotros, continúan siéndolo por debajo de la «ropa» animal, me permito extender este postulado a las plantas, específicamente a la coca. Es decir, en el pensamiento de los pobladores andinos —como se mostró en las narraciones recopiladas por los cronistas—, la planta de la coca, habiendo sido humano (mujer) como nosotros, continúa siéndolo por debajo de la «ropa» de planta. En términos de Viveiros de Castro, «la forma corporal de cada especie [planta de coca] es una ropa o envoltorio que oculta una forma interna humanoide» (Viveiros de Castro, 2008, p. 37).

Así, la coca deviene una mujer o *mamacoca* con un ropaje de planta, es un no humano que tiene la intención de saber/pronosticar y dotar de *fuerza* a los humanos. Es como un no humano, con «ropaje» de planta, trabajando dentro del cuerpo de un humano<sup>4</sup> después de ser consumido en esencia (zumo); porque después de extraer el zumo se pone el resto o coca *hach'u* en algún lugar con cuidado.

---

<sup>4</sup> Para comprender mejor este hecho quiero traer a colación lo que ocurre con los restos óseos de los antepasados conocidos como *soq'a machu* o *soq'a paya*. Cuando un humano se encuentra con restos óseos de los antepasados al exponerse en lugares conocidos como *phiru* o «peligroso», puede correr el riesgo de que estos restos óseos (*kausaq* o vivos) que buscan un cuerpo carne o cuerpo *aycha* o cuerpo vivo puedan introducirse en su cuerpo y adueñarse de este y hacer tullir el cuerpo carne. Es decir, pueden actuar dentro del cuerpo carne. Esto mismo puede pasar con el *alma* de un muerto que puede introducirse en el cuerpo de otro sujeto. Es así como la coca o *mamacoca*, como una entidad no humana puede actuar dentro del cuerpo de un humano.

Esta representación antropomórfica de la planta de coca en las narraciones se percibe de modo similar entre los especialistas rituales que conversan con la hoja de coca; así, una hoja de coca tiene cabeza (*uma*), pie (*chaki*) y cuerpo, y va a representar al sujeto que solicita la lectura. A través de la hoja de coca el especialista ritual vaticina la situación y la salud del solicitante y, señalando la hoja, aduce: «Te duele la cabeza, estas preocupado, tienes obstáculos, vas a conseguir esa casa», etcétera. La hoja de coca, en relación con otras hojas de aspectos diferentes, representa la condición física y social del sujeto solicitante. Es decir, durante la lectura del especialista ritual, la coca es persona y la persona es coca. A esta misma conclusión llegan María E. Flores y Anna G. Echazú (2016), quienes indican que la coca es un sujeto no humano con agencia que se encuentra constituido en dimensiones semiótico-material-espiritual y cuya acción en el mundo humano expresa una conexión derivada de su pertenencia a otros mundos (Flores y Echazú, 2016, p. 171). Volveré más adelante sobre otros atributos que tiene la coca para los pobladores andinos.

## PRÁCTICAS PEREGRINAS Y BEBIDAS ALCOHÓLICAS COMO FUERZA

Al igual que la coca, las bebidas alcohólicas son consideradas por los pobladores andinos como proveedoras de *kallpa* o *fuerza*. Los múltiples estudios sobre las bebidas alcohólicas (Sánchez-Parga, 1997; Cama Ttito y Ttito Tica, 2003; Valencia Espinoza y Valencia Becerra, 2003; Montibeller Ardiles, 2008; Magny, 2009) hacen alusión a la *fuerza* que provee la bebida alcohólica, pero no dan mayores detalles. Por ejemplo, la *chicha* elaborada de maíz es también considerada desde tiempos prehispánicos como proveedora de *fuerza*. El cronista Felipe Waman Puma (2006) señala que la *chicha* de maíz proveía de *fuerza* a los indios mucho más que la *chicha* de *chuño*. Dice:

Cómo aprouaua el *Ynga* todas las cosas acá de los hombres de la fuerza como de las mujeres de su ánimo para pelear en las guerras. Y lo halló de fuerza de los yndios de Chinchay Suyos, aunque son yndios pequeños de cuerpo, animosos, porque le sustenta maýs y ueue *chicha* de maýs que es de fuerza.

Y los Colla Suyos los yndios tienen muy poca fuerza y ánimo y gran cuerpo y gordo, seboso, para poco porque comen todo *chuno* y ueuen *chicha* de *chuno* (Waman Puma, 2006, p. 308).

En la actualidad, la *chicha* tiene ese mismo atributo de dar *fuerza*. Moraina Montibeller (2008) indica que el grado de fermentación y calidad de la prepara-

ción es el que da *fuerza* y vitalidad a los vivos, a los muertos y a las divinidades. Uno de los informantes de la autora indica que la buena *chicha* es acogedora y te llena de energía y *fuerza* para el trabajo. Así, Montibeller sostiene que la *chicha* es la bebida que aporta la energía necesaria para culminar el trabajo con éxito y alegría. Sin embargo, la introducción de nuevas bebidas alcohólicas, como el aguardiente de caña, el anisado, la cerveza, el vino y el alcohol metílico, han hecho que el consumo de la *chicha* decline. Pero estas bebidas alcohólicas no dejan de ser percibidas como proveedoras de *fuerza* para los pobladores andinos.

Sobre este mismo hecho, el alcohol y su provisión de fuerza, Beatriz Pérez Galán (2004) señala en su estudio de las autoridades étnicas en Pisac lo siguiente:

La ingestión de grandes cantidades de alcohol es parte del lenguaje ritual que se practica en los Andes y, como tal, es sintomático de la relación de reciprocidad que establecen los *runas* con la tierra. Así, si preguntamos las razones por las cuales beben durante una faena en las chacras comunales, las respuestas son del tipo: «Tomamos para tener fuerza», o bien: «El trago nos da fuerza en el trabajo». *Trabajo —consumo de alcohol— fuerza* son los conceptos que aparecen relacionados en estas afirmaciones. Sin embargo, en un contexto más estrictamente festivo como el que aquí nos concierne, la asociación es distinta. En cada *samanapata* los *runas* no «toman para trabajar» sino que «descansan tomando». *Descanso —consumo de alcohol— fuerza* son, en este caso, los conceptos relacionados. [...] El alcohol, en este contexto, transmite una «fuerza revitalizante» que, obviamente, no es exclusivamente física o material, sino sobre todo espiritual, y que recibe el nombre de *sami*» (Pérez Galán, 2004, pp. 20-21; las cursivas son de la autora).

Los *runas* consumen bebidas alcohólicas para dotarse de *fuerza* durante el trabajo y también para reanimar su *fuerza* durante el recorrido que realizan, a manera de descanso. La bebida alcohólica viene a ser un revitalizante para los pobladores y por ello suelen conocerlo comúnmente como *kallpa* o *animo*, pues la concreción de cualquier actividad requiere valor, ese empuje a la acción; en el trabajo agrícola es el dueño de la parcela quien se encarga de proveer de *chicha*, el trago u otra bebida alcohólica para reanimar la fuerza de los que cooperan con él; en la peregrinación a Qoyllurit'i son los mayordomos quienes se encargan de proveer la coca, la bebida alcohólica y el cigarro para revitalizar la fuerza de los danzantes. Así, trabajar, caminar, hablar, cantar y bailar requiere cierto valor, y por eso a quienes no se atreven los animan con bebidas alcohólicas: *kallpachayrukuchun* (que tome fuerza), dicen.

De acuerdo con Saignes (1989):

no cabe duda que *chicha*, vino y coca conjugan sus efectos (son complementarios) para enardecer a trabajadores y viajeros en sus duras tareas productivas y en sus recorridos por el austero paisaje andino. Agente activo del estímulo en el esfuerzo (y marcando las grandes rupturas con el ocio), el alcohol interviene todavía más en las fiestas profanas y religiosas. Esta vez estimula otra función no tanto física como síquica: la memoria (Saignes, 1989, p. 95).

Así, el autor sostiene que «tomar alcohol permite recuperar fuerzas y reactivar la memoria colectiva» (Saignes, 1989). De este modo se puede aseverar que las bebidas alcohólicas tienen un aporte energético que permite que los pobladores actúen con ganas. Por ejemplo, Saignes encuentra en la crónica de Pedro Cieza de León que «tomar entra en un complejo festivo que asocia íntimamente el alcohol, el baile y el canto: “beber, bailar, cantar todo lo hacen en un tiempo”» (1989, p. 96).

Este hecho de tomar, bailar y cantar entre los peregrinos de Qoyllurit'i y en otras fiestas es evidente. Por ejemplo, cuando las personas no se atreven a bailar en público se les provee de bebidas alcohólicas para que tomen *fuerza* o se *animen*. Los danzantes *qolla* de Paucartambo y Ocongate bailan con entusiasmo, realizan sus jocosidades y cantan con fuerza si están bebidos. Cuando en 2015 se realizó el lanzamiento en la ciudad del Cusco de la peregrinación de Qoyllurit'i, los danzantes *qolla* habían traído cerveza y la pasaban de mano en mano para que todos probaran disimuladamente y actuaran con entusiasmo. Asimismo, durante el lanzamiento de la peregrinación de Qoyllurit'i en 2019, me aproximé al *arariwa*<sup>5</sup> de la danza *wayri ch'unchu* de Paucartambo para presentar a unos estudiantes norteamericanos; después de que se conocieron, el *Arariwa* me pidió comprar cerveza para proporcionar al danzante que llevaba la *achihua*<sup>6</sup>. Me dijo: «*cervezachata rantirachimuy allinta achihua tusuchinanpaq*» (para que el danzante haga bailar bien la sombrilla de plumas haz comprar cerveza). Así, cantar y bailar requiere *fuerza* y esa *fuerza* la proveen la cerveza, la *chicha*, el cañazo, el trago y otras bebidas alcohólicas; por esta razón, los peregrinos llaman al aguardiente o cañazo como *kallpa* y *t'irillo*.

Además, José Sánchez-Parga (1997) considera que «el trago suelta la lengua». Es decir, su ingestión hasta la borrachera permite trasponer los límites de la normalidad para evocar realidades ocultas, para descubrir nuevas maneras de ver las cosas. Esto mismo indica Saignes (1989): siguiendo a Antonio de León Pinelo,

<sup>5</sup> *Arariwa* es el jefe del grupo de la danza *wayri ch'unchu*.

<sup>6</sup> Sombrilla de plumas que se lleva detrás de la cruz.

indica que «el alcohol no confiere simplemente ánimo para atreverse a expresarse en español, sino que suelta la lengua de los que lo dominan y se resisten a usarlo fuera de la ebriedad. En una reunión de danzantes en 2012 en Huancarani a la que asistí, escuché decir al caporal de la nación Paucartambo a los asistentes que mientras llegaban los demás irían a tomar fuerza: «*hakuchis kallpachayrakamu-sunchis hamushanankukama allinta rimanachispaq*» («mientras vienen vamos a tomar fuerza para poder hablar bien»), los danzantes cuando hablaban de *tomar fuerza* se referían a la bebida alcohólica. En muchos casos he visto hacer esto: las personas toman bebidas alcohólicas (toman *fuerza* o se *animan*) para poder hablar bien; entonces, hablar también requiere *fuerza*, y la bebida no solo les otorga *fuerza* para la acción, sino que también les facilita el habla.

Considerando la importancia que tienen las bebidas alcohólicas y la coca entre los pobladores andinos, es difícil prescindir de ellas, porque no solo proveen *fuerza*, calor y protección, sino que también facilitan el habla. Por esta razón los peregrinos de la nación Paucartambo y otras naciones hacen uso de estos en toda la peregrinación. Por ejemplo, yo formo parte de una cuadrilla, y un día antes de partir al santuario, los grupos de danza de la capital de Paucartambo realizamos un ensayo general y ahí intercambiamos «cariño»: coca, aguardiente y cigarro. Las siete cuadrillas de danza de Paucartambo quedan en reunirse el sábado en la noche para ensayar por turnos antes de partir el domingo por la tarde al santuario de Qoyllurit'i. Una vez que las comparsas terminan de bailar, el *Inka Arariwa* de la cuadrilla llama a los *morocos*<sup>7</sup> o aspirantes<sup>8</sup> para entregarles una bolsa pequeña de coca, trago y cigarro que son proveídos por el *Inka Prioste* o mayordomo. El *moroco* o aspirante debe distribuir las hojas de coca entre los danzantes de la cuadrilla y los acompañantes; debe hacer lo mismo con el trago y el cigarro. Luego, el *Inka Arariwa* y los dos capitanes de la danza, acompañados por otros integrantes, de dos en dos, llevan una bolsa de coca, una botella de trago y cigarro a las otras comparsas. La entrega se realiza a los líderes<sup>9</sup> de la danza, y si no se encuentran, se da a los capitanes de la danza. La entrega se realiza indicando: «sírvanse el cariño de nuestra comparsa»; ellos reciben con «diana»<sup>10</sup>. Inmediatamente el que comanda la danza o el sustituto que recibe el

---

<sup>7</sup> Moroco se dice a los ingresantes en el ejército. Este mismo término se usa para designar a los ingresantes o nuevos en la comparsa.

<sup>8</sup> Son aspirantes los que aún no están integrados en la danza para bailar.

<sup>9</sup> Alcalde, el que lidera la danza qolla; rey, el que lidera la danza qhapaq ch'unchu; caporal, el que lidera la danza de los pablos o ukukus; Inka Arariwa, el que lidera la danza wayri ch'unchu.

<sup>10</sup> Ritmo musical que se toca cuando se recibe «el cariño» de las personas.

«cariño», sirve trago de su provisión, ofrece coca de su bolsa y comparte cigarro. Mientras beben, *hallpan* o «mascan» coca y fuman, conversan entre bromas y realizan acuerdos para la peregrinación, *animasqachaña* (ya provistos de *fuera*).

En reciprocidad a lo realizado, los líderes de otras comparsas también hacen lo mismo: el *Inka Arariwa*, *Caporal*, *Alcalde* y *Rey*, acompañado por su capitán o cualquier otro integrante de su comparsa trae una bolsa de coca, una botella de trago y una caja de cigarro. En ocasiones son enviados para realizar la entrega los capitanes y algún integrante de la danza. Quienes reciben «el cariño» de la comparsa comparten coca, trago y cigarro con los visitantes. Este hecho se conoce como «visita» y en otras festividades se realiza a la casa de *cargo*/mayordomo de los danzantes con cajas de cerveza. Después de estas visitas e intercambios de «cariño», las cuadrillas de danza se retiran a las casas de *cargo* y luego descansan para la peregrinación. Y en toda la peregrinación no debe faltar coca, trago y cigarro, y tampoco se puede privar de este a los peregrinos que lo solicitan, pues los peregrinos danzantes, por lo general, requieren *fuera* para cumplir con su cometido.

Sin embargo, en estos últimos años se viene imponiendo diversas prohibiciones en las prácticas peregrinas al santuario de Qoyllurit'i<sup>11</sup>. Dentro de esta prohibición está el consumo de bebidas alcohólicas. La prohibición a la letra dice: «Están prohibidas ingerir bebidas alcohólicas durante la peregrinación al santuario del señor de Qoyllurit'i sin excepción alguna» (IV Congreso de usos, costumbres, tradiciones y rituales que se practican en el santuario 2017). Las diversas prohibiciones se deben a la intervención de la Iglesia católica, el Ministerio de Cultura y académicos en las prácticas peregrinas. Las prohibiciones se justifican en la salvaguarda del patrimonio, puesto que la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i fue declarada por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad el año 2011, después de ser patrimonio de la región Cusco y Patrimonio de la Nación el año 2004. Con estas prohibiciones se pretende imponer un tipo de autenticidad fabricada en función de las conveniencias de la Iglesia católica y la opinión de los expertos del patrimonio. Se impone una autenticidad estandarizada desde la visión de los expertos y sin considerar las prácticas y nociones peregrinas de los miles de peregrinos y danzantes de distintas localidades, con el pretexto de proteger el patrimonio inmaterial. Aquí claramente se produce un patrimonio perverso y colonizador. Este es un tema que abordo ampliamente en otro trabajo.

<sup>11</sup> La prohibición de diversas prácticas andinas que no encajan dentro de los patrones cristianos son parte de nuestra historia desde la invasión española: la extirpación de idolatrías.

## TRAGO Y CIGARRO PARA CALENTAR DURANTE LA PEREGRINACIÓN

La peregrinación a Qoyllurit'i es una de las peregrinaciones más altas de los Andes, está ubicada a una altitud de 4600 msnm, como se indicó anteriormente. Los peregrinos que viajan de distintos lugares, sobre todo los danzantes, tienen que enfrentarse no solo a los malos vientos, sino también a los vientos gélidos. El viaje de los grupos de danza se realiza en camiones de carga y por lo común el camión de carga se divide en dos niveles: en el primer nivel viajan las mujeres conocidas como *mama wayris*, los músicos y algunos acompañantes y danzantes que no quieren viajar en el segundo nivel. En el segundo nivel del camión, viajan los danzantes *pablo* y los demás danzantes que desean hacerlo. Este segundo nivel no es propio de los camiones de carga, sino que son acondicionados por los danzantes para su viaje. Algunas veces, mientras beben en el segundo nivel, tiran la bebida al primer nivel y son regañados por sus acciones. Y en otras ocasiones, cuando beben demasiado, caen sobre los peregrinos del primer nivel; pero les agrada viajar arriba, ahí conversan, ríen, beben, fuman y mascan hojas de coca. Pese a que el frío es insoportable, para los peregrinos danzantes el disfrute está ahí. Esto es lo que pude presenciar en la danza *wayri ch'unchu* de Paucartambo desde que comencé a bailar con ellos, y esto es algo que también ocurre en otras danzas que acompañé en ocasiones.

Viajar en camión siempre implica enfrentarse a un frío intenso, y muchos de los peregrinos que viajan al santuario de Qoyllurit'i se abrigan lo más que pueden para sobreponerse al frío. Para resistir al frío se sugiere mascar coca, beber y fumar, porque la bebida alcohólica y el tabaco son considerados como generadores de calor entre los peregrinos. Por ejemplo, los músicos, que por lo común suelen viajar con pocos atuendos para el frío, piden a menudo que se les dé alguna bebida alcohólica y cigarro «para calentar» (*q'oñirinapaq*). Cuando viajé con los peregrinos de la comunidad de Hapu (2012), anexo Yanaruma de Paucartambo, noté que bebían lo necesario para poder resistir al frío. Estos peregrinos no portaban mantas abrigadoras ni suficiente ropa para el frío y por eso en momentos nos levantábamos para bailar y calentar. Cuando dormimos a la intemperie en el poblado de Mahuayani, antes de subir al santuario, escuché que los peregrinos se quejaban y decían: «*sinchita sufrinchis purimuspa*» («sufrimos mucho caminando»). En estos momentos el cigarro y la bebida alcohólica son recibidas con gusto. En otra peregrinación, *Qhanqawani* de Paucartambo (2012), he visto que los músicos se amanecen conversando y tomando trago porque

**Figura 1. Danzantes *qolla* de Ocongate que realizan su coreografía con coca, *chicha* y cerveza antes de realizar la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i en setiembre**



Foto tomada por Vicente Torres (2015).

no tienen para abrigarse y no pueden dormir en tanto frío. Por ejemplo, Martín Salas, un exdanzante de *Imilla* de la comparsa *qhapaq qolla* de Paucartambo, me dijo que el trago «es para el frío y el dolor de barriga, se debe de tomar después de cualquier comida, y es obligatorio. Además, para el frío es bueno porque te calienta».

Así, añadir bebida alcohólica al té, al ponche de haba y a la gaseosa o refresco tiene como propósito también calentar el cuerpo. Esto mismo observó José Sánchez-Parga (1997) en Ecuador, «el añadir una “punta de trago” a algunas infusiones no tiene necesariamente un motivo medicinal, pero corrientemente se le atribuye la virtud de reforzar el efecto de dicha infusión, sobre todo cuando se trata de “calentar”» (Sánchez-Parga, 1997, p. 217). De la misma manera que en Ecuador, en Cusco suelen decir que la bebida está con *punta* cuando cualquiera bebida no alcohólica viene con alcohol. Estas bebidas con *punta* se ofrecen en la fiestas y funerales durante la noche. Dentro de estas bebidas con *punta* está el *té piteado* y el ponche de haba que lleva consigo alcohol para generar calor corporal.

Durante 2014, cuando viajé con mi grupo de danza a Qoyllurit'i, el celador Sixto nos dijo a todo el grupo que partiríamos a las dos de la madrugada de Ocongate a Tayankani para alcanzar a los peregrinos que venían por la lomada. Cuando fuimos a la Casa del Prioste en Ocongate a la hora pactada, el celador había hecho

preparar una bebida. Todos los que nos sentamos en la mesa pensamos que la bebida era un ponche de haba, pero cuando recibimos la orden del *Inka Arariwa* para beber nos percatamos que era *chicha* calentada añadida con alcohol. El celador nos dijo que esto era para calentar y tener la *fuerza* suficiente para subir toda la montaña. A esta bebida él la llamaba *castellanito peruano*; considerando que la bebida alcohólica suelta la lengua de los bebedores, no es raro que esta bebida se llamara *castellanito peruano* porque permite hablar mejor el castellano a los quechuahablantes, además de que les provee de *fuerza*. También otros llaman a la *chicha* como *q'ello ukuku*. En consecuencia, la bebida alcohólica y el cigarro son proveedoras de calor para los peregrinos, es así que durante la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i en Cusco beben lo necesario para «calentar», porque este se encuentra a 4600 msnm y el frío baja hasta menos cero.

## COCA, TRAGO Y CIGARRO COMO PROTECTORES EN LA PEREGRINACIÓN

Cuando peregriné en mayo de 2016 con mi grupo de danza *Wayri Ch'unchu* de la nación Paucartambo, uno de los principiantes (adolescente), se enfermó en el viaje. Carlos se acomodó junto con otros jóvenes en la parte delantera del camión de carga, y con ellos viajaba otro danzante mayor. Carlos se mostraba alegre y bromista cuando partimos el domingo alrededor de las seis de la tarde hacia el santuario de Qoyllurit'i. Desde su lugar comenzó a bromear a las señoras que apreciaban nuestra partida: «Suegra, me haces esperar a la hija», decía. Los integrantes observábamos con sorpresa su actitud, porque no se había portado así en otras reuniones, es decir, era más tímido. Pero en cada peregrinación siempre hay danzantes que alegran al grupo con sus bromas y actitudes curiosas; así, el viaje es siempre festivo. Carlos no dejaba de bromear al danzante de mayor edad que él, de momento en momento le decía suegro y con esto reía el grupo. Algunos de los que viajaban en la parte superior del camión bebían Coca-Cola mezclada con ron para *calentar* y soportar el frío, mientras dialogaban de sus experiencias y recuerdos. Carlos no bebía y sus bromas no paraban de alegrar al grupo, cada vez que pasábamos por un pueblo él hablaba a las señoras y les decía: «Suegra, dónde está la hija» y cosas similares. Y al pasar el pueblo volvía a molestar al danzante antiguo<sup>12</sup>. Este se enfadó con tanta broma y lo anduvo amenazando.

---

<sup>12</sup> A los danzantes que llevan varios años en la comparsa de danza se les conoce como antiguos.

Así, llegamos al pueblo de Ccatcca como a las diez de la noche. Ahí visitamos el templo y ejecutamos nuestra coreografía; luego nos reunimos en la plaza para cenar el *kankachu* o *mote* con trozos de carne asada. Al terminar de comer, el mayordomo nos proveyó de trago para «bajar la comida»; es decir, para que no nos haga daño. Algunas veces se conoce este hecho como «matar el chanco» (sobre todo cuando se come lechón), se dice así porque se considera que la comida es pesada y puede hacer daño a las personas; por eso se bromea: «*sayaramunmanpas khuchi*» (pueda que se levante el puerco). Entonces la bebida alcohólica también tiene este papel de regular la comida en el cuerpo del peregrino. De ahí continuamos nuestro viaje hasta el pueblo de Ocongate, donde entramos a La Casa del Prioste para saludar al *apuyaya*<sup>13</sup> en el altar y luego visitar al prioste. Esperamos nuestro turno para entrar en la capilla por unos diez a quince minutos. Al llegar nuestro turno pasamos, todos al son del ritmo del *chakiri*, y entregamos nuestro *apuyaya* al celador encargado. Después de la entrega saludamos al *apuyaya* del prioste que sostenía el celador acercándonos a ella y persignándonos de uno en uno. Ya casi todos habíamos cumplido con la reverencia, y llegó el turno de Carlos. Carlos se aproximó al *apuyaya* muy pálido y sin ganas, en un momento los integrantes pensaron que había bebido mucho y esto hacía que su cuerpo se desequilibrara, pero no era así. Al retornar a su lugar, retrocediendo (porque no se puede dar la espalda al altar de las imágenes), casi cayó en el piso y nos apresuramos en auxiliarlo. Estaba débil y pálido, entonces nos preocupamos en conseguir alcohol para ayudarlo a recuperarse. Felizmente Raúl, otro integrante de la danza, portaba uno y lo hizo esnifar y le pasó con el alcohol en el rostro para que se le pasara el mal. El *Inka Arariwa* se enfadó por este hecho, porque nos dejaba mal vistos frente al celador. Hacía notar la irresponsabilidad de él como líder de la danza. Por esta falta el celador podría castigar al *Inka Arariwa* o a todo el grupo, pero esto no pasó.

Cuando dejamos el lugar, el *Inka Arariwa* comenzó a regañar al danzante antiguo: «Tú le has hecho tomar, vas a recibir tu castigo», porque el muchacho había venido junto con él. El danzante antiguo se defendía entristecido: «Para qué toman, pues, si no saben tomar». En eso intervine, le dije al *Inka Arariwa* que el muchacho no estaba ebrio porque vi que no tomaba, porque estaba yo con ellos viajando arriba. Luego todos comenzaron a reír recordando la amenaza que le hacía el danzante antiguo al muchacho por andar molestándolo. Empezaron a indicar que el danzante antiguo le había producido el mal y reían. Después de

<sup>13</sup> Réplica de la imagen del santo en miniatura, también conocida como demanda.

esto supimos que el muchacho se había sentido mal porque no había bebido, ni había mascado hojas de coca y tampoco había fumado el cigarro para evitar la *qhayqa wayra* (mal aire o mal viento). Para contrarrestar el mal, Raúl le hizo oler el alcohol y le pasó toda la cara. El celador notó este hecho y no dijo nada al respecto, porque de lo contrario nos habría castigado.

Ya en nuestra peregrinación de 2014 habíamos mostrado una falta en el mismo lugar, esa vez el *Inka Arariwa*, y los dos capitanes llegaron un poco ebrios. Aquella vez, el *Inka Arariwa*, consciente de su error, pidió voluntariamente de que se castigara a todo el grupo por la falta, pero el celador dijo que no iba a proceder porque nuestro viaje era duro y requería la bebida para soportar el frío y el cansancio. La coca, el alcohol y el cigarro son fundamentales para la protección del cuerpo de los males provenientes del exterior, como el mal aire que es capaz de enfermar a la persona.

Ahora bien, los pobladores andinos conocen una variedad de vientos que pueden afectar el cuerpo. Por ejemplo, está el llamado *machu wayra* o viento de los viejos o viento antiguo. Este es muy temido porque a la persona que agarra lo envejece y elimina paulatinamente. El *aya wayra* o viento de cadáver o viento de ultratumba surge de los cementerios, la persona que es atacada por este viento sufre de vahído «*qhayqa*» y muere rápidamente; se llama también como *qhayqa wayra* porque proviene de la muerte reciente de alguna persona conocida. *Soq'a wayra* o viento de momia es otro tipo de viento que al afectar a una persona deforma todas sus articulaciones, lo esqueletiza y le tuerce todo el cuerpo; cuando esto ocurre, la persona muere tullida. El *phiru wayra* o viento maligno o fiero se presenta con otros espíritus malignos. El *muyoc wayra* o viento de remolino se encarga de recoger todos los elementos utilizados para el mal, como cabellos, retazos de telas, etc. El *puhio wayra* o viento del manante surge de los manantes, puede ingresar a las entrañas de la mujer, quien poco a poco muere. Por último, está el *isu wayra* o viento del atardecer, este ocasiona el mal en contacto con las ropas de las criaturas que fueron abandonadas. Produce una irritación en la piel y le ocasiona la muerte (ver Valencia Espinoza, 2007).

Estos malos vientos pueden atacar en cualquier momento a los peregrinos que viajan sin protección. Incluso quitarse el sombrero, la gorra o cualquier prenda de la cabeza en cualquier lugar hace que el individuo esté propenso a que le dé el *mal viento*. Por esto siempre se recomienda no quitarse las prendas de la cabeza en cualquier lugar, y menos si se está sudando. Por ejemplo, durante la peregrinación de 2017, una de las *mama wayri* viajó con su bebé y este lloraba sin pausa durante el trayecto. Las señoras o *mama wayri* de edad indicaron que el bebé había sido

atacado por el *mal viento* y recomendaron a la madre lamerle la frente y pasarle con alcohol el rostro, la cabeza y hasta el estómago. Los peregrinos que viajan en el camión de carga saben que en algún momento puede atacarles cualquiera de estos *malos vientos* y por eso usan la coca, el alcohol y cigarro para protegerse de estos *malos vientos*. En un momento me dijeron que los *malos vientos* no atacan a las personas que mascan coca, fuman o beben porque estos huelen mal.

Por ejemplo, en los funerales, las personas beben lo necesario para evitar que el viento que emerge del cuerpo del difunto pueda atacarlos. Cuando acompañé al grupo de danzantes *Qhapaq Ch'unchu* de Chakachinpa, Ocongate, en 2012, que cumplieron con la visita a un funeral, ni bien tomé asiento, inmediatamente me sirvieron *té piteado* y luego me ofrecieron tomar cerveza. A los danzantes les ofrecían también cerveza, gaseosa o refresco con licor, cigarro y coca para que la *qhayqa wayra* no les pasara o atacara. Así les decía y advertía una de las dolientes que ofrecía *té piteado* a quienes no aceptaban. «Durante la velación, pocas veces puede uno escapar de la presión de beber, mascar coca y fumar porque esto ayuda a prevenir cualquier mal que procede del cuerpo del difunto o del exterior» (ver Torres Lezama, 2017, p. 63). Y las personas que se encargan de cavar la tumba en el cementerio también usan coca, cigarro y bebida alcohólica, así se sienten protegidos y con *fuerza* para cumplir su objetivo.

Así, los peregrinos y peregrinas de Qoyllurit'i y de otros santuarios saben que no pueden prescindir de la coca, el alcohol y el cigarro. Como me han contado muchas veces, puede darse el caso de que se encuentren con el *kutikamuk* o condenado. *Kutikamuk* es el espíritu o *alma* de una persona fallecida que, por sus vínculos pendientes en la llamada *kay pacha* o esta vida, no puede pasar a la *huk pacha* u otra vida. Cuando las personas se encuentran con estos *kutikamuk* pueden enfermar o morir. Así pues, el encuentro con el *kutikamuk* genera *qhayqa* y de pronto la persona afectada comienza a expulsar espuma y si nadie lo atiende en el momento puede llegar a morir. Quienes han tenido encuentros con el *kutikamuk* sugieren hacer humear con cigarro al enfermo, usar ruda, coca, *maych'a* (*Lt: Reseda luteola*), alcohol y hacer tomar mates calientes. Todo esto se realiza para hacer reaccionar a la víctima porque dicen que el cuerpo del enfermo se enfría rápidamente.

Estos *kutikamuk*, que pueden presentarse en forma de vientos y otros, no forman parte de la fantasía de los peregrinos, sino que son entidades con las que uno puede encontrarse y sufrir sus ataques. En ese sentido, mascar la coca, fumar el cigarro y beber bebidas alcohólicas en estos encuentros es indispensable para dar «contra», a estos seres, como me dijo uno de los peregrinos. Ahora bien, los *kutikamuk*, el *mal viento* y otros, no son una excusa para beber, fumar o mascar

coca, sino que son una protección para los sujetos mientras ocurre este encuentro; de lo contrario, serían dominados y podrían perder la vida. Es decir, que hacer uso de la coca, la bebida alcohólica y el cigarro ayudan a que el cuerpo de una persona sea menos vulnerable a los ataques del viento y otras entidades. Por esta razón se distribuye constantemente la coca, el cigarro y la bebida alcohólica, de eso está encargado el mayordomo y sus colaboradores los danzantes principiantes.

## APUNTES FINALES

He sostenido que la hoja de coca y las bebidas alcohólicas son generadoras de *fuerza* y gracias a ella se pueden realizar adecuadamente las labores, se puede danzar con gusto, y peregrinar con voluntad. En consecuencia, la coca y las bebidas alcohólicas son provocadores de acción, hacen que los humanos concreten sus cometidos adecuadamente. Pero no son los únicos que requieren esta fuerza, sino también las entidades no humanas como la Pachamama y los *Apu*, por eso se sopla y convida el *k'intu* de coca con ellos. Así como se comparte el primer sorbo de *chicha* o cualquier bebida con ellos. La coca y las bebidas alcohólicas lubrican las relaciones entre humanos y no humanos, además de dotar de *fuerza* a humanos y no humanos. Ahora bien, la misma planta de coca deviene humana y se conoce como *mamacoca*, como se sostiene en las narrativas. En tal sentido, en el pensamiento andino la humanidad es algo que se comparte entre plantas, animales y humanos, no es exclusivo de los *runas* o humanos.

Las bebidas alcohólicas y el cigarro son provisoras de calor. Durante la peregrinación al santuario de Qoyllurit'i los feligreses requieren *fuerza* para cumplir su promesa, pero también necesitan calor durante su viaje y estadía en el santuario. Los danzantes bailan de momento en momento para mantenerse con calor, pero el frío es tan intenso que pronto enfría su cuerpo. Es ahí donde las bebidas alcohólicas se hacen necesarias para calentar el cuerpo, se hace necesario el cigarro para aplacar el frío. Finalmente, la coca, la bebida alcohólica y el cigarro son la trinchera que protege a los peregrinos de los malos espíritus, el *mal viento* y otras entidades peligrosas. El olor hace que estas entidades sientan asco y huyan antes de atacar a los peregrinos.

Son estas nociones que se tiene de la coca, la bebida alcohólica y el cigarro las que no caben en la lógica de los expertos. Por lo común, los estudiosos del tema imponen sus categorías de análisis y observan la realidad desde su postura de expertos. Un claro ejemplo de ello son las intervenciones que tienen el Ministerio

de Cultura y la Iglesia Católica sobre la toma de decisiones respecto de qué debe ser protegido y qué no del patrimonio inmaterial. Es decir, que se fabrica una autenticidad desde la perspectiva de la Iglesia y los expertos para luego imponerla a los peregrinos. Así, los expertos y la Iglesia se enmascaran de la salvaguarda patrimonial para proteger sus intereses antes que las nociones de los peregrinos. Es así como se prohíben distintas prácticas peregrinas y se pretende estandarizar prácticas so pretexto de proteger la autenticidad de la peregrinación.

## REFERENCIAS

- Acosta, José de (2002). *Historia natural y moral de las indias*. España: Dastin, S. L.
- Allen, Catherine J. (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: CBC.
- Barreto, Ivan F. (2013). O uso da folha de coca em comunidades tradicionais: perspectivas em saúde, sociedade e cultura. *Historia, ciencias, Saúde - Manguinhos*, 20(2), 627-641. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702013000200015>
- Bolton, Ralph (2013). *Susto, coca y los efectos de la altura en la cultura andina. Estudios en antropología de la salud y en la antropología psicológica*. Lima: Horizonte.
- Blondet, Cecilia (2004). Las mujeres chacchadoras son las pobres de los pobres. En Fernando Rospigliosi (ed.), *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Lima: IEP.
- Bray, Tamara L. (2011). El papel de la coca en la interacción macrorregional en el área intermedia y más allá. En Victor Gonzales Fernández (comp.), *Arqueología en el área intermedia*. Colombia: ICAH.
- Cama Ttito, Máximo y Alejandra Ttito Tica (2003). Batallas rituales: tupay o tinkuy en Chiaraje y Tocto. En *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: PUCP.
- Castro de la Mata, Ramiro (2000). La coca en los concilios limensis. *Psicoactiva*, 18, 19-28.
- Cobo, Bernabé (1890). *Historia del nuevo mundo*. Sevilla: Imp. de E. Rasco, Bustos Tavera.
- Flores, María E. y Ana G. Echazú Böschemeier (2016). Ontologías en desigualdad: coca, ayahuasca y la agencia histórica. *Avá. Revista de Antropología*, 29, diciembre, 15-17.

- Flores Ochoa, Jorge A. (2012). Etnohistoria de la coca. En Jesús W. Rozas Álvarez y Delmia Valencia Blanco (eds.), *Cultura andina: cosmovisión, arqueología*. Serie: Ciencias Sociales – UNSAAC, Tomo I. Cusco: CIUF, UNSAAC, Atoq Editores.
- Garcilaso de la Vega, Inca (2009). *Comentarios reales*. Lima: BNP, APL, Universidad Ricardo Palma.
- Holbraad, Martín (2015) ¿Puede hablar la cosa? En Piergiorgio Di Giminiani y otros (coords.), *Tecnología en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. México: Bonilla Artigas.
- López Parada, Esperanza (2009). Un relato mestizo del Inca Garcilaso: el caso transculturado del español pobre y la coca. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXV(70), 83-100.
- Lloréns, José A. (2004). Uso tradicional de la coca en el Perú: síntesis histórica. En Fernando Rospigliosi (ed.), *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Lima: IEP.
- Lyon, Patricia J. (1994). La coca en la perspectiva histórica. *Revista del Instituto Americano de Arte*, 14, Cusco, 109-116.
- Magny, Caroline (2009). Cuando ya no se puede tomar trago ni chacchar coca. El caso de los conversos «protestantes» en los Andes centrales peruanos. <https://doi.org/10.4000/aof.6463>
- Matienzo, Juan (1910 [1567]). *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Compañía Sud Americana de Billetes de Banco.
- Montibeller Ardiles, Moraina (2008). Chicha, vitalidad en los Andes. En *Chicha peruana, una bebida, una cultura*. Lima: USMP.
- Muñoz García, Ángel (2006). La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo. *Revista de Filosofía*, 24(52), 83-124.
- Murra, John V. (1991). Consideraciones históricas acerca del cultivo de la hoja de coca a inicios de la colonia. *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, 24, 105-121.
- Numhauser, Paulina (2005). *Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI*. Madrid: Cátedra.
- Ossio, Juan M. y otros (1989). Cosmovisión andina y uso de la coca. En Instituto Indigenista Interamericano, *La coca... tradición, rito, identidad*. México: Talleres Gráficos de Cultura.
- Paz Flores, Magno P. (1986). *Coca y cultura de los consumidores Qheswas*. Tesis de licenciatura. Cusco.

- Pérez Galán, Beatriz (2004). Autoridades étnicas y territorio en el sur andino peruano. El ritual de la renovación de cargos en carnaval. *Allpanchis*, 64, 9-28.
- Rospigliosi, Fernando (ed.) (2004). *El consumo tradicional de la hoja de coca en el Perú*. Lima: IEP.
- Rostworowski, María (1973). Plantaciones prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico. *Revista del Museo Nacional de Lima*, 39, 193-224.
- Salazar Ortuño, Fernando B. (2008). *De la coca al poder. Políticas públicas de la sustitución de la economía de la coca y pobreza en Bolivia [1975-2004]*. Buenos Aires: CLACSO.
- Saignes, Thierry (1989). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina*, 7(1), 83-127.
- Sanchez-Parga, José (1997). *Antropo-lógicas andinas*. Ecuador: Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa (2018). Introducción a las epistemologías del sur. En *Construyendo las epistemologías del sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Satoni, Mirta E. y Graciela Torres (s/f). La coca (*Erythroxylum coca*). Masticando su historia. Recuperado de <http://www.antropologico.gov.ar/coca.pdf>
- Torres Lezama, Vicente (2017). Cuerpo, animu y alma como integridad en la persona andina. En Vicente Torres y Víctor Anguiano (coords.), *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México*. Lima: Ríos Profundos.
- Torres Lezama, Vicente (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 15(29), 135-179. Recuperado de <https://iberoforum.iberomx.com/index.php/iberoforum/article/view/43/35>
- Valencia Espinoza, Abraham (2007). *Cuzco religioso*. Lima: INC - DRCC.
- Valencia Espinoza, Abraham y Tatiana A. Valencia Becerra (2003). Canas y las batallas rituales en Chiaraje. En *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: PUCP.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Waman Puma, Felipe (2006). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI.