
アンデス・アマゾン研究



Journal of Andean and Amazonian Studies

Volume 7

2023

<https://sanams.web.fc2.com>

アンデス・アマゾン学会

Society for Andean and Amazonian Studies
Japan

アンデス・アマゾン研究

第7号

2023年

研究ノート

Ideología del *enqaychu*

— Interpretación de un ritual en los Andes contemporáneos

Jesús Washington ROZAS ÁLVAREZ

María del Carmen CALDERÓN GARCÍA 1

ボリビア・ラパス県溪谷部のアイマラ語口承テキストと考察

— キリワヤのアシエンダ女領主による横暴のオーラルヒストリー

フリアン・タピア

アスンタ・タピア・デ・アルバレス

藤田護 19

奥付

52

Journal of Andean and Amazonian Studies

Volume 7

2023

Research Note

Ideology of *Enqaychu*: Interpretation of a ritual in the contemporary Andes

Jesús Washington ROZAS ÁLVAREZ

María del Carmen CALDERÓN GARCÍA 1

Textos orales en aymara desde los valles del Departamento de La Paz,
Bolivia: Historia oral sobre el abuso de la patrona de la hacienda de
Quillihuaya

Julián TAPIA

Asunta TAPIA DE ÁLVAREZ

Mamoru FUJITA 19

Imprint 52

研究ノート

Research Note

Ideología del *enqaychu*

— Interpretación de un ritual en los Andes contemporáneos

Jesús Washington ROZAS ÁLVAREZ

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

María del Carmen CALDERÓN GARCÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

Resumen

Idolatría en los Andes contemporáneos trata sobre un hallazgo insólito de un *enqaychu* (escultura de una alpaca tallada en piedra), en el terreno de cultivo de don Feliciano al momento de barbechar (preparar el terreno para la siembra) en la comunidad de Pampallacta, Calca, Cusco y sobre la celebración de un ritual. El ritual celebrado fue con el objetivo de reactivar la fuerza (*kallpa*) de la figurilla de piedra y convertirse en *enqaychu* para propiciar la fecundación de los animales (alpaca). La celebración del ritual se llevó durante cuatro días y cuatro noches ofreciendo al *Apu* (deidad andina) el *despacho* (ofrenda), coca *k'antu*, chicha y vino. En el ritual para su activación del poder fecundador del *enqaychu*, se asoció con un tejido o manta llamado *misa* que fue confeccionado de dos colores blanco y rojo. Esta dualidad de colores unidas simboliza la *misa q'èpe* (atado ritual). El sufijo *enqa* fue definida como principio generador y vital que con el ritual se logra encarnar en el *enqaychu* para avivar su fuerza vital (*kallpa*). De esa manera, el *enqaychu* que posee el pastor es para invocar la fertilidad del ganado.

Palabras claves

enqa, *enqaychu*, ofrenda, *misa*, atado ritual

Índice

- I Introducción
- II El día del hallazgo de un *enqaychu*
- III Comentario a manera de reflexión
- IV *Misa q'èpe*
- V El *enqaychu*
- VI Conclusión

I Introducción

Para comprender el significado que encierra el *enqaychu*, escultura lítica que representa a una alpaca con la intención de invocar la fertilidad del camélido, es necesario partir de las evidencias empíricas obtenidas (por aquello que llamamos casualidad), de un hallazgo fortuito de una pieza pequeña, una alpaca labrada en piedra, que se encontró en el terreno de cultivo de don Feliciano¹, comunero de Pampallacta.

La comunidad de Pampallacta está ubicada al sur oeste de la ciudad de Calca, en la región *suní* entre los 3600 a 4000 m.s.n.m. Practican una economía mixta, son agricultores y pastores de camélidos y ovinos; productores de papa por excelencia, orgullosos de poseer la variedad de papa *Veruntus*. Según los mitos que ellos cuentan, la tierra que ocupan como comunidad fue heredada de sus antepasados los incas. Se consideran “hijos del Inca Huáscar” y desde allí viene su derecho de propiedad de las tierras que poseen. “Recuerdan a través de los mitos que el rebaño del inca se encontraba en Pampallacta y que los primeros camélidos fueron domesticados por los primeros hombres legendarios que habitaron estas tierras. El *Apu* les dio las primeras alpacas y llamas, y *Pachamama* (Madre Tierra) les ofreció las tierras de cultivo” [Rozas y Calderón 1990:19-20].

El ritual (*aknana*) celebrado por don Feliciano para activar a esa escultura en piedra dura llamada *enqaychu*, nos servirá de conducto para adentrarnos al pensamiento andino. En primer lugar, debemos ahora poner de relieve al prefijo *enqa*, que según el antropólogo Flores Ochoa, lo define como el “principio generador y vital” [Flores Ochoa 1977:218]. Para Hiroyasu Tomoeda, el rito de los animales en los Andes lleva la fuerza de reproducción mística al mundo real de los humanos donde se hace posible su utilización. Y se expresa este proceso en un rito. En ese sentido tiene características de un tipo de “rito de transición” [Tomoeda 2013:138-160]. Es obvio que la fuerza del *enqaychu* necesita constantemente ser revitalizado para que su función como propiciador de la fertilidad de los camélidos funcione. “El descuido del manejo de la *illa* (alpaquita de piedra o *enqaychu*) que se encuentra en el atado ritual de la familia, como *enqa*, necesita que se le vele y alimente, porque de lo contrario hace que los animales retornen al *ukupacha* (mundo de adentro) a través de las lagunas” [Rozas y Calderón 1990:22]. En todo caso, el pampallacteño con el ritual activa ese principio básico *enqa* para convertirse en *enqaychu*.

Antes de abordar el estudio sobre el hallazgo del *enqaychu*, conviene definir el ritual, (para nuestro propósito), entenderemos la concentración de fuerzas, y con ella poder generar un orden y una combinación de poderes para activar una acción, un movimiento y un origen. Pensando así, el ritual propicia la fertilidad de los animales para obtener un rebaño con abundantes alpacas. Más allá de que sea el ritual un sistema de significados [Geertz 2003:87-117], Edmund Leach lo ve como “un comportamiento orientado hacia un fin específico... que produce resultados observables en forma estrictamente mecánica. Un comportamiento poderoso en sí mismo, dirigido a evocar el poder de potencias ocultas” [Leach 1966:403].

El objetivo de este pequeño artículo no es otra cosa sino mostrar un ritual aplicado de manera imprevista para reactivar las fuerzas dormidas de una escultura de alpaca labrada en piedra, en otras palabras, volver a ser un *enqaychu*, como principio generador de vida, con el poder suficiente para concentrarse específicamente en la fertilidad de los animales. Desde luego analizaremos el contenido simbólico del atado ritual llamado por los comuneros *misa q'èpe*, en todo caso, el prefijo *misa* es importante por el hecho de significar dos colores opuestos, dicotómicos. Esta posición binaria es el origen de toda acción, aparece en cualquier contraposición de fuerzas [Cirlot 1958]. De esa manera tiene sentido el significado que conlleva la oposición de dos colores que simboliza la *misa q'èpe*.

De por sí el ritual es parte del modo de vida de los comuneros de Pampallacta y en especial de don Feliciano. En el año de 1990 pudimos observar y aprender que el ritual que celebra la gente de la comunidad poseía un conjunto de conceptos, no solo cosmológicos como dice el antropólogo Félix Palacios [1990], sino también una forma económica

¹ Feliciano es un seudónimo que utilizaremos para este artículo con el fin de proteger el anonimato del comunero donde presenciamos el ritual de rehabilitación.

de producción y organización social en torno a reciprocidades.

Por último, la esposa de don Feliciano nos enumeró uno por uno los nombres que poseía el camélido labrado en piedra: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*. Tal vez cada apelativo que se refiere al *enqaychu* posee un significado sobre su realidad y quizás al traducirlo se la pueda entender en su verdadera dimensión, es decir, lo que realmente simboliza esta escultura.

Lo que debemos hacer es encontrar conexiones significativas al estilo de Claudette Kemper Columbus en los nombres y epítetos que utilizan los pastores al invocar a esta escultura. “La palabra no puede alcanzar la claridad visual de una imagen aislada. Más bien, la palabra existe invisiblemente entre nosotros, y entre nosotros y el mundo. El lenguaje requiere de asunciones compartidas. En los contextos andinos, aún las imágenes visuales indican presencias no visibles, juego de formas trans-sistémicas” [Columbus 1995:56]. El *enqaychu* al tener varios otros nombres distintos: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*, cada una de estas palabras o términos genera un pensamiento, y al mismo tiempo, contribuye una idea totalizadora que será su verdadero gran significado, en este caso, el *enqaychu* posee esos atributos que cada palabra le otorga. Por ejemplo, *Estrella* es un término español, para los andinos significa suerte. Pero cuando dicen *illa* se refiere a un mineral afectado por la caída del rayo, atribuyéndole virtudes sagradas, iluminación o rayo de luz. Cuando se refieren a *qonopa* están describiendo al camélido labrado en piedra con un hoyo en la espalda para alimentarle con *pichu wera*. En cambio, *khuya rumi* significa la escultura de piedra que tiene poder y es deseado por los pastores. Con *qoñi rumi* se refieren al poder que tiene el camélido en piedra. Finalmente, *enqa* es una especie de energía vital, generador de vida. El *enqaychu*, engloba toda la idea que le atribuyen porque simboliza la actividad procreadora del ganado en el corral del pastor. Por último, en este artículo procuraremos mostrar cómo la acción de la dicotomía (*misa*) al complementarse y unirse genera un tercer elemento, traducido en la procreación de los animales.

II El día del hallazgo de un *enqaychu*

Viajamos a la comunidad de Pampallacta a visitar a don Feliciano, no precisamente por trabajo de campo etnográfico, sino por la amistad que habíamos construido durante nuestras visitas para observar los rituales que celebró a sus alpacas. Don Feliciano nos hizo recordar que nuestra *suña* (regalo) está esperándonos y cuando deseáramos, podríamos recoger la alpaca que nos designaron por el hecho de haber asistido al ritual. Nos dijo: “vuestra alpaca, está creciendo”. Sabíamos también que para recoger nuestra *suña* debíamos celebrar un pequeño ritual.

Solo fuimos ese día con la intención de visitarlo llevando nuestro presente. Al despedirnos, don Feliciano insistió que debíamos volver a su casa a fines de abril, porque había planificado barbechar su terreno en el *laymi* (tierra de rotación para el cultivo de papa) y sembrar. “Ese día comeremos cuy”, nos dijo a manera de provocar nuestro antojo.

Era miércoles ocho de abril cuando nos presentamos en su casa de don Feliciano, quien nos esperaba con mucha gentileza para presenciar el trabajo agrícola que iba a realizar en su chacra. Había programado, como lo mencionamos, barbechar su terreno para sembrar papa. En ese momento, el reloj señalaba las siete de la mañana, doña Josefa nos invitó un almuerzo como desayuno y luego partimos con dirección a la chacra la cual estaba cerca de Ankasmarka, un recinto arqueológico del lugar.

Al llegar, nos esperaban don Jacinto hermano de don Feliciano, su consuegro don Angelino y Sebastián, el yerno de don Feliciano, comprometidos con anticipación para barbechar el terreno. Nuestra participación fue casi nula, solo ayudamos a voltear algunos tepes sacados por los trabajadores con la *chakitaqlla* (arado de pie) al roturar el terreno.

A las once de la mañana cuando don Feliciano presionó el pedal de la *chakitaqlla* y la reja penetró a la tierra con facilidad para aflojarla, notó algo extraño que afloró al mover la herramienta y exclamó: “¡qué es esto!”. Todos los participantes nos acercamos curiosos a ver. Don Feliciano al observar que esa cosa extraña era un *enqaychu*, ordenó que no lo tocáramos. Solo nos dedicamos a mirar. Don Juan se acercó para ofrecer chicha a la tierra, a los *Apus* y al *enqaychu* hallado.

Don Feliciano regresó a su casa, y después de una hora lo volvimos a ver junto a doña Josefa cargando su atado ritual. De inmediato nos dijo: “primero descansaremos y *piqharemos* (masticar) coca”. Sebastián nos ofreció coca y con bastante reverencia tomamos cada uno un manojito de esta hoja sagrada. “¡Me devolverán la coca masticada!”, nos ordenó. También nos sirvió chicha a cada uno en dos *keros* (vaso ceremonial).

Dirigiéndose a nosotros don Feliciano nos dijo:

“Velaremos cuatro días y cuatro noches aquí en mi chacra a esta *Estrella* que el *Apu* me envió. Es mi suerte, mi fortuna, mi camino, mi destino. Prepararemos *k'întus* de coca y armaremos nuestro *despacho* (ofrenda). Con esta ofrenda abriremos la ceremonia de vigilia para que madure y se posicione el *enqa* en el *enqaychu*. Eso le dará fuerza, vitalidad, energía para que mantenga nuestro rebaño de alpacas”.

De inmediato aumentó nuestra curiosidad al escuchar que el *enqaychu* hallado iba a sufrir algo para ser activado y sea útil para el pastor. ¿Qué quiso decir don Feliciano que “el *enqa*” iba a posicionarse en el *enqaychu*? En ese momento no podíamos preguntar para satisfacer nuestra curiosidad, solo debíamos observar y escuchar atentos lo que estaba sucediendo frente a nosotros.

Don Juan, nos aclaró lo que pensábamos y nos dijo: “el *enqaychu* tiene que adquirir su *kamaq*, su poder, su fuerza con lo que vamos a ofrendar *despacho*”.

Empezamos a *chaqchar* (masticar coca) y a preparar con mucha devoción la coca *k'întu* (tres hojas de coca). Don Feliciano abrió el paquete del *despacho* donde muchos elementos pequeños sirven de ofrenda para el Cerro (*Apu*) y la Tierra (*Pachamama*). Comenzamos con la ceremonia de elaborar la ofrenda. Don Feliciano tendió una manta tejida de dos colores blanco crema y rojo sangre y lo llamó *misa*. Y encima de esta *misa*, extendió el papel *despacho*; pero antes dobló el papel en varias formas para figurar líneas que convergían a un punto semejante a las líneas imaginarias de los *seq'ê(s)*² incaicos. Así empezamos poco a poco, con pausas, bebiendo chicha de maíz y masticando coca a preparar el *despacho* (ofrenda). Cada uno alcanzábamos a don Feliciano los *k'întus* de coca que preparamos, y él, levantando cada *k'întu* con sus dos manos en dirección a los cerros y gesticulando un *sami* (oración), que muy poco logramos escuchar, colocó, en el extremo de cada línea figurada en el papel, las tres hojas de coca unidas con una porción de *pichu wera* (cebo del pecho de la alpaca). Repitió lo mismo hasta completar los doce *k'întus* que representaban a los *Apus* invocados por don Feliciano.

En una de las pausas, el cuñado don Nicanor, dirigiéndose a don Feliciano le dijo:

“¡Es tu suerte!, ¡tú estrella! Tienes que hacer bien el *k'întuska* (ritual). Tenemos que saber *akullir* (masticar la coca debidamente escogida para este acto)”.

En silencio, ofreciéndonos *k'întus* de coca, masticamos casi sin hablar. El tiempo pasaba de manera lenta. Nos sirvieron el *chakilli* (fiambre) que se convirtió en la cena de la noche y bebimos chicha y seguíamos *chaqchando* coca.

Cerca de las doce de la noche don Feliciano ordenó llevar la ofrenda *despacho* a su *Pukara Apu* Ankasmarka. Sebastián se apresuró en tener listo lo necesario para ir a ofrendar el *despacho*. Llevó bosta de ganado vacuno, un poco de leña, chicha, un cuartillo de licor de caña de azúcar y coca.

² *Seq'ê* según Tom Zuidema [1994] es una línea imaginaria que convergía en el centro del Cusco (*Qorikancha*). A lo largo de estas líneas, se agrupaban *ayllus* al cuidaban de una *waka*. Al margen que el Cusco está dividido en dos partes, *Hanan Qosqo* la parte alta y *Urin Qosqo* la parte baja, estaba también dividida en cuatro parcialidades o *suyus* delimitados por los cuatro caminos reales o *Qhapaq Ñan* que partían del Cusco. En un radio de más de veinte kilómetros a la redonda de la ciudad y teniendo como núcleo el templo del *Qorikancha*, estaba conformada por más de 350 *wakas* ubicados y unidas a través de *seq'ê*s, líneas o hitos secuenciales. Las *wakas* estaba distribuidas hacia la dirección de los *suyus*: *Chinchaysuyu* tenía 9 *seq'ê(s)* y 85 *wakas*; *Antisuyu* con 9 *seq'ê(s)* y 78 *wakas*; *Qolla suyu* con 9 *seq'ê(s)* y 85 *wakas*; *Qontisuyu* con 14 *seq'ê(s)* 80 *wakas*. Lo importante que estas líneas convergen al sagrado templo del *Qorikancha*.

En un pedregón enorme que se distinguía de los demás por su particular forma, después de haber caminado como dos horas nos detuvimos, era la *Pukara*. Descansamos un momento, y Sebastián nos invitó de nuevo coca y chicha. Masticamos con cuidado la coca para devolverla en bolos al momento de la ofrenda.

Media hora antes de las doce de la noche, Sebastián buscó el lugar donde hacer fuego. Al encontrar el sitio adecuado, hizo una pira y dejó que ardiera bien la bosta y la leña. Calculando la temperatura suficiente del fuego don Feliciano colocó la ofrenda, luego, vertió unas gotas de chicha, licor y vino y nos retiramos inmediatamente.

De vuelta en la chacra de don Feliciano descansamos un momento. Después del descanso, Sebastián volvió a servirnos chicha y coca.

Don Feliciano se acercó al atado ritual (*misa q'èpe*) y de nuevo sacó de ella la manta *misa* para tenderla cerca del *enqaychu*. Hizo gotear chicha en las cuatro esquinas de la manta. Con mucho respeto tomó con ambas manos el *enqaychu* del surco, que hasta ese momento se hallaba en la tierra donde fue encontrado, y lo puso al centro de la manta *misa*. Luego nos ordenó elaborar *k'ìntus* de coca. Don Feliciano que dirigía el ritual, de nuevo hizo gotear chicha, pero esta vez en cada esquina de la manta y de inmediato también puso *k'ìntus* de coca. Cada *k'ìntu* colocado fue con una invocación, una oración *sami* de protección y agradecimiento al *Apu* y a la Tierra. “Las esquinas debemos proteger bien para que nada malo entre por ella y dejemos que madure el *enqaychu*”, nos dijo don Feliciano.

No se pudo escuchar con claridad la oración que invocó don Feliciano y solo dijo: “*w'èsqasunches k'ùchukunata* (debemos cerrar las esquinas)”. “Por las esquinas entra lo malo”, acotó don Juan.

Volvimos a *akullir* coca y tomar chicha siempre en dos *keros*.

Don Feliciano aclamó: “¡debe madurar!, debe crecer para que reciba al *enqa* y se vuelva *qo'ñi rumi, khuya rumi* (piedra con poder). Por esas razones debemos de cuidar que nada pueda suceder. Tenemos que velar al *enqaychu* estas noches. Alimentarle con coquita, con chichita, con *despachito*”. Después de un silencio volvió a decir don Feliciano: “cuando esté en la *misa q'èpe* el *enqaychu*, seguirá creciendo, madurando”. Ordenó que volvámos a tomar chicha.

Con los *k'ìntus* preparados, don Feliciano reverenció con el acto del *much'aq* (alabar, adorar) pidiendo la fuerza y protección para la activación del *enqasqa* (posición de la fuerza) en el *enqaychu*. Como describimos, las cuatro esquinas de la manta *misa* estaban protegidas por *k'ìntus*, con la finalidad de que nada negativo se pueda infiltrar en el momento más importante del *enqasqa* (acto de ser poseído por la fuerza del *enqa*).

Para que el *enqasqa* lograra penetrar en el *enqaychu*, teníamos que velar durante cuatro días y cuatro noches alimentando con coca *k'ìntu*, gotas de chicha, licor, vino, y *pichu wera* al camélido de piedra. Cada dos horas, celebrábamos cada uno, la ceremonia del *sami* del *enqasqa*.

El ritual consistía: por cada brindis con chicha (*sullaykusun*) se debía invocar nuestro *sami*, es decir, nuestro deseo. Por ejemplo, el servicio nos recibía en una manta la coca masticada denominada *kuyu mullu* y debíamos decir en voz alta nuestras oraciones de deseos a la divinidad, es decir al *Apu*.

Aquí transcribo el *sami* que nos enseñaron a decir, el cual invocamos:

Taytay, Mamay, Apu Ankhas Marka, invocaré a que vengan fuerzas de diferentes lugares, de los paqariq, Apus, de todo los enqaychus. Que venga su munayniyoq (poder), su misa q'èpe de todos los pastores. Que vengan la fuerza de los rebaños de alpacas, llamas y ovejas al corral de oro, de plata, a la misa q'èpe. Hay Taytay, eso invoqué.

Lo mismo se hacía con los dos keros de chicha invocando el ritual del *sami*, pidiendo, que las fuerzas de los *Apus* se concentren en el *enqaychu*.

Durante cuatro días y cuatro noches velamos de esa manera con oraciones de deseos y ofrendas de *k'ìntus* de coca al *enqaychu* y a la *misa q'èpe* de don Feliciano.

Al finalizar el cuarto día, don Feliciano dijo: “todo está bien, ya maduró, ya creció”. Envolvió con cuidado el

enqaychu con la manta *misa* y lo guardó en la *misa q'êpe*. “Ahora iremos a la casa”, nos ordenó y todos obedecimos. El cuñado y el yerno empezaron a tocar la música sacra del *chakiri* en la *wala* (flauta de cuatro orificios) y acompasado con la *tinya* (tambor) de doña Josefa. Bailando al ritmo del *chakiri* nos retiramos.

Cuando llegamos a la casa de don Feliciano, el atado ritual con el *enqaychu* fue colocado en la *santa mesa* (pequeña mesa de madera), que siempre se encuentra debajo de la hornacina que representa al templo del *Qorikancha*. Cabe recalcar, que esta hornacina siempre está ubicada frente a la puerta de entrada de la habitación.

Esa noche, continuamos velando al *enqaychu* que ya pertenecía al atado ritual de don Feliciano. Volvimos a hacer *k'intus* de coca, beber chicha y masticar coca y junto a todos estos actos, invocamos nuestras oraciones de *sami*. Preparamos la ofrenda *despacho* y llevamos de nuevo a la *Pukara* de don Feliciano media hora antes de las cuatro de la madrugada. Sebastián hizo fuego y ofrendamos el *despacho*.

Al retornar a la casa recién pudimos descansar. Luego de unas horas despertamos, y vimos que don Feliciano y doña Josefa se preparaban para retomar el trabajo del barbecho de la chacra interrumpida por el hallazgo fortuito del *enqaychu*.

Cuando nuestro reloj señalaba el medio día, doña Josefa nos trajo “merienda”, un plato que contenía cuy, tortillas, picante de lisas y papa sancochada. Todos los trabajadores disfrutamos de la comida brindando con chicha de maíz. Después del almuerzo, nosotros nos despedimos para volver a la ciudad de Cusco.

Cinco años después, volvimos a visitar a don Feliciano, y no estaba en su casa, sino en su *astana* acompañando a la pastora que tenía la responsabilidad del rebaño. Observamos que poseía bastantes alpacas y vendía la fibra a buen precio a los comerciantes de Sicuani.

Don Feliciano reflexionando dijo:

“Desde que el *Apu* me mandó mi estrella, con esta estrella me fue muy bien con mis animales. Tengo un buen número de alpacas en mi rebaño y el precio de la fibra ha subido. Mi *aknana* (ritual) funciona bien, estoy contento, al igual que el *Apu* también lo está. Siempre le ofrendo *despachitos* para que siga madurando mi *enqaychu*.”

III Comentario a manera de reflexión

Una pequeña etnografía presentada de esta manera significa llevarnos a reflexionar sobre el mensaje metafórico del ritual de reactivación del poder (*kallpa*), en este caso, se trata del *enqaychu* encontrado. Don Feliciano lo atribuye a su suerte o estrella, nosotros desde nuestra posición a la casualidad.

Es obvio que esta piedra encontrada la cual representa a una alpaca no está activa en la plenitud de su fuerza o poder (*kallpa*) para ser generador de fertilidad o fecundación. Esto quiere decir, que esta escultura se encontraba en un estado de *pasuchaska*³. Entonces, ¿cuál es el procedimiento para recuperar la fuerza del *enqaychu* hallado pueda propiciar el crecimiento de un rebaño de alpacas? Sin lugar a duda, esto se logra solo a través de la celebración de un *aknana*⁴ de incorporación de las fuerzas que motiven la fertilidad del ganado. Desde luego, y volvemos a repetir, el *enqaychu* encontrado necesitaba ser tratado con el *aknana* para que vuelva a ser activo, vivo, que, por muchos años, no recibió ninguna clase de ofrenda⁵ (alimento). En todo caso, es necesario mencionar lo que nos dijo don Feliciano al

³ *Pasuchaska* es un término quechua que significa pérdida de poder, sin fuerza, sin capacidad de procrear. La palabra *Pasukuq* significa desafortunado, que pierde la ocasión favorable. El término rebasa también para otras actividades, por ejemplo, en la herramienta de trabajo, o en la honda para cazar animales, pierden la fuerza para lograr sus objetivos, etc.

⁴ *Aknana* en quechua significa rito o ritual.

⁵ Entre los comuneros andinos de los alrededores de la ciudad de Cusco, comentan que las *wakas* prehispánicas sufren hambre (porque ya no se les ofrenda) y son peligrosas para los seres humanos. Por ejemplo, el cerro *Picol* (posiblemente *Pillko* que significa pluma), es la tercera *waka* del primer *seq'e Kayao* [Bauer 2000:104], existe en ella un adoratorio, un manantial que aflora agua cristalina llamado *Pillkupukyu* cerca a la casa, según cuentan los comuneros, era donde vivía Anawarkhi, esposa del Inca Pachakuteq.

respecto: “señor, para que el *enqaychu* tenga vida necesita ser alimentado con *pichu wera*, *coca*, *mullu*⁶, *muqllu*⁷, *chicha*. Con este alimento tiene *kallpa*. Solo se debe saber cómo alimentar para que esté activa su fuerza”.

Podemos decir que el *enqaychu* estuvo escondido muchos años en el subsuelo de la chacra de don Feliciano, apareció para que lo encontrara, según él, como ya fue mencionado, por su suerte, su estrella y siempre la tiene consigo. Sin lugar a duda con el ritual (*aknana*) que celebró don Feliciano durante cuatro días y noches sirvió para reactivar al *enqaychu* que hasta ese momento solo era una piedra inerte representando la figura de una alpaca. En otras palabras, la aparente figurilla volvió a tener fuerza y energía vital que en quechua llamó *kallpa*. Debemos indicar que el *aknana* fue importante.

De manera personal este ritual lo llamaríamos de “rehabilitación” como una estructura simbólica para el antropólogo y que conllevaría a un análisis de las formas culturales de una sociedad ritualista como son los habitantes de Pampallacta. Esta fusión entre creencia y ritual, donde la creencia conlleva a lo que supone una sociedad en relación con su verdad, la somete a la práctica de manera convincente con acciones para lograr sus objetivos. Por ejemplo, uno de los objetivos del ritual es generar las relaciones entre macho y hembra (*yanantin*) para que esta dicotomía o binario se active para la procreación y así, tener animales en el rebaño del comunero.

El ritual que describimos es algo especial, insólito, no se sabe mucho de ello, pero si estamos seguros de su función, que es restablecer la fuerza, el poder que alguna vez lo tuvo el *enqaychu*. Según la opinión de don Juan, el *enqaychu* estaba *pasuchaska*, es decir, perdió su poder por falta de alimento. Para los comuneros el *despacho* es un alimento para las divinidades (*Apus*, *Pachamama*). Sin alimentos las deidades andinas no tienen poder, no se activa. En Bolivia la ofrenda es precisamente llamado plato, vianda o manjar que se sirve al *Apu* y a *Pachamama* [Rössing 1992:36]. En todo caso, “la explicación andina sobre esta ofrenda (*despacho*) es bien clara, según ellos el “*despacho*” tiene fuerza vital (*kamaq* o *kallpa*), y con ella, se revitaliza la energía sobrenatural de las deidades, convirtiéndose así, útil al hombre para sus intereses” [Rozas y Calderón 2000:319].

El alimento concentrado representa abundancia, y la mesa que reúne abundantes potajes, manifiesta la idea de concentración como una metáfora de Unidad. Por ejemplo, los mitos y cuentos como el de zorro glotón, el del granizo o la de *Inkarri* relatados por los antropólogos manifiestan esta idea. La mesa celestial tendida con potajes en el cielo, obviamente, es una metáfora de la Unidad que se dispersa por causa de un disociador (el zorro) dando origen a las plantas alimenticias en los diferentes pisos ecológicos de los Andes. En el cuento del granizo (hijo de *Pachamama*), considerado ladrón por los comuneros, se encarga de reunir los alimentos dispersos y devolverlos al *taqe* (despensa) de *Pachamama* [Rozas Álvarez 1995]. Los relatos de *Inkarri* que cuenta que su cuerpo fue decapitado y esparcido por todas partes, tiende a juntarse de nuevo, y si logra unirse por completo, (nos contó doña Josefa) resucitará. En la versión de José María Arguedas y Josafat Roel Pinedo sobre el mito de *Inkarri* encontrado en Puquio, Ayacucho, dicen: “que solo la cabeza de *Inkarri* existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies... Entonces volverá, *Inkarri*, cuando esté completo su cuerpo” [Arguedas y Roel Pineda 1973:221].

Los alimentos, la comida, según nuestra posición, implica un sacrificio, es el ciclo muerte-vida, nacimiento y renacimiento. El ritual andino tiene la función de renovar la fuerza vital tanto de las plantas, animales, humanos y deidades que tiende a desgastarse por la acción de la vida. En otras palabras, mantiene el equilibrio del sustento entre la divinidad, sobre todo *Pachamama*, y los seres vivos para abundancia y bonanza de la comida. De allí los comuneros tienen las relaciones con *Pachamama* y los *Apus*. Si no se les ofrenda a las deidades, se rompe el equilibrio y obviamente, genera problemas, caos. Marshall Sahlins [1974] manifestó que la comida hace amistades o enemistades. “...No ofrendar a las deidades implica una serie de complicaciones, en primer lugar, rompería las relaciones entre

Esta *waka* fue olvidada por los comuneros y no la ofrendan, por eso está constantemente hambrienta, y como consecuencia de este olvido, provoca enfermedades y muerte a los varones de su entorno para alimentarse con ellos.

⁶ *Mullu* es un molusco bivalvo marino de naturaleza calcárea. La característica del *mullu* andino es que presenta dos colores blanco y rojo o blanco y rosado.

⁷ *Muqllu* se refiere a la semilla de coca.

hombres y dioses, en este caso, un hombre no contaría con la protección de sus deidades, motivo por el cual, sería vulnerable a las enfermedades, desgracias climáticas, etc. Y no garantiza la cosecha” [Rozas y Calderón 2000:324].

IV *Misa q' epe*

Aquí existe un punto crucial, es sobre nuestra percepción de la mentalidad andina. Si bien es cierto que los antropólogos tratan de sugerir modelos de interpretación para ver el mundo circundante de una sociedad ajena a la de él y generalizarlo, nosotros solo veremos un caso particular, el propio modelo mental que los comuneros andinos emplean para ordenar su sociedad y su entorno natural. ¿Cómo se dará ese orden? Lévi-Strauss trató de explicar esta estructura generando ideas o mentalidades abstractas basadas en binarios: la oposición bueno y malo, macho y hembra, endogamia y exogamia, etc. [Lévi-Strauss 1970]. Basados en esta posición binaria, los antropólogos andinistas mostraron el modelo de la dualidad opuesta complementaria [Platt 2021; Isbell 1976; Urton 1993]. Desde luego, este modelo estructuralista se convirtió en un paradigma para mirar el mundo andino.

¿Cómo entender ese dualismo opuesto complementario? ¿Qué significa la palabra complementario? Para contestar a estas preguntas, nos basaremos, solo en el criterio de los propios comuneros y no en lo que dedujeron los antropólogos. Don Feliciano comentó que la naturaleza *pacha* está organizada en pares. “Nosotros, nos dijo, asociamos todo en pares para que tengamos éxito. Si no es par, simplemente no vale. A los animales y las plantas decimos *orqo* y *china* (hembra y macho) y a los hombres *warmi* y *qari* (mujer y varón)”. Esta forma estructural de pensar de los andinos obviamente rebasa a toda la naturaleza y para ellos, el espacio está organizado, si se quiere notar, de forma sexuada. Podemos decir sin lugar a dudas, que la ideología andina se ha sustentado en este camino. Tristan Platt notó desde un inicio “la oposición hombre/mujer permanece como oposición de las condiciones de reproducción en la familia campesina” [Platt 2021:180]. A partir de esta posición Platt reflexiona y asocia las diversas dualidades que los macha utilizaron para ordenar su lógica organizacional. “Por tanto, aquí el elemento masculino (alto) es puesto en relación con el femenino (bajo) por la corriente fértil de panes seminales” [Platt 2021:193]. Obviamente el cerro (alto) es masculino y la pampa (abajo) es femenino. A estas relaciones sexuales, los macha, escribe Platt, le califican con la palabra *yanantin* a igual que los de Pampallacta.

Inspirado en Tristan Platt, Isbell notó con cierta claridad esta estructura andina y dijo que este proceso se debe a la “antítesis y síntesis donde el aspecto sexual de procreación es un tema predominante. El pueblo está dividido en barrios de arriba y de abajo; el año está dividido en tiempo de lluvias asociado con entidades femeninas y el tiempo de sequía con las masculinas. Cuando ocurre un matrimonio, los parientes de ambos cónyuges están unidos por relaciones simétricas. En el plano ideal la herencia es paralela los hombres heredan de los hombres y las mujeres de las mujeres” [Isbell 1976:37].

Al establecer un sistema binario siguiendo el estructuralismo de Lévi-Strauss [1970], obviamente aclaran para entender el mundo andino. No obstante, para Katharine Seibold el “dualismo se puede verificar en varios aspectos de la sociedad *runakuna*. Por ejemplo, el dualismo de *hanan* y *hurin* no constituye solamente niveles del mundo, sino un principio para organizar comunidades” [Seibold 2001:448].

Sin embargo, a este estructuralismo le fue añadido por los antropólogos andinos con el término complementariedad. El antropólogo cusqueño Carmona Cruz se refiere con este término: “la vida y la naturaleza estaban compuestas por dos fuerzas opuestas, pero necesariamente completarías, el concepto de complementariedad convergía en el *tinkuy*, unidad de los opuestos que expresaba la fuerza y el principio de generación de la vida, de la producción, del trabajo, la prosperidad” [Carmona Cruz 2013:27].

Esta idea se puede entender desde la posición de Carmona Cruz cuando se refiere más bien a la palabra *ch'ulla*. “El Uno solo es el *ch'ulla* (quechua) que quiere decir solo y sin par, incapaz de generación. El *ch'ulla* es equivalente a *wakcha* (huerfano, pobre), que por no tener su complemento expresa soledad, infertilidad y pobreza” [Carmona Cruz

2013:27]. Sin embargo, la palabra complementariedad viene a ser solo un término más matemático, por ejemplo, “una media naranja se complementa con su otra mitad para formar la unidad”. Pero, esta idea no explica lo que realmente quiere decir la palabra *yanantin* (hembra y macho), solo queda en un binario que forma una unidad. Tenemos cierta claridad en la acción del ritual y la función de la manta *misa*, la de dos colores, obviamente, es un binario, una forma dicotómica de explicar la causa de un orden establecido. Los de Pampallacta, con el ritual de “rehabilitación” provocan la neutralización del binario, y con esto equilibran para la creación de un tercer elemento entre los dos opuestos o polos (los dos colores de la manta *misa*). Cada elemento (color) debe contener algo del binario convirtiéndolo en manejable y aplicable a la vida. En todo caso, el ternario andino, podemos decir sin dudar, esencialmente es un binario neutralizado. El ternario opuesto al binario, es constructivo y genera movimiento, activa la fuerza, la energía vital, en sí es lo que representa el *enqa* en la cultura de los de Pampallacta. Con el ritual se activa esa acción que lo veremos en las páginas que viene.

Pero, antes, debemos entender lo que representa el Uno, como nos explicó don Feliciano, denominado en quechua *Huklla*, que también quiere decir Unidad, no siempre es permanente, sino tiende a dispersarse. “Una vez, no sé cuándo, -nos contó don Feliciano- el *Huklla* (la Gran Unidad) decidió dispersarse, y así fue. Esa dispersión fue en pares”. Luego nos explicó en su propia lógica, que la Unidad no podía dividirse ni fragmentarse, ni siquiera alterarse, ni destruirse, es eterno. “A esto que estoy hablando, es un principio, un fundamento, lo que llamamos nosotros *teqsi*. El universo, *teqsimuyu* o *pachamuyu* es indestructible. También, en la *pacha*, en su interior, está presente el par *orgo chinantin*, macho y hembra. Solo así las cosas se reproducen.”

Si nos atrevemos a deducir el comentario de don Feliciano sobre la idea que tiene de la unidad y comprenderlo bien, en primer lugar, *pacha* (mundo, tierra) es la naturaleza. La naturaleza es concebida por los comuneros en pares. Ahora lo que hay que comprender bien, que los de Pampallacta siempre mencionan que la *pacha* (simbolizado en Wiraqocha) es unidad y origen de vida. Don Feliciano argumenta mejor esta idea diciéndonos: “todo cuanto se manifiesta es el resultado de una voluntad (Teqsi Wiraqocha), una fuente de toda vida. Venimos de Eso y retornamos a Eso”. Desde nuestro particular punto de vista, la dualidad opuesta complementaria explica la unidad como un principio común. Pero la interacción del par (*yanantin*), en su manifestación genera una tercera cosa como ya lo dijimos, que Katharine Seibold [2001] sospecha en un triadismo.

El ejemplo más claro del triadismo es el *k'ntu* de coca; las tres hojas de coca simbolizan muchas cosas, pero sobre todo a la familia, no solo humano, sino también rebasa a los animales y plantas. La dualidad y el ternario es necesariamente, al propio tiempo, la naturaleza. Entonces, la función del *aknana* (ritual) es precisamente activar esa polarización del Ser o Unidad principal, donde se produce toda manifestación.

El ritual que presenciamos sobre el hallazgo del *enqaychu* en la chacra de don Feliciano, fue, sin lugar a dudas, que su intención era reactivar la fuerza o *kallpa* (poder) de esta pequeña escultura (posiblemente inca) que estuvo, según el criterio de los comuneros, inactivo por mucho tiempo.

Ahora bien, el ritual andino tiene su mayor acción con la *misa q'èpe* (representación de la Unidad). En primer lugar, es un atado que reúne elementos consagrado según las creencias de los comuneros (los elementos que contiene el atado están en un orden de emparejamiento *iskay*). “Es una fuerza que se materializa en los objetos sagrados como los *enqaychu*, que son piedras naturales que se conservan en los atados sagrados” [Flores Ochoa 1997:719]. Los elementos que contienen como las conchas marinas, figurillas, fetos de camélidos, retazos de orejas de sus animales, piedras naturales, imanes, etc., constituyen esta ara portátil. “En cualquier de los casos, la *mesa q'èpe* es usado como altar y lo que expresa como mundo subterráneo no cambia” [Tomoeda 2013:141]. La *misa q'èpe* como ara portátil dentro de la práctica religiosa, está envestido de *enqa*, es decir, está preñada de símbolos sexuales, del espíritu de la fecundación, de la propiciación, para poseer una *señal q'èpe* o atado ritual y desde luego, tener un rebaño. El comunero pastor que tiene de propiedad un *enqaychu* o tuvo la suerte de haber encontrado una de estas piedras sagradas, (según ellos su estrella), es porque ese hombre, nació con suerte, entonces podrá tener una fortuna. Reitero que solo esto

sucedirá cuando lo active con el *aknana*.

En primer lugar, el ara portátil *misa q'èpe* tiene connotación femenina en el mundo andino. Es el varón quien posee y transporta este atado sagrado al corral designado como templo para la ritualización del *uywa ch'uyay* (ritual de fecundación). Con el Patrón (oficiante) durante la celebración del ritual frente a la *misa q'èpe* se concentran como pares de contrarios, como un binario natural, con la intención de generar una tercera fuerza⁸.

En el pensamiento andino, comentado por don Feliciano y reiteramos en decir, las cosas que se hallan en la naturaleza siempre son duales, por esas razones, su organización social se basa en las relaciones de pares. A estos pares los llaman *masa*. *Masa* es un compañero, amigo, o cónyuge. Y con el término *yana* llaman a su novio o novia. Este tipo de relación dual o dicotomía binaria nos aclara poder entender mejor el pensamiento andino como lo que dijo don Feliciano: “un *Apu* tiene dos fuerzas al mismo tiempo, lo llamamos *lloq'è* (su lado izquierdo) y *pañ* (su lado derecho). También son al mismo tiempo macho y hembra⁹. Estas dos fuerzas juntas, señores, es lo que viene a ser el *Apu*. Su fuerza hace crecer nuestro corral de animales”.

El término *misa*, escrito por algunos antropólogos como “*mesa*”, “*missa*”, son sonidos no familiarizados y muchas veces mal escuchados por la pronunciación del informante en su idioma nativo. El término aparece en el diccionario de Diego González Holguín cuando escribe la palabra *missa*, *missani*, *missacuni*, pareciera que tiene un sentido del ritual de la misa cristiana. Sin embargo, cuando escribe *missiani*, *missiacuni*, se refiere a ganar al juego o apuesta, venturoso en el juego [González Holguín 1989]. Pero cuando se refiere González Holguín [1989] a *missa sara*, expresa con claridad un maíz de dos colores o *missa* cualquier cosa de dos colores. El cronista, el padre Pablo Joseph de Arriaga escribe también el mismo concepto del maíz de dos colores en su crónica: “Con la misma superstición guardan las mazorcas de maíz que salen muy pintadas, que llaman *miczasara*, o *mantayzara*, o *caullazara*, y otros que llaman *piruazara*” [Arriaga 1999:38]. Hay que añadir además aquí el estudio del antropólogo cusqueño Abraham Valencia Espinoza acerca de los nombres de maíz y su uso ritual. Pues bien, él define la *misa sara* de la siguiente manera: “son mazorcas en la que sus granos se distribuyen por sectores bien definidos, de acuerdo al color a veces de la mazorca se divide en partes iguales, con las siguientes variedades; casos en que la coloración presenta la mazorca partida por la mitad en forma horizontal y otras veces en forma vertical y en algunas otras solamente llevan mellas de colores definidos. Las mazorcas ideales son las bicolors compuestas de color rojo y blanco. También se le llama *gori qollqi sara*, porque dicen que representan el oro y la plata” [Valencia Espinoza 1979:79]. Lo importante es la combinación de los dos colores en cualquier objeto como, por ejemplo, los *wayrurus* (fruto de una planta arbustiva de la familia de las verbenáceas), rojo y negro simbolizan lo mismo.

Según explicaron los antropólogos, el término quechua *misa*, se refieren, sin ninguna duda, a dos colores opuestos. “*Missa* se aplica a otros objetos que tienen mitades de diferentes colores” [Flores Ochoa 1997:720]. Tomoeda manifiesta que: “otra posibilidad es que derive de la palabra *misa* en quechua, que significa objeto incorporado de dos colores, por ejemplo: un maíz que tiene dos colores se llama *misa sara* (sara significa maíz)” [Tomoeda 2013:141].

Pero, ¿qué expresan los comuneros andinos con la oposición de los colores en la palabra *misa*? Es muy importante explicar en el pensamiento andino las polaridades como ya lo mencionamos páginas arriba. Pues bien, a estos colores unidos en uno solo, los comuneros andinos lo simbolizan con el término *misa* (bicolor), es decir dos

⁸ Los antropólogos andinistas encuentran en el *yanantin* una relación entre *Apu* y *Pachamama* según sus datos etnográficos. Por ejemplo, Billie Jean Isbell sostiene que el agua de riego es el semen del *Wamani* (*Apu*) que fecundará a *Pachamama* [Isbell 1974]. Tristan Platt dice casi lo mismo, sobre las relaciones entre lo alto (cerro) masculino y lo abajo (pampa) femenino. Sin embargo, los datos de campo obtenido por nosotros dicen algo muy distinto. Son más bien los humanos que encuentran un estado de *yanantin* con las deidades. Los varones yogan (término del antiguo español que significa coito) con la tierra y las mujeres con el *Apu*. Luis Valcárcel en su libro *Tempestad en los Andes* escribe con mucha claridad lo dicho: “Después del *intiwata*, cuando el Padre Sol ha surgido detrás del *Apu* Ausangati, los trabajadores yogan con la tierra. Perfumes de fecundación impregnan la brisa matinal” [Valcárcel 1975:33].

⁹ Existen *Apus* con nombre femenino, por ejemplo, *Mama Simona*, *Pukara Pantilliclla*, etc. La Tierra también tiene su lado masculino *Pacha tierra*. Lo que nos hace dudar es sobre la asociación *yanantin* de ambas deidades andinas [Rozas Álvarez 2022]. Los datos etnográficos explican las relaciones sexuales entre humanos y deidades.

colores alternados que pueden ser blanco y negro o blanco y rojo sangre. El significado subyacente de esta oposición de colores, polarizadas aserciones o cualidades, genera un tercer elemento cuando sucede el fenómeno de la combinación al unirse. Es decir, una acción y reacción recíproca. Esto es precisamente la idea de *misa*, concepto quechua para la fecundación, procreación y abundancia en la concepción del pensamiento andino. “Todo dualismo es necesariamente, al propio tiempo, naturalismo” [Guénon 1986:23].

La manta, mencionada por Tomoeda dice textualmente que: “nunca he visto una *misa q'èpe* de dos colores; sin embargo, hay varios casos de pedazos de tela unidos con los tejidos en sentidos distintos” [Tomoeda 2013:141]. Se debe señalar, que la *misa q'èpe* es la manta o los pedazos de tela unidos en sentidos contrarios lo que simboliza a la *misa q'èpe* (manta o tela de dos colores).

La *misa q'èpe* como atado ritual o ara portátil, se expresa en el simbolismo de lo ordinario y lo trascendente, lo natural y lo sobrenatural. El mismo hecho de guardar al *enqaychu* en la *misa q'èpe* o *señal q'èpe*, expresa el simbolismo de la fuerza vital activada a la que se puede celebrar y se puede integrar ritualmente, para captar su procedimiento y activación mágico. El hecho de que don Feliciano veló durante cuatro días en el lugar donde se halló al *enqaychu*, es precisamente sobre una manta *misa*, con el objetivo que la posición binaria de sus dos colores de la *misa* lo convierta en energía numen, es decir, en la fuerza, movimiento, voluntad como le corresponde a una *waka* móvil calificada por Arriaga [1999]. En el simbolismo andino la *misa* puede proporcionar fertilidad porque tiene una fuerza que proporciona vida. Al mismo tiempo don Feliciano nos explicó, que la unión o línea que separa a los dos colores es llamado en quechua *suyu*, y es el que tiene la fuerza. Nos expresó enfatizando en quechua su concepto con las palabras quechua *kallpa suyuntin* (línea con fuerza).

Definida la *misa q'èpe* como un altar portátil, el ritual de rehabilitación del *enqaychu* se desarrolla encima y al centro de la manta *misa*. Don Feliciano, nos explicó después, que la manta *misa* simboliza también renovación. El centro de la misma manta, señalándonos con su dedo, dijo que es una señal, un punto de referencia cuyo nombre viene a ser *qosqo*. Esta forma de explicarnos manifiesta la manera de su cosmología, muy particular en la cultura andina. “*Missa* también es un espacio sagrado, el creado para que funcione como parte central material en el que se realiza la ceremonia. Su duración es temporal, el que demanda la realización del *haywarisqa*. Los límites físicos están fijados por la superficie de los tejidos en lo que se extiende los objetos sagrados” [Flores Ochoa 1997:726].

V El *enqaychu*

Añadiendo esta parte propiamente cosmológica, la tradición andina de los de Pampallacta ponen bastante énfasis como capital importante al *enqaychu*. Desde luego, para comprender mejor la posición de esta estructura simbólica, deberíamos, primero, entender lo que en realidad significa el *enqaychu*.

El *enqaychu* representado y traducido como un ícono en la figura de alpaca en roca o piedra zoomórfica, es atribuido a posiciones del principio de la fuerza fecundadora. Esta manera de dar significado a la fuerza vital (*kallpanpaq*) y su efecto energético constituye un fundamento importante sobre la necesidad de activar la energía del numen, es decir, la fuerza, el movimiento y la voluntad.

Desde el momento que vimos la figurilla de piedra zoomorfa en el centro de la manta *misa* que velábamos durante el ritual que duró cuatro días, se nos vino la pregunta: ¿qué significa esta escultura zoomórfica para los comuneros o pastores alto andinos? Flores Ochoa nos dice algo sobre el prefijo *enqa* y volvemos a enfatizar: “es un principio generador y vital” [Flores Ochoa 1977:218]. Más bien, sin lugar a duda, nosotros podemos decir que la palabra *enqa*, es la fuerza o energía que posee para la rehabilitación del *enqaychu*, que, sin el ritual obviamente, sería solo una figurilla de piedra inerte.

Don Feliciano enfatizó que, con el ritual se provoca el *sami*, vale decir, el deseo de tener suerte, fortuna, satisfacción y por ende felicidad. “La connotación de “buena suerte” es clarísima cuando se le entiende como el favor

de lo sobrenatural, concedido porque el individuo tiene un comportamiento adecuado” [Flores Ochoa 1977:726]. ¿Cómo se logra obtener la fuerza (*kallpa*) suficiente para poseer poder y tener un rebaño que rebalse de alpacas u otros animales en el corral que se traduce en el *sami*? El primer procedimiento que un pastor debe de realizar es ritualizar con un fin concreto, el de activar las fuerzas oponentes del binario simbolizado en la palabra quechua *misa*. Esta activación debe realizarse en un equilibrio significativo para obtener o crear un tercer elemento entre la interacción de los binarios. De manera metafórica, los polos unidos representan la acción del principio fecundante que simboliza el *enqa* convirtiéndolo en manejable y aplicable a la vida.

Los pastores de hoy dicen: “la piedra labrada o no labrada adquiere vida solo cuando es sometida al ritual de activación para despertar su *kallpa* (fuerza) que estuvo *pasuchaska* (inactivo)”. Como podemos recordar el *enqaychu* que halló don Feliciano en su terreno de cultivo, era una alpaca tallada en piedra. Para entender a esta figura lítica, le preguntamos a don Feliciano sobre la importancia que ellos tienen sobre la piedra, en especial del *enqaychu* que estaba labrado en piedra. La respuesta fue directa, nos dijo que la durabilidad del *enqaychu* se vuelve inmortal, e indestructible. Desde ese momento la piedra por su durabilidad, inmortalidad e indestructibilidad simboliza la estabilidad de lo supremo. Con el ritual, se convierte de la vida estática a la vida semejante a la de un organismo, es decir despierta a la vida con conciencia y de esa manera se asocia simbólicamente a la vida orgánica igual a los árboles, bosques, y animales, representando al cosmos en su totalidad. De allí que las piedras se convierten igual que la misma naturaleza compuesta de lo orgánico e inorgánico en lugares sagrados simbolizados por el altar. Todo está asociado a la *misa* que da nacimiento a la dicotomía o a lo binario, por la asociación a la unidad andrógina metafóricamente coligado a la combinación neutralizada del formato bicolor, y al mismo tiempo se asocia al simbolismo rojo y blanco, hembra y macho que los comuneros andinos, de manera filosófica denominan “*misa*”.

Los dos colores representativos rojo y blanco, se hallan en los *mullus* (concha marina) bastante claros, sobre todo en la variedad spondylus que los arqueólogos encontraron en las excavaciones de las antiguas ofrendas incas. Don Salvador Serrano, curandero, poseía dos spondylus en su atado ritual y nos dijo que eran hembra y macho. Durante la colonia, los españoles prohibieron que las llamas transportaran los *mullus*, porque se dieron cuenta que este molusco era un elemento bastante importante para celebrar los rituales. Pero los *ayllus* necesitaban ritualizar, y al no contar con los *mullus*, tuvieron que remplazar con otra concha marina que debería ser bastante semejante. Desde entonces, los *ayllus* utilizaron las conchas de abanico con los dos colores en contraste blanco y rosa o rosado. En la actualidad se la puede encontrar en el mercado de San Pedro, en Cusco, en la sección de las vendedoras de plantas curativas y de *despachos*.

El *enqaychu* utilizado por los pastores andinos con sus diversos nombres o apelativos: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*, ¿simbolizará a la *waka*, así denominado por el padre Pablo Joseph Arriaga? El término *qonopa* como los pastores de hoy denominan a la alpaca lítica, aparece en Arriaga que literalmente dice: “haré una breve suma y diré como testigo de vista las huacas, hechiceros, *conopas* y otras cosas de idolatría que se han hallado en los pueblos que visitó el doctor Hernando de Abendaño” [Arriaga 1999:23].

Posible que el término ha subsistido en la memoria colectiva de los *ayllus* contemporáneos para utilizarlo precisamente en las figurillas zoomorfas o fitomorfas. Lo importante es que el cronista le denomina *waka*. Continuando con la información de Arriaga, también nos dice lo siguiente: “Otras huacas hay móviles, que son las ordinarias, y las que van nombradas en cada pueblo, que se les han quitado y quemado. De ordinario son de piedra, y las más veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres, y a algunas de estas *huacas* dice que son hijos o mujeres de otras *huacas*; otras tienen figuras de animales” [Arriaga 1999:30-31]. El cronista Arriaga para dar el informe de su investigación solo los clasifico en fijas y móviles a las *wakas*. Al decir otras tienen figura de animales, con toda seguridad se está refiriendo al *enqaychu*.

Ahora bien, Tomoeda dice que la *illa* (*enqaychu*) “pertenece al mundo subterráneo... no desea salir a este mundo” [Tomoeda 2013:149]. Algo semejante menciona el cronista Cristóbal de Molina refiriéndose que los primeros *ayllus*

salieron del interior de la tierra a través de los *paqariq* (puerta). En todo caso lo que dice es lo siguiente: “salían de cerros, cuevas y árboles... escapándose y procedido de aquellos lugares, en memoria del primero que de allí salió, ponían ídolos de piedra, dándoles el nombre a cada *huaca* que ellos entendían y había tenido aquel de quien se jactaba proceder” [Cristóbal de Molina 1943:10]. Los ídolos de piedra que hace mención Molina, simbolizan a la estirpe del *ayllu* para su continuidad en la tierra. Así entenderemos la mentalidad andina sobre el *enqaychu*. “La figura *illa* que desea permanecer en el mundo subterráneo y el uso de su fuerza, aunque tienen diferentes maneras de expresarse, aparecía en la fiesta de Patricio” [Tomoeda 2013:149]. La *misa q'èpe*, lugar donde siempre está el *enqaychu*, simboliza ese mundo sobrenatural al que pertenece. Representa al mundo subterráneo [Tomoeda 2013]. Los pastores actuales siempre nos recalcan que las alpacas pertenecen al *Ukhu Pacha* (el mundo de abajo). Para permanecer entre los hombres necesita permanentemente ser ritualizado para su durabilidad y permanencia en el corral del pastor. “Las *illas* necesitan que se les vele y alimenten, si es que se olvidan sufren hambre y sed y pueden castigar retornando a los animales al *Ukhu Pacha*” [Rozas y Calderón 1990:22].

La piedra labrada como alpaca se convierte en un objeto sobrenatural con fuerza (*kallpayoq*), al igual que los ídolos de piedra colocados en la puerta (*paqariq*) de donde salieron los primeros *ayllus*, obviamente, no pertenecen al mundo de los hombres. Pero necesitan ser atendidos con el ritual para mantener su fuerza, si no, se vuelven inactivos, inertes, es decir pierden su poder en este mundo. Las consecuencias afectan al rebaño, los animales no se reproducen, son atacados por las plagas y enfermedades. Recordemos lo dicho anteriormente, la fuerza (*kallpa*) del *enqaychu* es el *enqa*, como principio fecundador de vida, y así, propicia la multiplicación de los animales en el corral. Solo bajo la influencia del ritual el *enqa* vivirá en la piedra zoomorfa, y al mismo tiempo se convierte en la morada del espíritu divino encarnado en Wiraqocha (divinidad andina que viene desde tiempos prehispánicos).

La invocación al *enqa* se realiza a través de las oraciones improvisadas del *sami* o *samincha* (augurios de buena ventura) y pedir la multiplicación, en este caso, de las alpacas. De esa manera se convierte en algo así como una piedra beatífica (piedra sagrada). Se sabe que el ritual reproduce la creación por medio de la confluencia de fuerzas y ordenaciones. Las invocaciones nocturnas en los rituales andinos por medio del *sami*, sirven para reunir lo disperso concentrando a los animales de diferentes *paqariq* en un solo punto, es decir en el corral. La intención de los pastores andinos es, que el corral siempre rebase de animales para evitar el riesgo de su pérdida total por algún embate del medio ambiente.

Por todo lo dicho, los comuneros, en especial los pastores de alpacas de la puna alta codician tener un *enqaychu*, porque el valor que tienen sobre este camélido lítico, clarifica la idea sobre la regulación del comportamiento económico de los comuneros andinos. Según su creencia, el autor de la vida, es la fuerza cósmica plasmada en el *enqa*.

Es necesario tomar un tiempo para la reactivación del *enqaychu*; don Feliciano decidió que debía ser por cuatro días y cuatro noches, según él y otros pastores, el *enqaychu* debe de madurar durante ese tiempo (madurar es un término metafórico para la reactivación del *enqa* en el *enqaychu*). Una vez más, esta interpretación explica su significado como lo que creen los pastores andinos.

De esa manera la escultura zoomórfica (alpaca) genera su propio valor y es poseedora del *enqa*, (principio generador y vital) que viene a ser algo real y concreto para los pastores. La roca, la piedra zoomórfica o fitomórfica se convierte en el principio de la fuerza fecundadora. Es cuando el pastor, con mucha seriedad y devoción nos dice: “que esta piedra adquiere vida porque tiene *kamaq* para producir el aumento de animales en el corral”. Entendiendo así que el término *kamaq* significa: algo que crea o algo que es creador, es decir, como un principio de impulso original de la vida.

Ahora bien, las otras denominaciones del *enqaychu* utilizadas por los pastores: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*, ¿son términos que ayudan a conocer mejor el significado que encierra su verdadera dimensión sobre esta *waka* movable?, ¿se puede encontrar conexiones significativas en los nombres y epítetos cuando lo mencionan al momento de invocarlos? El uso de estos términos obviamente se les puede distinguir como una forma polisémica

frecuentemente utilizado por el hombre andino en caso de significado religioso. Flores Ochoa [1977] asoció el significado con la fecundidad de las alpacas, del cual no hay ninguna duda. Tal vez la fecundidad orientada a la economía es simbolizada por las expresiones o apelativos mencionados, por ejemplo, la palabra *khuya rumi* que en su expresión literal se traduce como una piedra deseada, querida y ambicionada por los pastores porque significa estabilidad económica. Con estos sentimientos el comunero pastor reconoce y manifiesta la confianza, el amor, la seguridad y fe en su experiencia espiritual. Cuando pronuncian *qoñi rumi*, piedra caliente, están queriendo decir “piedra con poder”. Entendida con poder para propiciar la fecundidad de los animales y así tener un corral que rebase de alpacas. En cambio, la palabra estrella, término en español, se le atribuye a la buena suerte, a la fortuna y al mismo tiempo al destino del pastor. La vida de un pastor o de un comunero depende muchas veces de su suerte. En todo caso, la suerte no es un simple azar o casualidad, puede ser felicidad o desgracia, abundancia o escasez, la vida o la muerte [Escalante y Valderrama 1992]. Pero, el *enqaychu* simboliza la suerte en su expresión, representa una circunstancia favorable para la economía familiar del comunero pastor. *Qonopa* es una figura que simboliza a la alpaca o cualquier otro animal y se la describe con un hoyo en la espalda para preparar los sahumeros que significan alimento o energía vital para que el *enqa* se fortifique. Este término es el mismo que describe al *enqaychu*, de allí que los *enqaychus*, *qonopas*, *illas*, *qoñi rumi*, *khuya rumi*, *estrella*, tienen sentido para el pastor. Sin dejar de recalcar que el *enqa* que se encuentra oculto o encarnado en la *qonopa* o *enqaychu*, solo se activa o despierta a través del ritual.

Con los juegos de palabras los pastores invocan la acción de la fecundidad, lo fertilizante, el corral lleno de animales, como lo expresan los *samis* en el ritual, vale decir, el deseo que se invoca en la oración. En el cual el pastor andino mentaliza entre *enqa* y el *enqaychu* las fuerzas fecundantes de la naturaleza, simbolizando las relaciones entre macho y hembra con virtudes místicas.

El comunero pastor propiciará la fecundación de las alpacas en su rebaño empleando de manera práctica los símbolos, por ejemplo, el matrimonio de los animales llamado *saway* o *irpa saway* (acción de unir en matrimonio dos animales hembra y macho), también es escenificado el apareamiento de las alpacas en el corral por la pareja o dueños del rebaño. Así, con el ritual se propicia que el *enqaychu* posea el poder del *enqa*, con la finalidad de tener un corral lleno de alpacas. El sentido del *sami* es el de invocar a los animales al corral: “a que vengan enfilados de los distintos *paqariq* que se encuentran dispersos en los Andes”. Cuando el pastor tiene éxito con el ritual, el corral estará rebasando de animales. Entonces el pastor se convierte en un comunero afortunado y feliz.

Según el pastor, estas piedras sagradas *enqaychus* tendrán valor solo en manos de un comunero pastor. En cambio, en manos ajenas, como la de un mestizo, el poder se “enfría”. Aquí tenemos un comentario donde un comunero de Pampallacta (Calca, Cusco), fundamenta esta posición en torno a su *enqaychu*: “El *enqaychu* no tiene valor ni significado en manos de un mestizo o ciudadano, porque ellos no saben ritualizar, ni alimentarle para que siempre esté activo el *enqaychu* con el espíritu del *enqa*”. Para que el *enqaychu* esté constantemente activado debe permanecer en su *misa q'èpe*. En tiempos atrás, el lugar de la *misa q'èpe* era la hornacina o vano cerrado que siempre está situada al frente de la puerta de ingreso de la casa (habitación de la vivienda andina). Esa hornacina antes mencionada, fue siempre el lugar de la *misa q'èpe* y al mismo tiempo divide la habitación en dos espacios: donde está el fogón es el espacio de la mujer y el otro, es el dormitorio donde se encuentra el *kawito* (catre). Pero el espacio del centro, donde se encuentra la hornacina que representa al templo del *Qorikancha* es la del varón.

En estos días todavía se mantiene el ritual para celebrar el culto al *enqaychu*, y no debe ser considerado solo un talismán como propone el Padre Manya y lo menciona Jorge Flores, que al que posee el poder sobrenatural, beneficie a su poseedor [Manya 1975; Flores Ochoa 1977:218]. Es bastante complejo entender la espiritualidad andina. El culto tiene como objetivo, que la tierra que les rodea, es decir el medio ambiente, brinde alimentos al hombre. En los Andes, lo sagrado forma parte del cosmos, y dentro de esta concepción, la sexualidad (en su sentido de fecundación) manifiesta un acceso a la fuerza vital y al mundo extraordinario. Lo que sucede con esta concepción, es que los andinos, en especial los pastores, se unen a las fuerzas fecundantes de la naturaleza, se refleja el cosmos mediante símbolos como el *enqa*,

el *enqaychu*, *qonopa*, *waka*, *Pachamama*, *Apu*. Los antropólogos como Jean Isbell [1974], Aurelio Carmona¹⁰ [2013] y otros, sostienen que la tierra, los cerros o la naturaleza misma, están preñadas de símbolos sexuales.

Por último y jugando con la analogía, ¿qué relación existirá entre el término inca con *enqa*? Según los cronistas el Inca pasa a ser la semilla y el tronco inicial de una generación de familias. Posiblemente fue esta idea que se mantuvo en la memoria colectiva de los pastores de hoy y tomaron esta simbología para el *enqa* como principio generador, que invoca la fertilidad del ganado. Eso es lo que en realidad significa *enqa* y obviamente con este principio se convierte en naturaleza sagrada, originador, creador y fertilizador.

VI Conclusión

La etnografía descrita sobre el hallazgo de un *enqaychu* en el terreno de cultivo de don Feliciano de Pampallacta, por su misma casualidad y rareza, tiene un valor exclusivo. Analizamos el ritual de rehabilitación que se celebró el momento que se la encontró a esta escultura de piedra.

El *enqaychu* enterrado por mucho tiempo no fue alimentado con las ofrendas que los comuneros acostumbran a celebrar en sus rituales. Según el criterio que manejan los *runas*¹¹ en la comunidad, es que esta escultura lítica había perdido su fuerza y poder, vale decir, estaba *pasuchaska* (sin poder). Cuando fue sometido al ritual para rehabilitar las fuerzas y el poder perdido, fue de inmediato recuperado para utilizarlo en la *misa q'èpe* e inicie su función fecundadora a favor del rebaño de don Feliciano.

La *misa q'èpe*, el atado ritual o ara portátil, desde luego, pertenece a un estado trascendente, ordinario, sobrenatural. En ella se guarda al *enqaychu* y todo objeto que tenga un valor sobrenatural. En el ritual como la parte céntrica de la celebración, la *misa q'èpe* o *señal q'èpe* tiene la función de logra fortalecer el poder del *enqa* para su principio generador de vida. Cuando el comunero pastor posee de propiedad un *enqaychu* o tuvo la suerte de haber encontrado una de estas piedras sagradas, según ellos, su estrella, es porque nació con suerte, entonces podrá tener una fortuna. Reiteramos en decir, solo esto sucederá cuando lo active con el ritual. Por otro lado, los comuneros lo califican con distintos nombres: *qonopa*, *illa*, *khuya rumi*, *qoñi rumi*, *estrella*. El cronista Pablo Joseph Arriaga lo denominó *Huaca móvil*.

La *misa q'èpe* representa para los de Pampallacta la Unidad, es un atado donde lo masculino y femenino van en pares. La idea par es una concepción dual que está unida como un símbolo andrógono primordial, puesto que sus elementos son *china* y *orqo* (hembra y macho). La palabra *misa* va a tener un valor intrínseco, representa la oposición de la dualidad simbolizado en los colores blanco y rojo; se considera, que estos dos colores forman un todo indivisible. Al celebrar el ritual de restitución o rehabilitación de la fuerza, el binario (los colores opuestos) entra en acción similares a los polos de un imán. Con la unión de estas dos fuerzas activo, pasivo, macho y hembra se neutralizan creando un tercer elemento entre estos dos. En este caso, el oficiante masculino y la *misa q'èpe* son artífices de la *kallpa*. La tercera cosa creada, según don Feliciano, contiene algo de ambos elementos. El binario se vuelve manejable.

El *enqa* con toda claridad, es una energía que genera la vitalidad que penetrada en la escultura del camélido adquiere fuerza, dando paso de una piedra inerte, sin acción, dura, en vida, acción, movimiento para intervenir en la fuerza fecundadora de la alpaca en el rebaño del pastor. Esa fuerza adquirida debe, al mismo tiempo, de ser alimentado constantemente con ofrendas y chicha. Desde luego, la ambición de un pastor es poseer un rebaño con muchos animales. El *enqaychu* que representa a una alpaca en piedra, siempre debe mantener su *enqa* activa para concentrar específicamente en la fertilidad de los animales.

¹⁰ Carmona a igual que Tistán Platt e Isbell sostiene, al referirse a la concepción sobre la naturaleza, que: “el aspecto geográfico natural se componía de los *orqos* (cerros) y las *pampas* (llanos), el *orqo* era la representación de lo masculino y la *pampa* de lo femenino, los *orqos* siempre eran *hanan* y las *pampas* eran *uray*” [Carmona 2013:27].

¹¹ *Runa* en español significa hombre, persona, gente

Bibliografía

- Arguedas, José María and Josafat Roel Pineda, 1973, Tres versiones del mito Inkari. En *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan Ossio*, pp.218-236, Ediciones de Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Arriaga, Pablo Joseph, 1999[1621], *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Bauer, Brian, 2000, *El espacio sagrado de los Incas: El sistema de ceques del Cuzco*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- Carmona Cruz, Aurelio, 2013, *La cosmovisión dual de los Inkas*. Ministerio de Cultura, Cusco.
- Cirlot, Juan Eduardo, 1958, *Diccionario de símbolos tradicionales*. Editor Luis Miracle, Barcelona.
- Columbus, Kemper, 1995, Madre-padre-criatura: el dios andino transcorriente, Wiracocha. *Revista Anthropológica*, vol.13, no.13, pp.55-79. DOI: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199501.003>
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama, 1992, *Testimonios de los quechuas del siglo XX. Ñuqanchik Runakuna. Nosotros los humanos*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Flores Ochoa, Jorge, 1977, Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. En *Pastores de puna uywamichiq punarunakuna*, Jorge Flores Ochoa (ed.), pp.211-237, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Estudios de la sociedad rural /5, Lima.
- Flores Ochoa, Jorge, 1997, La missa andina. En *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza (eds.) , pp.715-728, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- Geertz, Clifford, 2003, *La interpretación de las culturas*. Editorial GEDISA, Barcelona.
- Guénon, René, 1986, *La gran triada*. Edición Obelisco, Barcelona.
- González Holguín, Diego, 1989[1608], *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Editorial de la Universidad, Lima.
- Isbell, Billie Jean, 1974, Parentesco andino y reciprocidad kuyaq: los que nos aman. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Perú problema 12), Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.), pp.110-153, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Isbell, Billie Jean, 1976, La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual en los Andes. *Estudios Andinos*, vol. 5, pp.37-56.
- Leach, Edmund, 1966, Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. *Philosophical Transaction of the Royal Society of London*, vol.251, no.772, pp.403-408.
- Lévi-Strauss, Claudio, 1970, *Antropología Estructural*. Editorial Ciencias Sociales, Instituto del Libro, La Habana.
- Manya, Juan Antonio, 1975, Aprende Quechua con La Prensa. *La Prensa* 12, julio, 3, Lima.
- Molina, Cristóbal, 1943[1574], *Fábula y ritos de los incas*, en las crónicas de los Molinas. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, pp.89-101, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima.
- Palacios Ríos, Félix, 1990, El simbolismo de la casa de los pastores aimara. En *Trabajos presentados al simposio Sur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual*, Jorge Flores Ochoa (coordinador), pp.63-83, Publicación auspiciada por la Comisión Ejecutiva del 46 Congreso Internacional de Americanistas, en colaboración con el Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC), Qosqo (Cusco).
- Platt, Tristán, 2021, Espejo y maíz: El concepto de yanantin entre los Machas de Bolivia. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), pp.179-216, Editorial Horizonte, Lima.
- Rössing, Ina, 1992, *La mesa blanca kallawayas: Variaciones locales y curaciones del susto*. Editorial “Los Amigos del Pueblo”, Cochabamba.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington, 1995, El concepto de ciclo en dos cuentos andinos. *The Journal of Intercultural Studies*, no.22, pp.212-225.
- Rozas Álvarez, Jesús Washington, 2022, El mito y el ritual andino. En *Etnografía Andina: Recorrido y Valoración*

- Cultural*, Senri Ethnological Studies, no.111, Yuriko Yagi (ed.), pp.19-63, National Museum of Ethnology, Osaka.
DOI: <https://doi.org/10.15021/00009943>
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen Calderón, 1990, Los agropastores de Pampallacta. En *Trabajos presentados al Simposio Sur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual*, Jorge Flores Ochoa (coordinador), pp.18-26, Publicación auspiciada por la Comisión Ejecutiva del 46 Congreso Internacional de Americanistas, en colaboración con el Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC), Qosqo (Cusco).
- Rozas Álvarez, Jesús Washington y María del Carmen Calderón, 2000, La renovación: Una interpretación de los rituales de agosto. En *Desde afuera desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*, Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fujii (eds.), pp.317-352, National Museum of Ethnology, Osaka.
- Seibold, Katharine, 2001, Oraciones tejidas: Misaq'epi y el despacho a la Pachamama del primero de agosto. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Jujuy*, no.17, pp.445-454.
- Sahlins, Marshall, 1974, *Economía de la edad de piedra*. Akal Editor, Madrid.
- Tomoeda, Hiroyasu, 2013, *El toro y el cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Valencia Espinoza, Abraham, 1979, Nombres del Maíz y su uso ritual por los Kánas. *Antropología Andina*, no.3, pp.75-88.
- Urton, Gary, 1993, Moieties and Ceremonialism in the Andes: The Ritual Battles of the Carnival Season in Southern Perú. En *El Mundo Ceremonial Andino*, Senri ethnological Studies, no. 37, Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.), pp.117-142, National Museum of Ethnology, Osaka. DOI: <https://doi.org/10.15021/00003036>
- Valcárcel, Luis Eduardo, 1975, *Tempestad en los Andes*. Editorial Universo S.A., Lima.
- Zuidema, Tom, 1994, *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los incas*. Con ensayo preliminar. Traducción Ernesto Salazar. FLACSO. Universidad Católica del Perú, Lima.

Accepted : 18/ 3/2023

Published : 20/12/2023

Ideology of *Enqaychu*: Interpretation of a ritual in the contemporary Andes

Jesús Washington ROZAS ÁLVAREZ

SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO NATIONAL UNIVERSITY

María del Carmen CALDERÓN GARCÍA

SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO NATIONAL UNIVERSITY

key words : Andean vital energy, Alpaca stone idol, offering, opposite colors, Ritual pack

Idolatry in the contemporary Andes is about an unusual discovery of an *enqaychu* (sculpture of an alpaca carved in stone), in the farmland of Don Feliciano at the time of fallowing (preparing the ground for planting) in the community of Pampallacta, Calca, Cusco and the celebration of a ritual. The ritual celebrated was with the aim of reactivating the strength (*kallpa*) of the stone figurine and becoming *enqaychu* and promoting the fertilization of animals (alpaca). The celebration of the ritual took place for four days and four nights offering the *Apu* (Andean deity) the *despacho* (offering), coca *k'intu*, chicha and wine. In the ritual for its activation of the fertilizing power of *enqaychu*, it was associated with a fabric or blanket called *misa* that was made of two colors white and red. This duality of united colors symbolizes the *misa q'epe* (atado ritual). The suffix *enqa* was defined as a generating and vital principle that with the ritual is achieved to incarnate in the *enqaychu* to enliven its vital force (*kallpa*). That way, the *enqaychu* that the shepherd possesses is to invoke the fertility of the cattle.

研究ノート

ボリビア・ラパス県溪谷部のアイマラ語口承テキストと考察 — キリワヤのアシエンダ女領主による横暴のオーラルヒストリー

フリアン・タピア Julián TAPIA

アスンタ・タピア・デ・アルバレス Asunta TAPIA DE ÁLVAREZ

藤田護 Mamoru FUJITA

慶應義塾大学 UNIVERSIDAD DE KEIO

アンデス・オーラルヒストリー工房 TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA

要旨

本稿は、アイマラ語による口承の物語や歴史語りを原文対訳の形式で公開しつつ、それぞれの語りの特徴について考察を加えるという、藤田が展開してきた取り組みの一環を構成する。ここでとりあげるのは、弟フリアン・タピアと姉アスンタ・タピア・デ・アルバレスによって語られた、両姉弟の祖父がキリワヤ（ボリビアのラパス県ムリーリョ郡）のアシエンダ領主によって虐待されていたのに対し、祖母がラパスの街に住む自身の姉妹の結婚相手の軍人（大佐）を頼り、大佐からの働きかけでこの虐待を止めてもらうという、家族の中で伝承されてきたオーラルヒストリーである。冒頭Ⅰ章では、どのような協力関係の下でこの調査が行われたかについて述べる。Ⅱ章では、この語りのあらすじを示す。Ⅲ章では、この語りがアイマラの人々と支配階層のあいだのどのような社会関係を示しているか、姉と弟で語りの強調点がどのように異なっていて、またどの点は共通で踏まえられているか、そしてこの語りのアイマラ語の文体にどのような特徴が見られるかについて考察する。Ⅳ章では、アイマラ語の表記や、訳に用いるスペイン語のバリエント（アンデス・スペイン語）とその意義について述べた後で、原文対訳テキストを掲げる。Ⅴ章では、結論と今後の展望を述べる。

キーワード

アイマラ語、オーラルヒストリー、ボリビア、アシエンダ

目次

- Ⅰ 調査・録音の経緯と語り手について
- Ⅱ 語りのあらすじ
- Ⅲ 語りについての考察
- Ⅳ 原文対訳テキスト（アイマラ語、アンデス・スペイン語、日本語）
- Ⅴ まとめと今後の展望

I 調査・録音の経緯と語り手について

本稿では、タピア、サラピア、タピア、藤田 [2015] およびタピア、藤田 [2020] に続き、筆者がボリビアのラパス県ムリーリョ (Murillo) 郡メカパカ (Mecapaca) 市のユーパンパ (Yupampa) 村に住むアスンタ・タピア・デ・アルバレス (Asunta Tapia de Álvarez, 1937-2022)、および、彼女の弟であり、同郡パルカ (Palca) 市キリワヤ (Quillihuaya) 村に住むフリアン・タピア (Julián Tapia, 1947-) の二人のアイマラ語の語りについて、これを録音したものを聞き起こし、スペイン語と日本語の原文対訳の形で刊行するものである。同時に、この語りがもつ特徴についての考察を加える。本稿では、この一つのまとまったテキストについて、原文対訳を公開して研究資料の土台を整備しつつ、他の研究に資することを目標としている。将来的には、口承文芸やオーラルヒストリー、およびラジオドラマまで含めた複数のアイマラ語の語りのジャンル間の文体の相違について論じ、かつアイマラ語とスペイン語の接触について言語的な考察に至ることを目指しているが、そのような論を構築するための土台の一つとして位置づけられる。

本章では、導入として、語り手の二人や録音された語りについての詳細な情報を示すとともに、調査がどのような地理的・社会的文脈で行われ、どのような意義をもちうるかについて述べる。ユーパンパ村は、ボリビアの行政上の首都ラパス市内を貫いて流れ下るチョケヤブ川 (Río Choqueyapu、アイマラ語表記では Chuqiyapu) の、ラパス市から下流の方向に開けたリオ・アバホ (Río Abajo) 渓谷に位置している。キリワヤ村は、チョケヤブ川から筋一つ離れたパルカ渓谷を下っていった先に、雪山であるイリマニ (Illimani) 山の麓に位置する村である。それぞれの地域が果物の生産を主体とし、それ以外にもトウモロコシやジャガイモや野菜類が栽培されている。アスンタ・タピアもキリワヤ村の出身であるが、まだ小さい頃にラパス市内の日本人商人の家庭で住み込みの下働きとして幼少期を過ごし、キリワヤのアシエンダに戻って働いた後に (これらの語りのテキストは未公開)、ユーパンパのアシエンダで先住民の東ね役であるマヨルドーモ (mayordomo¹) の役にあった男性と結婚して、農地改革でそのアシエンダの土地が分配されたのを受け取って、同じユーパンパ村に住むようになった。

本稿でとりあげるのは、キリワヤのかつてのアシエンダの女性領主グメルシンダ・メンディサバル・パラシオス (Gumerinda Mendizábal Palacios) が、このアスンタとフリアン姉弟の祖父を虐待していたのに対して、姉弟の祖母 (と母親) が首都ラパス市の軍人の助けを借りて、この虐待を止めさせるという内容の語りである。時期としては 1920 年代から 1930 年代のことであろうと推察される。この語りは、スペインからの独立以降も植民地主義が根強く社会を規定してきたボリビアにおいて、アイマラ先住民に対する抑圧と、家族がその抑圧にどのように対抗・抵抗したかについての、一つの具体的な姿を明らかにしている。

また、この語りを検討することは、一般に「オーラルヒストリー」と名付けられるジャンルを、アイマラ語での語りの側から再検討することへとつながる。本稿で示すテキストでは、一つの家族が実際に生きた歴史が語られるが、これはこの姉弟が直接体験したものではなく、親から伝承された経験である。アイマラ語は動詞の活用の種類や、動詞 *saña* 「言う」の使用を通じて、本人が直接経験した過去と、他人から伝え聞いた過去とを文法的に区別する。この文法上の区分は、一般に言うところの「オーラルヒストリー」(歴史語り) と「口承文芸」(物語) という区分に、厳密には対応しない。以下 III 章において本稿でとりあげる語りの文体的特徴をより詳細に検討するが、本稿で示すアイマラ語の語りは、いわゆる「口承文学」に分類される物語の語りと、「オーラルヒストリー」に分類される歴史語りの、両方の性格を併せもった文体になっているようである。しかし同時に留意すべきは、語り手であるアスンタとフリアン姉弟は、そのようなジャンル区別を自らはしておらず、実際の経験に基づく語りも口承文学の語りも、スペイン語の「お話、短編小説」を意味する単語 *cuento* に由来する、*kuñtu* 「物語」であると (アイマラ語で) 位置づけている [藤田 2014]。本稿では、日本語での用語の混乱を避けるために、一つ一つの「*kuñtu*」に「物語」、

¹ 以下の原文対訳テキストにおいては、アイマラ語では *mayodromo* と発音されている。

「話」または「語り」として言及することにする²。

一般的に南アンデス高地では、高原部 (altiplano) でアイマラ語が話され、溪谷部 (valle) でケチュア語が話されるという大まかな傾向がある³。しかし、ラパス県では、高原部に隣接する溪谷部でもアイマラ語が話される。そしてこの溪谷部のアイマラ語は、高原部のアイマラ語と言葉づかいをやや異にするとと言われることが多い。これまでに公になってきたのは高原部のアイマラ語が圧倒的に多く、本稿をはじめとする一連のテキストを通じて、溪谷部のアイマラ語の実態が明らかになることは、言語の細やかな地域毎の差異を解明するのに役立つのではないかと考えられる。

今回の原文対訳テキストは、フリアン・タピアから 2012 年 3 月 24 日に、そしてアスンタ・タピア・デ・アルバレスから 2012 年 11 月 18 日に筆者が録音した音声記録に基づいている (それぞれ録音整理番号 JT20120324_c1 および AT20121118)。2004 年から筆者はユーバンパ村のアスンタ・タピアのもとを訪れていたが、2009 年から彼女の孫娘や娘の同席のもとで聞き取りをはじめた。2012 年 11 月には初めて、彼女とその娘と孫たち、そしてひ孫も連れて家族でキリワヤ村を訪れ、弟のフリアン・タピアと会見した。その際にフリアンから教えてもらった話の一つが、本稿で提示する最初の語りである。その後、同年の後半に筆者がアスンタと話していた際に、この時のことが話題になり、彼女に話を覚えているかどうか尋ねたところ、彼女が同じ物語を語ってくれた。これが本稿で提示する二つ目の語りである。興味深いことに、このアスンタにより語られた内容は、弟のフリアンによる語りより短いにもかかわらず、フリアンが語った中には存在しなかった内容が含まれている。この点についても、語りの特徴として III 章で検討する。

なお、この調査は、地域の伝承者として名声を確立している人を探し出してなされたものではない。筆者は、アスンタの娘ベアトリスや、その息子や娘たちと 2003 年に知り合っている。アスンタとも 2004 年には知り合っており、それから毎週末のように、ラパスやエルアルトの街中に住む家族を連れて、リオ・アバホ溪谷のアスンタの家へと下りるようになっていたが、彼女から様々な事柄を、特にアイマラ語で話してもらえるようになるまでには、それからさらに 5 年以上の年月が経っている。そして、それから 10 年以上にわたりアスンタより、毎年少しずつ土地の伝承や、その時点で家族で問題になっていた事柄や、昔の思い出について語ってもらってきた。彼女はこの家族のなかで知恵と経験のある存在であり⁴、魂の呼び戻しや、気候に関する (例えば雹を回避する) 唱えごとや、脂肪吸い魔 (*k'arisiri*) による被害からの回復や、神々へ供え物をする儀礼チャリヤ (*ch'alla*) など、基本的なアイマラの儀礼については、外から呪術師を呼ばずに彼女自身がこなしてしまう。しかし同時に、このアイマラの村においても、彼女の家は比較的貧しく、近くのメカパカ市にある亡き夫の実家からもやや軽んじられており、そのことについては常に皆で不平を言っている。村の中での他の人々との交流も活発ではない。筆者がアスンタと仲良くなったことについても、この家族から驚かれてきた。ある時期からアスンタは筆者のことを「息子」であると言い始め、位置づけとしては娘のベアトリスの「弟」であり、日本に出稼ぎに行っていることになっている。その意味で、ここでの様々な語りの聞き取りは、かなり偶然の積み重なった長期の人間関係の展開のなかで実現しているものである。

また、この家族にとって、ユーバンパとキリワヤの間を行き来することは、あまり楽なことではない。弟のフリアンは、公共事業に参加するためにリオ・アバホに出て来ていることが時折あったようで、その際に筆者もアスンタの家で顔を合わせたこともある。だが、アスンタがキリワヤ村のフリアンの家を訪ねたのは、筆者とともに家族全体で行った二回だけであり、それまでもかなり長いことキリワヤ村へは行っていないと述べていた。筆者がいる時期を利用して親戚付き合いが活発になり、筆者はその機を捉えてアイマラ語の語りを録音させてもらっている。この調査は、この家族のなかで面白がられ、協力してもらったなかで実現している。

² 日本語の語り理論においては、「かたる」と「はなす」のあいだに重要な差異があることが考察されてきており [坂部 2008[1990]]、この用語ではその差異が捨象されてしまうという限界もある。

³ また、湖や河川の流域を中心とした一部の地域でウル系言語が話されている。

⁴ これはアイマラ語では *chuymani* (< *chuyma-ni* [心・をもっている]) と呼ばれる。

本稿で示す語りは全てアイマラ語でなされており、これをアンデス・スペイン語（castellano andino）および日本語へ対訳した。録音の聞き起こしは、筆者も参加するラパス市の先住民知識人団体アンデス・オーラルヒストリー工房（Taller de Historia Oral Andina, THOA）のフィロメナ・ニナ・ワルカチョ（Filomena Nina Huaracacho）の協力の下で、録音を二人で聞き直しながら一言一句を確認し、また主要な箇所のアンデス・スペイン語への翻訳も確認した。以下、Ⅱ章では、フリアンとアスンタそれぞれの語りのあらすじを示し、Ⅲ章では、語りの特徴を検討し、Ⅳ章においては、アイマラ語の表記やアンデス・スペイン語への翻訳について述べたのちに、原文対訳テキストを掲げる。Ⅴ章において、議論のまとめと今後の展望を述べる。

Ⅱ 語りのあらすじ

Ⅱ-1 フリアン・タピアによる語り

母親が話してくれたのだが、グメルシンダ・メンディサバル・パラシオスという女領主がアイマラの人々を働かせ、週にアシエンダのために3日、自分たちのために2日働くことになっていた。俺のじいさんはアシエンダではない共同体の人間だったが、領主はじいさんがアシエンダの仕事をしないことが不満で、夜になると立ったまま横になれない牢に閉じ込め、昼になると馬の尻尾に括りつけて虐待した。そこで、俺のばあさんがラパス市に住む姉妹を訪ね、結婚相手の軍人（大佐）に事情を話し、助けを求めた。大佐は自分が行こうと言い、これこれの日に白い馬に乗って行くから、よく見て待っているようにと告げた。大佐は実際にその日のその時間に馬できらびやかな音を立てながら現れた。川まで下りてから、アシエンダの家まで上ってきて、俺のばあさんは迎えに下りていった。アシエンダ領主は、大佐が俺のじいさんの家族だと知って、アシエンダの下の家を迎え入れて食べ物や飲み物を大いに振る舞った。急に領主はじいさんを虐待することを止め、牢の鍵を開け、繋がれていた縄を解いた。大佐は一晩泊まり、上のムルムルニの家の方でも過ごし、領主にじいさんを虐待しないようにと言い置いて、また、共同体の人間がアシエンダの仕事をする必要はないと念を押して、ラパスに帰っていった。それから虐待はなくなった。

Ⅱ-2 アスンタ・タピア・デ・アルバレスによる語り

私のおじいさんはいつもアシエンダの領主に罰せられて、食事もなしで牢の中に立たされていた。おばあさんが、ラパスに住む姉妹のカルミーナを訪ね、その夫の大佐と息子と会い、領主が自分たちを罰し、自分たちの共同体の土地を取り上げようとしているのだと文句を言った。大佐は、白い馬に乗って、コリャーナからタカチャの村を通して自分が出向こうと言い、実際にやって来た。おばあさんたちは桃やリンゴなどの果物を持って迎えに行った。領主は大佐を自分の家へと案内し、おじいさんを牢から出してやった。大佐は、自分の家族だからおじいさんを罰するなと言い置き、それから罰せられることはなくなった。

Ⅲ 語りについての考察

本章では、まずここで提示する語りの種類（ジャンル）や性格について、次にこのテキストの語り自体がもつ特徴について、それからこのテキストのアイマラ語について考察する。

ここでのタピア姉弟による語りは、かつてキリワヤに存在したアシエンダにおいて、その女領主グメルシンダ・メンディサバル・パラシオスがタピア姉弟の祖父を虐待しており、姉弟の母親が娘の結婚相手の軍人に助力を頼んで、この祖父への虐待を止めさせるというものである。家族とこの軍人（大佐）の関係はかなり密であったらしく、これに続いてフリアン・タピアが語った別の話においても、同じ軍人が登場人物として現れる。

この語りは何よりもまず、アシエンダとアシエンダ領主による抑圧に対する、アイマラの人々の抵抗の物語である。アシエンダにおける労働や、アシエンダと先住民の独立共同体の関係などについても、具体

的な描写を通じてその実態を知ることができる。

しかし同時に、留意すべき複雑さが幾つかある。アイマラ語圏では、「ペドロ・ウルティマラ (Pedro Urtimala)」というトリックスターの主人公が、アシエンダ領主や教会神父などを手玉にとって鼻を明かす、という物語が広く知られており、筆者も、アスンタ・タピアの夫の親族のもとで使用人をしていたペドロ・サラビア・パロミーノ (Pedro Saravia Palomino) から、幾つかこのペドロ・ウルティマラの物語を録音している (未公刊)。ここでのアシエンダ女領主による横暴を阻止する話も、アイマラの家族が人脈を巧妙に駆使して力の強い支配者に抵抗するという点で、ペドロ・ウルティマラの物語を彷彿とさせる。しかし、ここでの話は、アイマラの家族がアシエンダ領主に対抗するために、近代国民国家機構の主軸を成す軍の大佐 (*kurunil/coronel*) に助力を依頼するという点で、先住民と支配層が敵対するという単純な図式になってはいない。本稿でとりあげる話に続いてフリアン・タピアが語った別の話においても、このタピア姉弟の家族の中のトリックスター的なおじ (*tjyu/tío*) が、この軍人と組んで鉱山開発をしようとする展開がみられ、そのために呪術師に依頼して山の霊を呼び出し、儀礼をとり行う。ここでも、アイマラの人々が資本主義の下で展開する経済活動に積極的に進出しようとしており、アイマラの人々が抑圧されるばかりの存在ではなかったことが伺える。さらに言うと、このキリワヤのアシエンダとタピア姉弟の家族の関係は敵対ばかりではなかったようで、姉のアスンタ・タピアはこの女領主の晩年の支え役として側についていた時期があり、筆者はこの時の彼女の経験についても長い語りを録音している (未公刊)。このような、具体的な家族の生活や活動を通して、アイマラ社会と支配階層のあいだに存在した複雑な社会関係が垣間見えるのも、口承の語りを聞いていく一つの醍醐味と言えるのではないだろうか。

このフリアン・タピアとアスンタ・タピア・デ・アルバレスによる二つの語りを比較検討すると、両者のあいだに重要な強調点の違いが存在することがみえてくる。弟のフリアンを訪問して話を聞いた後で、数カ月たってから姉のアスンタにも語ってもらって録音しているのだが、アスンタの語りはごく短いにもかかわらず、弟の話をただ反復しただけではない。幾つか例を挙げると、フリアンはおばあさんの姉妹の名前を出していないが、アスンタはこれがカルミーナ (*Karmina/Carmina*) であると述べている。また、フリアンは大佐が馬に乗ってくる描写を詳細に展開するが、アスンタはラパスからどのようなルートを通ってキリワヤにやって来たのかについて詳しく説明している。さらには、フリアンはアシエンダ領主による虐待の手段を詳細に説明しているが、アスンタはキリワヤにやって来る大佐を迎えに行く際にどの果物を持っていったかについて重点を置き、果物を中心とした地元の生産活動と生活を重視した語りになっている。これはおそらく、姉のアスンタもこの話を幼少期から伝え聞いているために、自分の語りの文脈に置き直して語っているのであろう。ただし、それぞれが話を元から知っているのではない場合でも、語り手の関心に応じて語りの強調点の置き方が変わり、それによって同じ話であっても語りにバリエーションが生まれてくるのではないかと考えられる。

ただし同時に、重要な共通点も存在する。大佐が白い馬 (*janq'u kawallu*) に乗ってきたという視覚的に印象深い点はフリアンとアスンタの両者が述べており、またキリワヤに入ってくる際の地形が斜面 (アイマラ語で *parki* と言い、スペイン語の *parque* に由来すると考えられる) になっており、一旦川へと下ってから上ってこなければならないという点も、二人の語りで踏まえられている。

さて、本稿で示すテキストのアイマラ語の語りの文体にも、幾つかの特徴が認められる。まず前提として踏まえる事柄として、アイマラ語においては、過去のことを語る際に、自分が直接体験したことであるのか、それとも人から聞いた話すなわち間接経験であるのかを、文法的に区別して語ることが要請される。動詞の時制 (*tiempos verbales* : 以下動詞 *saraña*[行く]の3人称の活用でそれぞれの例を示す) においては、単純形または現在過去形 (*tiempo simple* または *tiempo presente-pasado* : *sari*) と呼ばれる形式と、近接過去 (*pretérito remoto cercano* : *sar-än(a)*) が直接経験で用いられ、遠隔過去 (*pretérito remoto lejano* : *saratayn(a)* または *sarat-än(a)*) が間接経験で用いられる (カッコは場合によってその母音が脱落することを示す)。これは言語学用語で言えば、証拠性 (*evidencialidad*) の表示が義務であるということになる。

しかし、動詞の時制の区別がそのまま語りの文体の区別になるわけではない。これらの動詞の形式とそ

の他の要素が、複数組み合わせることで文体が構成される。この家族の語りについてみると、タピア、藤田 [2020] およびタピア、サラビア、タピア、藤田 [2015] に見られるように、蛇や蛇と結婚する娘が主人公となるようないわゆる「物語」部分においては、上記の動詞の遠隔過去の形式に加えて、動詞を単純形で活用させたうえで、「言う」を意味する動詞 *saña* の 3 人称での活用形を続ける、すなわち「～だと言う、～だそうだ」という表現形式が組み合わせられて語られる。たまに遠隔過去の形式に *saña* の 3 人称での活用形が続くこともある。これに加え、さらに動詞の推量の形式 (inferencial : *sarchi*) が組み合わせられる。これは以下のような箇所から確認できる (時制を分かり易くするため、動詞の活用語尾の部分に太字にして示す) ——

Ukat jichhax kuna uray mistsuñapāx**chi** ukan, ukax mistsunxarakiw **siy**, mistsunxarakitay**nay**.

(Después ahora [a] qué hora pues debería salir ahí, ese ya ha salido, dice pues, ya había salido pues.)

(そしてさて、何時かに[若い男は]そこを出たはずだ、そいつはもう出ていったと言うんだ、もう出ていったのだとさ。)[タピア、サラビア、タピア、藤田 2015:122-123]

これは蛇が夫によく似た姿となって女性を訪ね、一夜を過ごした後で出ていく場面である。このような文法形式の組み合わせについて、筆者は、物語の骨格を伝承された過去の話として語ったうえで、細部を推量で埋めながら語っていくという形式なのだと理解している。ただし、伝聞過去の二つの形式と推量の形式は、語りの骨格と細部というふうに明確に区別されて使われているとは言えないことも多く、上の例のように一つの箇所に三つの形式が同時に用いられることもある。

本稿で以下に提示するテキストにおいても、姉弟が直接体験した話ではなく、母親から聞いて育った話であるため、遠隔過去と動詞 *saña* を組み合わせた伝聞の文体が主体となっており、そこに推定を示す形式 (inferencial、接尾辞-*ch(i)*) が組み合わせる。その意味では「オーラルヒストリー」ではあっても、動物たちが生きて動いていた「時代」の物語としての「口承文学」と同じ文体が用いられている。これは、テキストの全編を通じて見いだせる特徴であり、以下のような例が挙げられよう——

[...] ukat chhāx purine**ch** ukat akaruw ist... ukjam awis**ch** ukat ukūru jutañapaki ukūrus uñ**ch'**ukitā**n siy**,

([...] después ahora llegaría, después aquí este... así avisaría, después ese día ha tenido que venir nomás, hasta ese día había mirado [esperado], dice,)

(そしてさて着いたんだろう、それからここにその…こう連絡したんだろう、そしてその日にもう来るはずだった、)

これに対し、自分が直接経験した内容についての語りにおいて、どのような文体的な特徴が見られるかは、いまだに十分に明らかになっていない。これまでアイマラ語のオーラルヒストリーで原文対訳形式で公刊されているものとしては、Briggs and Dedenbach-Salazar eds. [1995] および Spedding y Colque [2003] がある⁵。Briggs and Dedenbach-Salazar eds. [1995] は、ペルーのプーノ県のチュクイト (Chucuito) において人類学者ハリー・チョピック (Harry Tschopik) がかつて集めた資料の中にある、アイマラ語のモノリンガルであったマヌエラ・アリ (Manuela Ari, 1940 年代末に年齢は 60 代であったとされる) の自伝を、再編集して公刊している。そこでは、習慣的行為 (habitual) を示す動詞接尾辞-*iri* が、背景となる行為についても出来事についても、広範囲に用いられていることが指摘されている [Briggs and Dedenbach-Salazar eds. 1995, p.13]。Spedding y Colque [2003] は、ユンガスで生まれ育った年配の女性フェリパ・カイエ (Felipa

⁵ これらのアイマラ語でのオーラルヒストリーの取り組みは、いずれもペルーのクスコでケチュア語のオーラルヒストリーに取り組んだりカルド・バルデラマ (Ricardo Valderrama) とカルメン・エスカランテ (Carmen Escalante) の仕事にインスピレーションを受けていることは指摘しておきたい。特に Spedding y Colque [2003] はその題名も、Valderrama y Escalante [1992] を意識していることが見てとれる。

Calle) のアイマラ語による語りを提示している。同書には文法的特徴についての指摘はないが、提示された語り全体を見ると、単純形による語りが支配的で、習慣的行為を示す動詞接尾辞-*iri* や近接過去が、語りの背景となる継続や反復を含む内容（スペイン語であれば動詞の線過去が用いられそうな事柄）に用いられているようだ。

現段階で筆者による録音から見える暫定的な特徴としては、習慣的行為を示す動詞接尾辞-*iri* が多用され、また、数は少ないが、要所で近接過去が用いられるという形式をとることが確認できている。これは Briggs and Dedenbach-Salazar eds. [1995] が指摘する特徴とほぼ重なる。まずは近接過去が用いられる箇所であるが、これは話の語り始めて用いられている（該当する接尾辞を太字で示す）——

Uka paqallq maranit ukan trawajwayta ukat..., padrinuxax wali qhur^un^w... janiy, marinaxa wali qhur^un^w,
parinuxa suma jaqⁱn^w, wali suma jaqⁱn^w,

(Eso siete años tenía y ahí he trabajado, después... mi padrino bien malo era... no, madrina bien mala era, padrino buena gente era, muy buena gente era,)

(その私は7歳で、そこで仕事をしていたんだ、そして…私のパドリーノ[カトリックの親族関係上の代父]はひどく性悪だったんだ…ちがう、私のマドリーナ[代母]がひどく性悪だったんだ、パドリーノは良い人だったんだ、とっても良い人だったんだ、)

これは、小さい頃にラパス市内の商人の家に預けられ、そこでいわゆる「奉公」のような形で手伝いをしていた際に、家長が日本人で、妻がボリビア人であったことを説明している、語りの冒頭部分である。ここでは、語りの冒頭で舞台を設定するにあたって、近接過去がその役割を果たしていると言えるだろう⁶。また、併せて注目されるのは、それ以降の語りにおいては単純時制が習慣的行為と組み合わせて用いられており、両者の役割分担がそれほど明らかではないということである（該当する接尾辞を太字で示す、-*iri* 以外の強調箇所は全て単純時制の活用形である）——

Uka yirasiskixa, ukanakaru. Yast tat iriruxay walipinⁱri^w, irirux jiwarayasiskiy, chiiw^tas akjam pasawäpxit
nanakaru, akjam sapxarakirⁱt, jani chukapkituti, k'uchitunamak sarapxirⁱt,

(Eso se están guerreando ahí. Ya tata heridos hartos siempre, heridos se están matando, chiiw diciendo así nos pasa [la bala] a nosotros, así sabemos decir, no nos ha chocado, como por el rinconcito nomás sabemos ir,)

(その戦争をしているんだ、その辺りで。もうあのね、負傷した者たちが本当にたくさんなんだよ、負傷した者たちが死んでいっているんだ、ヒューンと音を立ててこう私たちの横を[弾丸が]通り過ぎていくんだ、こう言っていたんだ、私たちには当たらなかった、物陰や角を伝って進んで行くからね。)

これはグアルベルト・ビヤロエル（Gualberto Villarroel）大統領（在任 1943-1946 年）が最終的にラパス市のムリーヨ中央広場で首を吊るされることになる政変において、当時アスンタ・タピアが奉公に出ていた日本人の家で、妻とともに兵士たちへの物資の支援を行っていた記憶を語る一節である。

さて、本稿で示すフリアン・タピアの語りにおいては、冒頭で遠隔過去や動詞 *saña* を用いた形式に、習慣的行為を示す接尾辞が組み合わせて使われる箇所が、繰り返し現れてくる（該当する接尾辞を太字で示す）——

⁶ タピア、サラビア、タピア、藤田 [2015] では、話の後半で家族が実際に経験した（現実）話が出てくる。その箇所では、ここで提示するのと同様に近接過去が用いられている [タピア、サラビア、タピア、藤田 2015:227-228]。しかし、話題はすぐに、そこで話題になっている娘のおばから聞いたという伝聞にもとづく話へと移行するため、十分に近接過去の形式の役割を確認できるとは言えない。

[...] patruna Gumir... Gumercinda Mendizábal Palacios satātānaw, patrón, patrona, aynachanx. Ukata isti... jaqinakaru trawajayirīn siy, patrunatakixa payūruw lurañayir siwa,

([...] la patrona, Gumercinda Mendizábal Palacios se había llamado, patrón, patrona, en abajo. Después esto... a la gente sabía hacer trabajar dice pues, para la patrona, dos días se tenía que hacer, dice,)

([アシエンダの]女領主がグメルシンダ・メンディサバル・パラシオスという名前だったそうだ、領主、女領主が、その下の方のな。それからその…アイマラの人々を働かせていたと言うんだよ、女領主のためには二日しなければ[働かなければ]ならないようにさせていたと言うんだ。)

まだ確言するには尚早であるが、もしかすると本稿のテキストは、いわゆる伝承された物語と、自分が直接体験した経験談とのあいだの、中間的な文体を構成していると言えるのかもしれない。この点については、本稿で示すアスンタ・タピアの語りにおいても、冒頭は近接過去から始められ、習慣的行為を示す接尾辞-iri も用いられつつ、これが伝聞を示す動詞 *saña* と組み合わせられている。これも、伝承された物語と直接体験した過去についての語りの、中間的な文体となっていると言えるのではないか。

これは、藤井貞和が、古典日本文学について、上代の『古事記』などの叙事文学が過去の助動辞の「き」を基調にし、平安時代以降の物語文学の文体が助動辞「けり」を基調にしていることから、前者をフルコト、後者をモノガタリと文体上の特徴から大きく分類したことを思い起こさせる〔藤井 1987、特に第五章を参照〕⁷。さらには、助動辞「けり」は「き」に「あり」が接続して音韻変化を生じたものであるから、「過去から現在に流れている時間」を示すとした上で、物語文学に、(1) 大枠として過去のことを語ることが助動辞「き」を用いて冒頭などに示され、(2) 物語の中を刻々と流れる現在に過去の時間が流れ入ることを助動辞「けり」で示し、(3) 物語全体が過去であることを語り手の立場から伝承として語っていることを示すために助動辞「けり」が用いられる、という文体的特徴があることを藤井は提示する〔藤井 2016:49-51〕⁸。ここでは、複数の時間と語りの層の組み合わせとして文体が成立していることが示唆されており、ここでのアイマラ語の考察もその方向を目指そうとしている。

上のアイマラ語の口頭伝承の文体に戻り、現時点での文体についての考察結果をまとめるならば、伝承された物語を語る際と、自分が直接経験した過去を語る際に、大きく分けて二つの文体の極が存在し、そのいずれも複数の文法形式が組み合わせられてその文体を形成している。そしてさらに、それらの二つの文体の中間形態と言えるような語りの形式が存在することになる。この観察が的を射ているかどうかは引き続き調査と考察が必要であり、また、では夢の話をする場合にはどうなるかなど重要な未検討の領域も存在するが、いずれにしても、アイマラ語による口承の語りにおいては、研究者が導入したジャンル区分としての「オーラルヒストリー」と「口承文学」が、語りの文体としても、また（I 章に述べたように）語り手自身の意識としても、明確に区別されているわけではない。実際の語りの文体と言語的特徴や、語り手自身の見方と意識（パースペクティブ）から出発して考えようとする取り組みが必要であろう（ケチュア語におけるこのような取り組みについては Adelaar [1997] を参照）。

IV 原文対訳テキスト

以下、音声の聞き起こし・文字化と翻訳の過程で、特に留意した点を挙げる。音声上で、実際に発音されているかされていないか判断が難しい音があり、それに対応する文字は丸カッコ () に囲んで示す。文脈が分かり易くなるように筆者が語や表現を補っている際は、大カッコ [] に囲んで示している。XXX は

⁷ 藤井は、平安時代以降の漢文訓読（[訓点語]）において（物語文学の和文の世界と対立して）「き」が多用されるのを、古い叙事文学の伝統を引継いだのではないかと考えている〔藤井 1987:233〕。

⁸ 藤井は、時枝誠記の言語学による意味を担う「詞」と機能を担う「辞」の区別に基づいて、一般的に文法で助動詞と助詞と呼ばれるものを、それぞれ助動辞と助辞と呼ぶべきであることを提唱しており、ここでもその用語法を踏襲している。

不明箇所を示す。なお、IV-1「フリアン・タピアによる語り」のテキスト内における番号と小見出しは、筆者自身がテキストの内容のまとまりに対して付したものである。

アイマラ語の聞き起こしにおいては、聞く者によって判断が分かれる点が存在する。ある情報について話者の確証を示す文接尾辞 (*sufijo oracional*) は *-wa* であり、頻繁に最後の母音が脱落して *-w* となる。しかし、この *-w* の後ろに、「そして」を意味する *ukat* や「そのように」を意味する *ukjam(a)* など、*u* から始まる単語がくる場合には、直前に *-w(a)* があるかないかの判断が相当に困難なときがある。特に、ここで筆者が録音している話し手たちの場合は、この *-w(a)* を入れないことが他の地域のアイマラ語話者よりも多いようであり、むしろ *-y(a)* という文接尾辞が多用される傾向がある⁹。それを踏まえ、一緒に音声を聞いたフィロメナ・ニナの判断に反して、筆者が *-w(a)* を入れなかった箇所が幾つかある。いずれにしても、その箇所を含め、*-w(a)* の有無についての判断は多分に恣意的である。

口頭の語りにおいて、文の切れ目を判断することはそれほど簡単なことではない。本テキストにおいても、プント（ピリオド）の使い方は多分に恣意的である。特に同じ内容を繰り返している場合には、その間で文を区切らず、コマ（コンマ）で繋ぐことにした。コマは、基本的に話者が一呼吸おいている箇所に入れているが、それ以外にも文の構造を分かり易くするために入れている箇所がある。

スペイン語への訳については、アイマラ語からの直訳に近い訳を示す。これに加え、訳の確認の途中でフィロメナ・ニナから提示された訳も随所に活用しており、これは厳密なアイマラ語の直訳ではない場合もある。これらはともに、アンデスの先住民言語との接触のなかで形成されたアンデス・スペイン語 (*castellano andino*) の特徴を有しており、このタイプのスペイン語で訳すべきだということがアンデス地域においては現在では主流の見解になっている [Espejo, Arnold y Yapita 1994; Spedding y Colque 2003]。また、アイマラ語を学ぶ者にとっては、このようなスペイン語による訳の方が有用であると考えられている。本稿でも、この考え方を踏襲している。また、日本語への訳においても、語を形成する全ての要素を可能な限り訳出しようとしている。

上述したように、アイマラ語において、直接経験したのではない伝聞した過去の内容は、遠隔過去の動詞の活用（屈折）の形が用いられる場合もあれば、伝え聞いた内容の後ろに「言う」を意味する動詞 *saña* を入れることにより、日本語の「～というんだ」に相当するような表現となる場合もある。本稿では、前者を「～そうだ」、後者を「～と言うんだ」と訳すことにした。

習慣的行為（いつも～している）を表現する際に、ボリビア・アンデスのスペイン語では、助動詞として *soler* ではなく *saber* が用いられる¹⁰。以下のテキストでは、スペイン語訳の随所にこの助動詞 *saber* が出現するが、これはそれ以外の地域でこの助動詞がもつ「～できる、～するノウハウをもつ」という意味ではなく、「いつも～している」という意味である。

アイマラ語の単純時制または現在過去時制と呼ばれる動詞の活用の形は、現在のことも近い過去のことも示すことができる。これは、スペイン語では現在形と現在完了形でそれぞれ訳されることが多く、ここでもそれに従っている。日本語でも現在と過去を使い分けて訳しているが、スペイン語の場合も日本語の場合も、訳におけるその区分は多分に訳者の恣意に基づいている。

接尾辞の呼び名は Layme [2004] に従っている。また、以下のテキストにおいては注釈を様々につけているが、アイマラ語を初歩から解説することは本稿の目的ではない。ただし、学習途上にある者にとって参考になるであろうと思われる箇所には注をつけるように心がけた。筆者によるボリビアのラパス県溪谷部のアイマラ語の記録は一定の分量に上っており、後々にこのアイマラ語の辞書と文法を編纂する際の準備作業として注をつけている面もある。

⁹ THOA のペドロ・ベラスコ (Pedro Velasco) は、特にリオ・アバホ溪谷のアイマラ語の特徴として文接尾辞 *-y(a)* の *-w(a)* に対する優勢が指摘できると発言している (2023 年 3 月 23 日における同組織の定例会議にて)。

¹⁰ この特徴はスペイン王立アカデミーの *Diccionario Panhispánico de Dudas* によればアメリカ大陸のアンデス地域に特に顕著だとある (<https://www.rae.es/dpd/saber>)。

IV-1 フリアン・タピアによる語り

(1) 話の冒頭

Patrunanaka kunjams nayraxa sufriyiritānaxa

Los patrones, cómo antes había sabido hacer sufrir

アシエンダ領主たちが、どのように昔は苦しめていたか

istinakar... jaqinakaruxa¹¹, uk kuñtām.

a estos.... a la gente, eso te contaré.

その...アイマラの人々のことを、それをお前に話してやろう。

Nāru kuñtawāpxarakituwa, mamaxa kuñtawayitu,

A mí me han contado también, mi mamá me ha contado,

俺も話してもらったんだ、俺の母親が俺に話してくれたんだ、

ukata ukat yatiskta.

por eso de eso estoy sabiendo.

だからそれについて知っているんだ。

(2) アシエンダと共同体の労働

Akana istipi,

Aquí este pues...

ここでは、あれだよ...

patruna¹² aka Min... Gumerinda Mendizábal Palacios satātānaw,

la patrona, este Min... Gumerinda Mendizábal Palacios se había llamado,

[アシエンダの] 女領主がグメルシンダ・メンディサバル・パラシオスという名前だったそうだ、

patrón, patrona, aynachanx¹³.

patrón, patrona, en abajo.

領主、女領主が、その下の方のな。

Ukata isti... jaqinakaru trawajayirīn siy,

Después este... a la gente sabía hacer trabajar, dice pues,

それからその...アイマラの人々を働かせていたと言うんだよ、

¹¹ アイマラ語の *jaqi* は「人」という意味だが、この文脈ではアイマラの人々を指す。ケチュア語でも「人」を意味する *runa* が同様にケチュアの人々を指すのに用いられる。

¹² アイマラ語では単語が必ず母音で終わるという特徴があり、スペイン語の子音終わりの単語には必ず末尾に *a* が付け加えられる（例えば *La Paz* は *Lapasa* となる）。従って「領主」を意味する *patrón*（男性形）／*patrona*（女性形）は、アイマラ語に入るとともに *patruna* となり、*-a* で終わっているからといって女性であるわけではない。ここは、実際に領主が女性であったため、それをスペイン語と日本語の訳に反映させている。なお、本来は存在する語末の母音が様々な理由で脱落することもあり（*caída vocálica*）、その結果として単語が子音で終わる形で発音されることがある。

¹³ この *aynachanx* の前に何か音が入っているようだが、判然としない。*uka* 「その」であろうか？

フリアン・タピアはキリワヤ村の中央広場の脇に家をもっており、この録音もその家の台所で彼の妻が料理をしている横で行われている。キリワヤのアシエンダは、この中央広場から川の方へ下っていったところにあったとされる。この地理的な位置関係が、ここでの表現に反映している。

patrunatakixa payüruw lurañayir¹⁴ siwa,
para la patrona, dos días se tenía que hacer, dice,
女領主のためには二日しなければ「働かなければ」ならないようにさせていたと言うんだ。

istitakixa jiwasatakixa, jupatak jaqitakixa kimsüruraki, ukham.
para este... para nosotros, para él, para la gente tres días también, así.
その...我々のために、彼に、アイマラの人々には三日、そんなふうのだ。

Ukjam lurapxirītān taqi jaqi, ü.
Así había sabido hacer toda la gente, sí.
そういう風にしていたそうなんだ、アイマラの人々は皆、うん。

Ukjam lurayirītān patruna ukat, chhā akan akawjitan,
Así había sabido hacer hacer la patrona, y ahora aquí, aquicito,
そのように女領主がさせていたそうだと、そして今「で言うところの」、ここで、すぐそこで

Mulumulu¹⁵ sataw khāwjitan.
Mulumulu se llama, allacito.
「ムルムル」と呼ばれる、すぐそこで。

Uka awichaxapī ukā achachilaxa. Achachilaxaw uka.
Eso mi abuela es pues, eso es mi abuelo. Mi abuelo es eso.
それは俺のばあさんなんだよ、[いや] 俺のじいさんだ、俺のじいさんだそれは。

Ukaxa kumunātānapī¹⁶ ukax, uka uraqi, kumuna.
Eso había sido comunidad pues, eso, esa tierra, de comunidad.
それは共同体だったそうなんだよ、それは、その土地は共同体だ。

Ukat kumunanakax janiw asint lurirīkānt siwa.
Por eso los comuneros no hacían trabajo de la hacienda, dice.
だから共同体の者たちはアシエンダの仕事はしなかったと言うんだ。

Janiw asint lurirīkānt siw kumunanaka(x).
No sabían hacer cosas de la hacienda, dice, los comuneros.
アシエンダのことは普段やっていなかったというんだ、共同体の者たちは。

Indipidintīn siw istita, ü, patrunata.
Eran independientes, dice, de este..., sí, del patrón.

¹⁴ 音声は *lurañir* と聞こえるが、文脈から *lurañayir* が短く発音されているのだろうと判断して、そのように記す。これはスペイン語に直訳すると *ha sabido hacer que se tenga que hacer ...* (～し・なければならぬ・ようにさせていた・ものだった) となるが(最初の *hacer* が使役、次の *hacer* が[する]である)、やや煩雑になるため、よりシンプルな訳を採用している。

¹⁵ この *Mulumulu* というのがキリワヤのアシエンダ(大農園)の名称である。

¹⁶ ここで「共同体(*kumuna/comunidad*)」というのは、アシエンダに取り込まれてない、アシエンダ外部の独立した共同体ということである。

独立していたというんだ、あれから...、うん、領主からは。

Ukat ukjamaw uka istiskiri siw, luraskiri...

Después así eso sabe estar estiendo¹⁷ dice, sabe estar haciendo...

それからこう、いつもそれをあれしているというんだ...いつもあれしていて...

jupa janiw luririkit si.

él no sabe estar haciendo dice.

彼は「アシエンダの労働を」いつもしていなかったというんだ。

(3) アシエンダ女領主による祖父への虐待

Ukat jichhax, ukampi jan kunfurmixänt siy patrunax.

Después ahora, con eso ya no era conforme, dice, la patrona.

それからさて、そのことにもう不満だったというんだ、女領主がな。

Ukat istxän, wali liy¹⁸ katxatasxän¹⁹ siy,

Después ya han estido... mucho se hacían enemigos ya, dice,

それからもうあれしたんだ...たいへんお互いに対立をしたというんだ、

wali awusañ munxän si, awusxän siya.

mucho quería abusar ya dice, abusaba ya dice pues.

「俺のじいさんのことを」ひどく痛めつけようとしたというんだ、もう痛めつけていたというんだよ。

Ukat llawintayanin²⁰ siw isti apaqayän siw,

Después venía para hacerlo encerrar, dice, este... lo hacía llevar abajo, dice,

そして閉じ込めさせにきたというんだ、その.....下へと連れていったというんだよ。

aynach²¹ uyuru²² kalawusu utj,

abajo en el cercado hay un calabozo,

下の外から囲われた場所に牢があつたんだ。

¹⁷ アイマラ語では、何か単語がすぐに浮かばないときに「あれする」という言い方で、*iñchhiña* という動詞が存在しているが、これはスペイン語では *este* を元にした *ester* という動詞になって広く使われている。また、このスペイン語の *ester* がアイマラ語化した *istiña* も頻繁に使われ、この語り手もここやその他の箇所で見えている。

¹⁸ この *liy* はスペイン語の *ley* 「法律」ではなく *lio* 「紛争」がアイマラ語化したものである。

¹⁹ *katxatasña* で「互いにつかみ合う」という意味になる。<*katuña* 「つかむ、受け取る」+*-xata-si* 「上方への動き (superposición) ・再帰 (reflexivo)」。

²⁰ <*llawiña* 「戸の鍵を閉める」 [Layme 2004:113] +*-nta-ya-ni-ñ* 「内側への動き (introductivo) ・使役 (causativo) ・移動 (traslocativo) ・近接過去 (remoto cercano)」。

²¹ 上述のように、かつてのキリワヤのアシエンダは、語り手のフリアンのある場所から斜面を下った場所に位置し、そのためここでも「下」という方角とともに語られている。

²² *uyu* 「庭 (jardín) 、中庭 (patio) 」／*cercado* 「囲われた場所 (cercado) 」／*lugar donde se recoge de noche el ganado* 「家畜囲い (lugar donde se recoge de noche el ganado)」 [De Lucca 1987:167; Layme 2004:194]。この語り手フリアン・タピアは、以下でこの単語を「アシエンダの家 (母屋) (casa de hacienda)」だと説明しており、確かにこれも外から囲われた中にあり、文脈にも合っているようで、以下ではそのように解釈している。

phuqhatakiw jaqitaki, akjam phuqhatitukiwa.

es completo nomás (bien pequeño) para la gente, así completito nomás es.

これは人にとってもう狭いんだ、こうひたすらきついんだよ。

Janiw ukjam winkt'añjamäkis kunas akjam.

Así no se puede echar ni nada así.

こう横になることも何もできないんだ。

Ukaruw kalawusu, kalawusu, patrun kalawusup,

Ahí calabozo, calabozo, su calabozo de la patrona,

そこが牢、牢だ、領主の牢で、

ukaruw arumax llawintayir siy.

ahí de noche sabe encerrar, dice pues.

そこに夜になるといつも閉じ込めていたというんだよ。

Ukat uruxa kawalluruw wich'inkaruw²³ chinkatir²⁴ siya.

Después de día a la cola del caballo sabía amarrar, dice pues.

それから日中は馬の尻尾へといつも縛りつけていたというんだよ。

Ukat ukjam irpnaqir²⁵ siy, ukat aynachat mitsunwäpxi ukä(¿?)²⁶

Después así sabe manejarle, dice, después de abajo viene saliendo (¿así?)

それからこういつも連れまわしていたというんだ、それからこの下の方から出てきて、

asint ist, uraqinaka khaysan utji, khä alayan,²⁷

este... las tierras de la hacienda en aquel lado hay, ahí en arriba,

アシエンダのその...土地というのはあっちの方にあるんだ、あの上の方に、

uksanakanxa taqi chiqan utji ukat ukawkanak istixä,

por esos lados, por todo lado hay, después por esos lados este...

そっちの方や、あちこちにあって、そしてそっちの方にあの...

mayodromo²⁸, uka patrunana istipa, sirvientip sañän jaqip sañän,

mayordomo, ese su este de la patrona..., su sirviente decimos, su gente decimos

マヨルドーモ、その領主のあれだよ...、召使いと我々が言う、領主の配下の者と我々が言う

²³ *wich'inka* 「尻尾」 [De Lucca 1987: 173]

²⁴ *chinkataña* 「一つのを別のものに結びつける」 [De Lucca 1987: 38] <*chinuña* 「しばる」 + *-kata* 「近づける動き (cercativo)」。

²⁵ <*irpaña* 「連れていく (guiar)」 + *-naqa-iri* 「あちこちへ不規則な動きを示す (oscilativo) ・習慣的行為 (habitual)」

²⁶ 明瞭に聞き取れない。 *ukjam* 「そのように」 などと言おうとして、言い切らなかったか。

²⁷ この行から、馬について説明をしようとしていて、そのためにアシエンダ領主の配下のマヨルドーモやヒラカタが乗っているものだという話が挟まれ、そこから再び語り手のおじいさんが馬の尻尾につながれていたという話に戻る。

²⁸ これは打ち間違いではなく、話者が *mayodromo* と発音している。スペイン語の *mayordomo* の語形が残りつつ、アイマラ語の音の配列が影響したのではないだろうか。次の行の *mayorum* の方が、よりアイマラ語らしい語形になっている (アイマラ語には本来 *d* の音が存在しない)。マヨルドーモの役割については、この下で語りのなかで説明されている。

ukä empleadop ukä mayorum satänwa²⁹ jilaqat sas,
ese su empleado, eso mayordomo decía, jilaqata diciendo,
その領主に使われているやつ、それをマヨルドーモと言って、ヒラカタとも言って、

ukanakaw ukjam lat'xatat sarir siw, kawallurx.
esos así montado sabe ir, dice, al caballo.
そいつらがこう乗っていつも行くというんだ、馬にな。

Ukat ukaxa achachilaxa ukarux
Después ese mi abuelo ahí
それからその、俺のじいさんがそこで

kawallu wich'inkaru chinkatawayir³⁰ siy, uruxa, jayp'u puriyix
a la cola del caballo sabía amarrar dice, de día, de tarde ha hecho llegar (al abuelo),
馬の尻尾にいつも縛られているというんだ、日中に、そして夕方に戻らせて

ukat jayp' arumax kalawusururaki ikiyxaraki siya.
y de tarde y de noche al calabozo también ha hecho dormir ya también, dice pues.
夕方と夜には牢で寝かせたと言いうんだよ。

Ukjam ukat, ukjam awusän siy, ukat...³¹
Así después, así abusaba dice pues, y...
こうそれから、そのように虐待していたというんだよ、そして...

(4) 祖母が姉妹の結婚相手の軍人（大佐）に助けを求めにラパスに行く
jichhaxä, awichaxan kullakapapï yaqha utjatänax,
ahora, su hermana de mi abuela pues otro³² había habido,
さて、俺のばあさんの姉妹が、もう一人いたんだそうだ、

mä... mä siñura utjatänax, akat tawaqitaw sarxän siw,
una... una señora había habido, de aquí de joven ya se fue, dice,
一人...一人いい年の女がいたそうだ、ここから若い頃に出ていったというんだ、

chika sarxatapänx Lapasaru.
de pequeña ha debido ir a La Paz.

²⁹ これは動詞 *saña* 「言う」の過去分詞（participio）である *sata* に、近接過去の屈折接尾辞 *-n* がつき、文接尾辞の *-wa* がついたものである。ちなみに *saña* の遠隔過去の形も *satayn(a)* または *satän(a)* という形になり、特にこの後者の遠隔過去の形はよく似ているが、この場合には文接尾辞の *-wa* がつくると *satänawa* と動詞の活用語尾末尾の母音 *a* が落ちないため、両者が区別できる。また、ここは「～と呼ばれる」という意味の文脈であり、その場合には *saña* の過去分詞の *sata* が頻繁に用いられるため、文脈からも判断が可能である。

³⁰ <chimuña 「しぼる」 + *-kata-way(a)-iri* 「近づける動き（cercativo）・ついで行われる動作（pasativo）・習慣的行為（habitual）」（カッコ内に脱落した母音を示す）。*-waya* は比較的簡単に様々な動作につくことができるため、具体的に何を意味しているということが判断しにくい場合もある。

³¹ 次の話に行こうとして、この行で簡単にここまでの話をまとめてから、次の行で話を転換している。

³² これは祖母の姉妹なので *otra* とすべきかもしれないのだが、アイマラ語話者はこのような場合に男性を指していても女性を指していても *otro* とスペイン語でも言うことが多いので、ここでの訳は *otro* としておく。

小さかった頃にラパスに行ったはずだ。

K'itasxä... k'itasxatapānay ukat Lapasana qamasxatānax.

Ya escapa... ya se ha debido escapar pues, y en La Paz se había vivido ya.

もう [村を] 抜け...抜け出したのだろうよ、そしてもうラパスに住んでいたんだそうだ。

Ukat tawaqūxchi ukjam ast(¿?) siñurāxatānay,

Después ya sería joven así, hasta había sido ya señora,

それからそしてもう大きくなっていたんだろう、そしてもう大人になっていたんだそうだ、

siñurāxatānay

había sido ya señora,

もう大人になっていたんだそうだ。

ukat uka siñurapī mā kurunilampix kasaraxatānax,

y esa señora pues con un coronel ya se había casado,

そしてその女はな、ある大佐ともう結婚したのだそうだ、

kurunilampi kasaraxatāna uka istix... awichaxan kullakapa.

con el coronel ya se había casado ese este... su hermana de mi abuela³³.

大佐ともう結婚したのだそうだ、そのあれだ...俺のばあさんの姉妹が。

Ukata... jichha uka awichaxax ukā kullakapan...

Después... ahora esa mi abuela de esa su hermana...

それから...その俺のばあさんが、その姉または妹のところに...

kullakapar kijasiriw³⁴ saratānax, akat saratānax Lapasa³⁵.

a su hermana a quejarse había ido, de aquí había ido a la Paz.

その姉妹のところに文句を言いに行ったのだそうだ³⁶、ここから行ったのだそうだ、ラパスへ。

Ukat kijasitānax, isti...

Después se había quejado, este...

そして文句を言ったのだそうだ、その...

kullakapan ukar³⁷ puritān ukat kijasitānaw

³³ このようにスペイン語でも、所有形容詞と *de* を用いた具体的な誰のという要素を組み合わせることは、アンデスの先住民言語の話者のあいだでは広く行われている。

³⁴ 音声では最後の *w* が *p* の音に聞こえるか。

³⁵ 向きを示す名詞接尾辞 *-ru* がついて *Lapasaru* とならずに、接尾辞なしで「ラパスに行く」という意味で用いられている。

³⁶ アイマラ語の *kijasiña* はスペイン語の *quejarse* に由来しており、これをどのように訳すかが難しい。「文句を言う」だとややインフォーマルに聞こえるが、よりフォーマルな場面で訴えをする際にもこの単語が用いられるため、「訴える」「陳情する」などの訳語も考えられるかもしれない。

³⁷ 指示語の *uka* 「それ、その」(や稀に *aka* 「これ、この」) が、所有を示す接尾辞 *-n(a)* を伴った名詞に続くと、「～のところ、～の場所」という意味になる [Gallego 2008:85]。

donde su hermana había llegado y se había quejado,
彼女の姉妹の家に着いたのだそうだ、そして文句を言ったのだそうだ、

“ukjamaw patrunaxa awusapxit³⁸, sintipiniw awusxapxit”
“así la patrona nos abusa, harto siempre nos abusa”
「こうやって女領主がわたしらを苛めるんだ、もう本当にひどく苛めるんだ」

sasina kijasitānax ukat... ukat kurunilaxa,
diciendo se había quejado y... después el coronel,
と文句を言ったんだそうだ、そして、それからその大佐は、

kurunilar kun³⁹ awispachax ukat,
hasta al coronel ha debido avisar, y,
[祖母の姉妹が] 大佐にも伝えたのだろうよ、そして

ukat kurunila sa... sanitānax⁴⁰, istiwa...
después el coronel le había dicho, es este...
それから大佐が彼女に言ってきたのだそうだ、その...

“naya jutāw, ukūruw akūruw⁴¹ jutāx⁴²,
“yo voy a venir, este otro día voy a venir,
「私が行こう、これこれの日に私が行こう、

ukja suyitāt” sasa sanitānax,
ese rato me vas a esperar” diciendo había dicho,
その時に私を待っているように」と言って寄こしたんだと、

“mä janq’u kawallxat⁴³ jutā” sasina satānaw.
“subido de un caballo blanco voy a venir” diciendo había dicho.
「白い馬に乗って行こう」と言ったんだと。

Ukat “qhanapiniw khay⁴⁴ mantaniñ,

³⁸ *awusxapxit* < *awusaña* 「いじめる、虐待する (< スペイン語 *abusar*)」 + *-xa-px(a)-it(u)* 「完了・複数・単純形 3 人称主語 1 人称目的語」。この場合は主語が単数 (女領主) で、目的語が複数 (私たち) なので、複数を示す接尾辞 *-pxa* がこのように主語が単数で目的語が複数である場合に用いることができることが見てとれる。

³⁹ *kuna* は、疑問詞の *qué* の他に、ここでのように「～も (*también, más*)」という意味で用いることができる [Gallego 2008:84]。なお、ここでは語末の母音が落ちている。

⁴⁰ < *saña* 「言う」 + *-ni-tāna-x(a)* 「移動 (*translocativo*) ・遠隔過去 (*remoto lejano*) ・主題化 (*topicalizador*)」。*-ni* は話者の方へ向かう行為を示すため、この語り手の祖母は軍人と直接は話しておらず、自分の姉か妹を通じて伝えてもらい、軍人からの答えもその姉か妹を通じて伝えられたということが分かる。2 行後も同様である。

⁴¹ これは具体的な日付を示すことなしに日にちを言う表現である。

⁴² ここでは「来る」を意味する動詞 *jutaña* が用いられている。これは将校から見ると「行く」なのだが、相手の視点に立って「来る」という動詞を用いるのは、スペイン語の場合と同様である。スペイン語からの影響なのか、アイマラ語にも元々このような特徴が備わっていたのかは、よく分からない。

⁴³ < *kawall(u)* 「馬」 + *-xat(a)* 「～の上に (*superposición*)」。

⁴⁴ ここでのように指示語は、場所を示す接尾辞 *-ja* などがつかなくても、元の形のままで場所を示すことができる。

Después “claro siempre ahí voy a entrar,
それから、「はっきりと見えるようにそこから入って行こう、

uñch’ukinitätaw, uküruw jutä” sasin, satānaw.
me vas a venir a mirar (esperar), ese día voy a venir” diciendo había dicho.
私のことを迎えにくるんだぞ、その日に私は行こう」と言ったのだそうだ。

Ukat... ukat tawaqut awichaxar⁴⁵ ukjam...
Después... después de la joven a mi abuela así...
それから...それからその娘から俺のばあちゃんに、こうやって...

ukjam parlaniwäs(ax) jutxatānay akjar.
así hablando ya había venido aquí.
このように話を寄越して、[大佐が] もう来たのだそうだ、ここにな。

(5) 大佐がキリワヤにやって来る
Ukat llawintatäskiwi siy istix... achachilax achachilaxa.
Después estaba encerrado dice pues este... mi abuelo, mi abuelo.
そして閉じ込められていたと言うんだ、その...俺のじいさんが、俺のじいさんが。

ukat chhāx purinch ukat akaruw ist...
después ahora llegaría, después aquí este...
そしてさて着いたんだろう、それからここにその...

ukjam awisch ukat uküru jutañapaki⁴⁶
así avisaría, después ese día tiene que venir nomás,
こう連絡したんだろう、そしてその日にもう来るはずだった、

ukürus uñch’ukitān siy,
hasta ese día había mirado (esperado), dice,
その日も待っていたんだと言うんだ、

akan alistpacha uka Mulumulunin utapa ukankān.⁴⁷
aquí ha debido alistar, esa en Mulumuluni su casa, ahí estaba.
ここで準備をしたはずだ、そのムルムルニの彼女の[領主の]家に、そこにいたんだ。

Ukatā alistpachaw “purinini kurunilaw” sasin
Después ha debido alistar, “va a llegar el coronel” diciendo,

⁴⁵ 音声では語末の r が w の音に聞こえるか。

⁴⁶ < jutaña 「来る」 + -pa-ki 「所有 (3 人称) + 限定」 。動詞の原形に所有の接尾辞がつくと「～しなければならない」という義務の意味になる。

⁴⁷ ムルムルニ (Mulumuluni) とは、キリワヤのアシエンダの母屋がある場所の呼び名である。この行以降の主語が誰かが問題である。後ろを読むと、女領主は後になって気づいた (知った) と語られているため、ここでの行為主体は語り手の祖母と母ということのようである。

そして準備をしたはずだ、「大佐が到着することになっている」と言いながら、

ukat “nayaw arxatām” sasaw satānax.⁴⁸

después “yo te voy a defender” diciendo había dicho.

そして「私がお前を弁護してやろう」と言ったのだそうだ。

Ukatā kurunilax ukūruj jutañapaki

Después el coronel ese día ha tenido que venir nomás,

そして大佐がその日にもう来るはずだった

ukjax jutatānay siw kurunilax.

ahí había venido pues, dice, el coronel.

その日に来たんだと言うんだ、大佐がな。

Jupa uñch’ukitān⁴⁹ uñch’ukitān ast grave uñch’ukitānax.

Él había criticado, había criticado, grave había criticado.

彼は批判したんだそうだ、批判したんだそうだ、ひどく批判したんだそうだ。

Ukat janq’u kawallut mantaranttān⁵⁰ siy khayxa,

Después de caballo blanco entraba, dice pues, ahí,

そして白い馬に乗って入ってきたのだそうだ、と言うんだ、あそこにな、

nayra janiw awtu utjkāntix thakixa,

antes no había autos en el camino,

昔は道を行くのに自動車はなかったんだ、

puru uywamp sarnaqañān siya.

puro con animales tenía que andar, dice pues.

家畜と行かなければならなかったと言うんだよ。

Janiw nayas sum uñjawaykt, uñjawayt mā juk’anak (mawk’anak)

⁴⁸ この行で引用されている内容を述べたのは大佐であり、これは大佐からきた伝言の内容が想起されているのであろう。

⁴⁹ *uñch’ukiña* は「じっと見る、観察する (mirar, observar)」という意味の動詞であり、「見る (ver)」を意味すると思われる動詞 *uñña* に、行為の持続を示す接尾辞 (fijativo) *-ch’uki* がついたものである (なお、「見る」を意味する動詞は分離を示す接尾辞 (partitivo) *-ja* がついて *uñjaña* という形になるため、*uñña* という形をそれだけで見ることは基本的にない。*uñch’ukiña* は文脈によっては「批判する」という意味にもなる。スペイン語の動詞 *mirar* もアンデス高地では同様に「批判する」という意味で用いられる。

なお、数行上では、同じ動詞が「遠方から来る来客を迎えに出る」という意味で用いられており、藤田はこの動詞がこのように使えることを、これを聞いて初めて知った。フィロメナ・ニナはこの箇所を *vas a estar pendiente* 「来るかどうか気にして (待って) いるのだぞ」とも訳せると述べていた。

⁵⁰ *<mantaña* 「入る」+*-ra-nt(a)-tān(a)* 「連続的行為・動作の開始・遠隔過去」)。連続的行為を示す接尾辞 (serial) *-ra* が使われるのは、同じ行為が連続して行われる場合と、その行為が複数の者によって行われる場合があるが、ここでは前者であろうか。溪谷に入ってくる時にはジグザグに何度も向きを転換しながら入ってくることになり、その様子を指しているのであろうか。接尾辞 *-nta* には、動作の開始を示す役割と、内側へ入り込む行為を示す役割があり、ここでは後者である。

なお、溪谷に外から人がやって来るときには、このように「入る (*mantaña*) 」という表現が用いられる。

Yo no he visto bien, he visto un poco,
俺はよく見たわけじゃない、ほんのちょっと見ているんだ、

piru ukjam antiguonaka istix, ukat,
pero así las cosas antiguas este..., después,
でもそういう風に昔のことはそうだったんだ、そして、

Ukã istipĩ kurunilax mantan siy,
Ese este es pues... el coronel ha entrado, dice,
そのあれだよ...大佐が入ってきたんだと言うよ、

kawallxat janq'u kawallxat,
sobre el caballo, sobre el caballo blanco,
馬に乗って、白い馬に乗って、

llix llix⁵¹, llix llix tasaw
haciendo el sonido “llix llix, llix llix”,
「リフ、リフ、リフ、リフ」という音を立てながら

ast yast mantaranttän siy khã parki⁵²,
y ya había entrado, dice pues, a aquella cuesta,
そしてもう「溪谷に」入ってきたそうだ、そう言うんだよ、あの斜面へと、

khã khaya Majuran sataw uka parki ukjam link'ulink'jamaw⁵³ juti,
aquel, aquel llamado Majurani, esa cuesta, así como link'ulink'u ha venido,
あの、あのマフラニと呼ばれるあの坂、こう「リンク、リンク」と言わせてやって来た、

ast jawirar purin, ukat jawirat makhatan.
hasta al río ha llegado, después del río ha subido.
川のところまで到達して、それから川から上ってきた。

Ukawjitakiw asint uyux⁵⁴, casa de hacienda,
Ahicito nomás es la casa de hacienda, casa de hacienda,
あのすぐそのところがアシエンダの家だ、アシエンダの家だ、

⁵¹ この *llix llix* は馬のひづめの音を示す擬音語であるようだ。

⁵² *parki* はスペイン語の *parque* に由来するが、これは「公園」のことではなく「斜面になっている場所」を意味する。キリワヤはイリマニ山の山裾にあり、ラパスから向かってきた場合に、ビラケ (*Vilaque*) 川に向かって下る斜面を下りてきて、川を渡ってから、キリワヤに向かって斜面をもう一度上ることになる。この地形を念頭に置くと、この辺りからの描写が分かり易くなる。

なお、このビラケ川は、そのやや下流でパルカ (*Palca*) 溪谷を下ってきたパルカ川と合流し、さらにその下流でラパス市内を貫いて (アスンタ・タピア・デ・アルバレスが住んでいたユーパンパ村のある) リオ・アバホ (*Río Abajo*) 溪谷を流れ下ってきたチョケヤプ (*Chuqueyapu*) 川と合流する。

⁵³ この *link' link'* も馬が立てる音を表現しているようだ。

⁵⁴ 川を渡って斜面を上り始めると、比較的すぐアシエンダの母屋へと到達する (キリワヤ村の中央広場はアシエンダよりもさらに斜面の上に位置している)。ここはそのことを言っている。

ukankiw patruna jakix,
ahí está la patrona ha vivido
あそこなんだ、領主が住んでいた、

ukat uk mantaranttän siw,
después ahí había entrado, dice
それからそこへと入ってきたそう、そう言うよ、

“ukjax purinisä” sas “mantaniw” sas saratānax,
“ahí ha venido pues” diciendo, “ha entrado” diciendo había ido,
「そこにやって来たぞ」と、「入ってきた」と言いながら、そこへと向かったそう、

istirux jawiraruw suyiri saratānax,
a este... al río había ido a esperar,
その...川へと迎えに行ったそう、

asint uyur mantki⁵⁵, uka punkuruw sara... saratānax acha... awichaxax,
a la casa de hacienda ha entrado, a esa puerta había ido mi abuela,
アシエンダの家へと向かって行った、その戸口へと行ったそう、俺のばあちゃんが、

uka mamaxamp⁵⁶ ukjam saraqapxitānax⁵⁷ suyirix ukat,
con esa mi mamá así habían bajado a esperar, después
その俺のおふくろと、こう下りて行ったんだと、待つためにな、そして

Ukat chhā purin makatan siy,
Después ahora, ha llegado, ha subido, dice pues,
そしてさて、到着した、上ってきたと言うんだよ、

ukat yatitānaw siy istix patrunaxa, yatitānaw siy,
después había sabido, dice pues, este... la patrona, había sabido, dice pues,
そして知ったんだと言うんだよ、その領主が、知ったんだと言うんだよ、

“phamillaniw” sarakisä, “kurunilaw siw phamillapax,
“tiene familia” ha dicho también pues, “coronel es, dice, su familia,
「家族がいるんだ」と言ったんだなあ、「大佐だと言うんだ、その家族が、

chhā uka purin” sarakisä.
ahora ese ha llegado” ha dicho también pues.

⁵⁵ これは *mantaña* のに接尾辞の *-k(a)* がつき、さらに単純形（現在-過去形）3 人称単数の屈折接尾辞 *-i* がついたものである。この接尾辞 *-ka* は当該の節を従属節化し、後ろの指示語 *uka* で受けられるようにするはたらきをする。隣接するケチュア語には、これに対応する接尾辞が存在しない。

⁵⁶ この箇所から、大佐を待っていたのは、この語り手の祖母と母の二人だと分かる。

⁵⁷ ここに *qa* が入っていると思われるが (*saraña* 「行く」に下方への行為を示す動詞派生接尾辞 *-qa* がつくことで *saraqaña* 「下る」になる)、あまり明瞭には聞き取れない。

今その者が到着した」とも言ったんだなあ。

Aka Manuk satän janchikay?⁵⁸ uka Manukax jichhax suyaski” sasin
Este llamado Manuka XXX, ese Manuka ahora está esperando” diciendo
このマヌカと呼ばれていた XXX、そのマヌカが今待っているところだ」と、

“punkun suyaski” sasin satän si, ukat,
“en la puerta está esperando” diciendo había dicho, dice, después
「戸口のところで待っているところだ」と言ったそう、そう言って、そして

ukat istix patrunaxa uk yatisin mistsunitänax siy punkuru.
después este... la patrona eso sabiendo había salido, dice pues a la puerta.
それからその...領主がそれを知って、出てきたんだそう、そう言うんだ、戸口へ、

Ukax suyirirakiy mistsunitänax siy, aaa ukat ast ukjam.
Ese también a esperar había salido, dice, después así.
その者も迎えに外に出てきたんだそう、そう言うんだ、そしてもうこのように。

(6) 大佐とアシエンダ領主との邂逅と働きかけ
Ukat kurunilax makatan yast ukat,
Después el coronel ha subido y después,
それからその大佐は上ってきて、そして、

yast ukat ukjaruw lat'aqix siy,
y después ahí se ha bajado del caballo, dice pues,
うんそしてそこで馬から下りたんだと言うんだよ、

ukat isti awichaxampix jikispacha
después este... con mi abuela se ha debido encontrar,
そしてその...俺のばあちゃんと顔を合わせたはずだ、

aruntasippachay uka mamaxamp.
se han debido saludar pues ese con mi mamá.
挨拶を交わしたはずだよ、その俺の母親と。

Ukat ast ukä patrunax aruntarakiw si wal qumanti si,
Y después esa patrona también ha saludado, dice, bien ha abrazado, dice,
そしてそれからその領主も挨拶したと言うんだ、しっかり抱擁したと言うんだ、

yast ukat ast patrunaxa kurunilaru utaparuw irpantasiwayx siya.
ya y después la patrona al coronel a su casa se ha llevado, dice pues.

⁵⁸ 早口でいまいち聞き取りづらい。フィロメナ・ニナは *sachjamakiway* 「言ったのだと思うよ (creo que dice)」ではないだろうかと述べている。確かにそれで意味は通じるのだが、どうも音声がそのように聞こえない。

でそれから、領主が大佐を自分の家へと案内したと言うんだよ。

Janiw akar makatanxitix siy Mulumulunirux,
Aquí ya no ha subido, dice pues, a Mulumuluni,
ここには上ってこなかったと言うんだよ、ムルムルニに、

akawjita Mulumulun sataw utapax.
aquicito es llamada Mulumulun(i) su casa.
すぐこの近くのはムルムルニと言うんだ、彼女の家が。

Ukar janiw makatanxit siy ukat isti... asint uyuruk
Ahí ya no ha subido, dice pues, y este... a la casa de hacienda nomás,
そこへはもう上らなかったと言うんだよ、でこの...アシエンダの家だけに、

uka patrunan utaparuki mantawayx siy kurunila, ukjam.
a esa su casa de la patrona nomás ha entrado, dice pues, el coronel, así.
領主のその家にだけ入ったと言うんだ、大佐が、こうね。

Ukat chhāx wal inwitit... inwitatāna kurunilaru uka patrunax,
Después ahora bien había invitado al coronel esa patrona,
そしてさて、食べ物を大盤振る舞いしたのだそうだ、大佐にその領主が、

ukjam ast manq'añanak churatān, umañanak ukjam wal inwit... inwitix siya.
así ya mucha comida le había dado, bebida así bien ha invitado, dice pues.
こうね、もう食べ物をいろいろと振る舞ったのだそうだ、飲み物もこうたいそう振る舞ったと言うんだよ。

(7) アシエンダ領主の態度が変わる

Ukat uka janirar kurunil purinkipanxa
Después ese todavía no llegando el coronel
そしてその、まだ大佐が着いてないうちに

ukja wali ast wal sumaptix siy istix patrunax,
ahí bien, ya bien buena se ha convertido, dice pues este..., la patrona,
そのときもう、もうすごく善良になったと言うんだよ、この...領主が、

llawsxiw⁵⁹ si istitx,
ya le ha abierto la llave, dice de este...,
鍵ももう開け放ったと言う、この...

kalawusut istirux achachilaxarux,
del calabozo a este... a mi abuelo,

⁵⁹ *llawi* はスペイン語の *llave* 「鍵」に由来する。内方向への動きを示す接尾辞-*nta* を伴った動詞 *llawintaña* は「鍵で中に閉じ込める」という意味になり、外方向への動きを示す接尾辞-*su* (*eductivo*) を伴った動詞 *llawsuña* は(-*su* は直前の母音を脱落させる)、「鍵を開けて外に出してやる (*abrir la llave para sacarlo afuera*) 」という意味になる。

牢からこの…俺のじいさんを、

janiw kalawusunk... kalawusunkxit siy.

ya no estaba en el calabozo, dice pues.

もう牢にはいなかったと言うんだよ。

Llawsxiy jikhanukxiw⁶⁰ siy.

Ya le ha abierto la llave, ya le ha dejado libre, dice pues.

もう鍵を開け放って、もうつながれていた縄から解いてやったと言うんだよ。

Ukjam ukat ast wali sumakipin ukjam.

Así después ya bien se ha abuenado siempre así.

こうそれからもう、すごくもう善良になったんだ、こうね。

Ukjam ukat ast, ukat kurunilaxa patrutarux sawayix siy,

Así después ya, después el coronel a la patrona ha dicho (de paso), dice pues,

こうそれからもう、それから大佐は領主に言ったと言うんだよ、

“phamillaxaw uka jani(w) ukjam awusañamäkit,

“mi familiar es ese, no debes abusar así,

「俺の身内なんだそいつは、こう虐待してはいかん、

janiw awusätat” sasaw sawayix siy istirux, patrutarux.

no abusarás” diciendo ha dicho, dice pues, a este... a la patrona.

虐待するんじゃないぞ」と言ったと言うんだよ、この…領主に。

Ukat chhax “janiw awusxät.

Después ahora “ya no abusarás.

それからさて、「もう虐待するんじゃないぞ。

Jupaw jani istinak lurañ munkit” sasaw satänax.

Él estas cosas no quiere hacer” diciendo había dicho.

彼はこういうことはやりたくないんだ」と言ったそうだ。

Ukat “kumunächixay, janiw wakiskit jupan lurañapax” sas

Después “comunario sería pues, no es necesario que él haga las cosas” diciendo

それから「共同体の人間なのだろうよ、彼がそういうことをする必要はない」と

ukjam liyinakax ukjamäpachänay nayraxa.

así las leyes así ha debido ser antes.

こう決まりはそういうことであつたはずなんだ、以前は。

⁶⁰ 動詞 *jikhaña* は「縄を括りつけて引っ張る」という意味の動詞である。これに外に逸れていく動きを示す接尾辞 (alejador) である *-nuka* がついて *jikhnukaña* で「縛られていたものを解いてやる、自由にしてやる」という意味になる (*-nuka* は直前の母音を脱落させる)。

Kumunanaka janipini luririkänt siy patrunan istinak... trabajonakapxa.

Los comunarios no sabía hacer siempre, dice pues, del patrón estos... sus trabajos.

共同体の人間たちはやらないものだったと言うんだよ、領主のその...仕事をだ。

Ukjam ukat, ukat uka arumax uk ikix siy istixa... istix... kurunilax.

Así después, después esa noche ahí ha dormido, dice pues, este... el coronel.

そうしてそれから、それからその夜はそこで寝たと言うんだよ、その...大佐が。

Uk ikix siy, asint ura isti... asint uyu

Ahí ha dormido, dice pues, de la hacienda este... la casa de hacienda,

そこで寝たと言うんだよ、アシエンダのその...家で、

patrunan utap ikix siy.

de la patrona en su casa ha dormido, dice pues.

領主の家で寝たと言うんだよ。

Qhipüruw makatasinkix siy akarux.

A un día posterior está subiendo, dice pues, aquí.

その後日に上ってきたと言うんだよ、ここに。

Ukat akanx, (uka) qamart'awätaarak, siy

Después aquí, ese ha debido quedarse también,

それからここで、そいつが過ごしたはずなんだ、

ukat kutt'awayxarak sarawayxarak siy

después ya ha vuelto también, ya se ha ido también, dice pues,

それからもうまた帰っていった、もうまた立ち去って行ったと言うんだよ、

kawallut chik sarawayxarak si Lapaskama.

Junto al caballo ya se ha ido también, dice, hasta La Paz.

馬と一緒にもうまた立ち去って行ったと言うんだ、ラパスへと。

Ukjam ukat ukürut uksaruw janipiniw awusxatänatix

Así después, de ese día en adelante ya no había abusado siempre,

そのようにして、それから、その日から先はもう全く虐待はなかったそうだ、

achachilaxarus ni awichaxarusa.

ni a mi abuelo ni a mi abuela.

俺のじいさんにもばあさんにも。

Wali sumakiy istipxatänax... tratxatänax,

Bien bonito habían estido... ya había tratado,

本当によくあれたそうだ...もう扱ったそうだ、

jani ni trawajonakarus jit'xatānat ni kunas ukjam.

ni a los trabajos le había jalado (convocado) ni nada así.

仕事に強制的に連行するなんてことも何もなかったんだ、こうね。

Jall ukaw mā kuñtux⁶¹.

Ya eso es un cuento.

さあこれで一つの話だ。

IV-2 アスンタ・タピア・デ・アルバレスによる語り

A ver, kunjamas kamsañāspasā.⁶²

A ver, cómo es, cómo se puede decir...

えーと、どうだったか、どう言えばいいんだったか...

Isti... gastiguirin⁶³ nayrax patrunax sipi awi... awichi... awiluxar⁶⁴.

Este... sabía castigar antes la patrona, dice pues, a mi abuelo.

その...昔、領主がよく罰していたと言うんだよ、私のおじいさんを。

Ukat chhax awiluxax kastigat

Después ahora, mi abuelo ha sido castigado,

そしてさて、私のおじいさんが罰せられて、

sapa kuti kalawusun sayaskchi⁶⁵

cada vez se estaría haciendo parar en un calabozo,

いつも牢の中に立たせられていたんだろう、

sapa kut jan manq'at jan manq'at ukan⁶⁶ sayaskchi.

cada vez sin comer, sin comer ahí se estaría haciendo parar

いつも食事もなしで、食事もなしでそこに立たせられていたんだろう。

Ukat awichaxax satān sipi

Después mi abuela había dicho, dice pues,

それから私のおばあさんは言ったそうなんだよ、

“kijasini phamillaxa utjaskchixay,

⁶¹ これを語り始める前に、フリアン・タピアは藤田に5つ話を教えてやろうと言って語り始めている。そのため、この語り終わりにおいて、ここまで一つだと確認をしている。

⁶² ここでは、年の前半にアスンタの弟フリアンから聞いた語りを覚えているかと藤田が尋ねたために、思い出そうとして言い淀んでいる。

⁶³ この動詞はスペイン語の *castigar* に由来しており、ここでの発音に最も近いと思われる音で表記する。次の行では、同じ単語がよりアイマラ語に近い音を用いて発音されている。

⁶⁴ フリアンは「おじいさん」に *achachila* を用いていたが、アスンタはスペイン語の *abuelo* に由来する *awilu* を用いている。ともにアイマラ語ではよく使われる単語である。

⁶⁵ 上のフリアン・タピアによる語りの中にもあるが、地下牢の中には横になるスペースがなく、ずっと立ちっぱなしでいることを余儀なくされた。

⁶⁶ 場所を示す際には、指示語 *uka* に接尾辞 *-ja* がついて *ukja* となることもあるのだが、どうもここは *uka* と発音しているようである。次の行も同様。

“me iré a quejar, habría mi familia pues”⁶⁷,
「文句を言いに行こう、家族がいるじゃないか、

Karmina⁶⁸ uk sarä, Karmina uk ukar kijasini” sas.
donde Carmina iré, donde Carmina ahí iré a quejarme” diciendo.
カルミーナのところに行こう、カルミーナのところにそこに文句を言いに行こう」と。

Ukat Karmina uk Lapas jutatayn,
Después donde Carmina a La Paz había venido,
そしてカルミーナのところ、ラパスの町に来たんだそうだ、

ukatä ukä Karmina ukar puritän,
después a ese donde Carmina había llegado,
それからそのカルミーナのところに到着したんだそうだ、

(uka)⁶⁹ phamillapa ukaru, kullakapa ukaru.
(ese) donde su familia, ahí, donde su hermana.
その彼女の家族のところに、彼女の姉妹のところに。

Ukat awisasitän awichaxax “akjamaw” sas,
Después se había avisado mi abuela, “así es” diciendo,
それから私のおばあさんは告げたそうなんだ「こういうことがあって」と、

“mamaxamppach akjamaw gastigui, uka sapa ratu gastigui,
“hasta a mi mamá así castiga, ese cada rato castiga,
「私の母親までこのように罰するんだ、そのいつも罰するんだ、

ukjam gastigapxit” sas.
así nos castiga” diciendo.
そのように私らを罰するんだ」と。

“Ukat uraq apaqañ munapxarakituw(a)” sas,
“Después nos quieren quitar tierra también” diciendo,
「それから我々の土地も取り上げようとしているんだ」と、

“ukax kumunal uraqichixay” sas satän,
“eso sería tierra de comunidad pues” diciendo había dicho,
「それは共同体の土地だろうよ」と言ったんだそうだ、

⁶⁷ この箇所をフィロメナ・ニナは *tengo todavía pues familia* 「私にはまだ家族がいるさ」と訳している。

⁶⁸ カルメン (Carmen) という名前をアイマラ語で読むとカルミーナ (*Karmina*) となる。アイマラ語には *e* の母音がなく、また必ず単語が母音で終わることが要求されるためである。ここではスペイン語の方もアイマラ語と同様に *Carmina* と記すことにする。

⁶⁹ ここで語り手がごくごく軽く *uka* と言っているように思うのだが、あまり判然と聞き取れないため括弧に入れておく。

“kawkit apaqitanix” sas,
“de dónde me va a quitar⁷⁰” diciendo
「どこから取り上げようというんだか」と、

“ukatak jichhax gastigask ukjam” sas,
“por eso nomás ahora está castigando así” diciendo
「もうだから今このように罰しているんだ」と、

“kalawusu sapa kuti sayayaskchi” (sas).
“calabozo cada vez se está haciendo parar” (diciendo).
「牢にいつも立たせられているんだ」と。

Intunsis awichaxax saratän kijasir,
Entonces mi abuela había ido a quejarse,
そうして私のおばあさんは文句を言いに行ったんだそうだ、

ukat Karmina ukar puritayn,
después donde Carmina había llegado,
それからカルミーナのところに着いたんだそうだ

Karminax ukar kurunil yuqapamp jikisitän,
Donde Carmina con el hijo de coronel se había encontrado
カルミーナのところで大佐と彼女の息子と会ったんだそうだ、

Karminan yuaqapamp kurunilamp,
con su hijo de Carmina, con el coronel,
カルミーナの息子と、大佐と、

kurunilar ukham awisasitayn “ukjamaw gastigui” sasin.
al coronel así se había avisado “así castiga” diciendo.
大佐にそのように告げたんだそうだ、「こういうふうに罰するんだ」と。

“Intuns nayaw jutä, intuns jutäw nayax.
“Entonces yo voy a venir, entonces voy a venir yo.
「ならば私が行こう、ならば行こう私が、

Isti... istita... khä Chaskipamp uks jutä,
Este... de este... ahí por el lado de Chaskipampa voy a venir,
その...そこから...あのチャスキパンパのところから行こう、

⁷⁰ ここはアイマラ語から直訳をしたが、フィロメナ・ニナは *por qué me puede quitar* 「どうして私からとりあげようとするんだ」と訳しており、その方が分かり易いだろう。

Iwijuyu uk Apañ uks uka Qullanaruw mantani,⁷¹
por el lado de Ovejuyu y Apaña, a ese Qullana voy a entrar,
オベフーユとアパーニャのところから、あのコリヤーナへと入ろう、

Qullanat maqani istiru... Taqachiyaru,
de Qullana voy a bajar a este... a Taqachiya,
コリヤーナから下って行って、そこへ...タカチャへ、

Taqachiyat uñtanxitatax uka parki,
De Taqachiya ya me vas a venir a ver en esa parte inclinada,
タカチャからもうあの斜面のところにお前たちが来れば私が見えるだろう、

qhanaw jutaskä,
clarito voy a estar viniendo
はっきりと私がやって来ることになる

janq'u kawallut jutaskä" satānaw, janq'u kawallut.
de caballo blanco voy a estar viniendo" había dicho, de caballo blanco.
白い馬で来るつもりだ」と言ったんだそうだ、白い馬で。

Ukat jutatayn ukürux puriniñap urux,
Después había venido ese día que tenía que venir,
それから来ると言っていたその日に来たんだそうだ、

ü istini... uñch'ukinipxatayn,
sí, este... habían ido a mirarle (para que llegue)
うん、その...到着を確かめに見に「迎えに」行ったんだそうだ、

khurkatit⁷² ast Khilihuayat uñch'ukinipxatān,
del frente de Quilihuaya habían ido a mirarle
真正面からキリワヤから見に「迎えに」行ったんだそうだ、

qhanapiniw mantan siy
clarito siempre ha entrado, dice pues,
もうはっきり見えるように入ってきたというんだよ、

“akax mantanisä” s(a)s, isti mamaxarux.
“este ya está entrando” diciendo este... a mi mamá.

⁷¹ 現在の車が通る街道もラパス市内からチャスキパンパ、オベフーヨ、アパーニャと通り、アパーニャに関所があつて街から外に出ようになっているが、その後で峠を越えた後に、キリワヤに向かうバスはコリヤーナやタカチャなどの山の上に位置する村々を通るのではなく、パルカ川溪谷の底のパルカの町を通過して川沿いを下っていく。このコリヤーナ村やタカチャ村は、アスンタ・タピアによる他の語りでも現れる地名で「タピア、藤田 2020」、かつての村人たちの生活においてはそちらのルートのほうが重要な位置づけをもっていたことが伺えるか。

⁷² *khurkati* 「正面の向こう側 (más allá del frente)」 [Layme 2004:99]。 *khuri* 「その向こう」が元にあるか。なお、De Lucca [1987] は、語形を *khurkata* だとしている。最後の *-t(a)* は起点を示す名詞接尾辞 (procedencia)。

「この人がもう入ってきている」と、私のお母さんに。

Pirchikunakas turas..... manzananakas ukham apayatayn.

Durazno peruchiku manzanas más así había mandado.

ペルチコ桃⁷³とリンゴもこう持って行かせたんだそうだ、

“Q’awt’asiyani⁷⁴, ak churāta istiru.

“Voy a hacerle comer durazno, esto vas a dar a este...

「桃を食べさせてやろう、これをあげるんだこの人に...

Taqachiy jawirar saraqam” sas

Al río de Taqachiya bajá” diciendo

タカチャの川へ下りていけ」と言いながら

Taqachiya jawiraruw saraqatānax, uka q’ipt’ata,

al río de Taqachiya había bajado, eso cargado,

タカチャの川へと下りて行ったんだそうだ、それを担いで、

uka yast ukja saraqanch

ese ya ahí habría bajado,

そいつはもうその場所へと下りたんだろう、

ukat churpacha(w) uk q’awisiñapataki.

después ha debido dar eso para que él coma

そしてそれをあげたはずだ、[大佐が] 食べるように。

Ukjat makhatanxatayn kurunilax

De ahí ya había subido el coronel,

その場所からもう上ってきたんだそうだ、大佐が。

uka chikarakiw mamaxa makatanxatān⁷⁵ yast.

junto con ese mi mamá ya había subido ya.

その人と一緒に私の母ももう上ってきたんだそうだよ。

Punku ukawjitaruk uka patruna punkupa

Donde la puerta ahicito nomás esa puerta de la patrona

ちょうど扉があったまさにそのところ、その領主の家の扉

⁷³ 溪谷部で広く栽培される、ただの桃（durazno）よりもやや大きく柔らかく果汁の多いタイプの桃である。

⁷⁴ *q’awiña* 「リンゴ、ナシなど類似の果物を噛む」 [Layme 2004:158; De Lucca 1987:143]。フィロメナ・ニナによればこれは擬音語で、桃を噛んでいるときの音を表現するのだという。

⁷⁵ 「上る」を意味する動詞は、辞書においても *makhataña* と記録されているものと [De Lucca 1987:108]、*makataña* と記録されているものがある [Layme 2004:117]。この語り手も、どうも *makhata...* と言っているときと *makata...* と言っているときがあるようだ。いったん聞こえた音で記録しておくことにする。

ukjar kalli ukjarux makatanch,⁷⁶
ahí por la calle habría subido,
そこを通りのところを上がって行ったんだそうだ

yast chiqak irpantawayxatānax patrunax.
ya directo nomás le había guiado [al coronel] la patrona.
もうひたすらまっすぐ領主が案内したんだそうだ。

Ukjax awilux irpsunxatānaw siy,
Ahí a mi abuelo ya lo había sacado, dice pues,
そこで私のおじいさんをもう外に出したと言うんだよ、

janiy kalawusunkatānat siw, irpsunxatayn.
no había estado en el calabozo, dice, lo había sacado.
牢にはいなかったと言うんだ、外に出したそうなんだ。

Ukat yast ukat satān sipi⁷⁷ kurunilax,
Después ya después había dicho, dice pues, el coronel,
それからもう、それから言ったそうだ、そう言うんだよ、大佐がな。

“ukjam gastigui sistamsä⁷⁸. Janiw gastigätati,
“así castiga te ha dicho. No lo vas a castigar,
「こう罰しているとお前に言ったのだろう。そいつを罰するんじゃない。

ukaw nān phamillaxaw ukax.
ese mi familia es ese.
そいつは私の家族なんだ、そいつが。

Janipiniw gastigätat” sas.
No lo vas a castigar” diciendo.
そいつを罰するんじゃない」と。

Ukat jan gastiyxitix. Ukat ukjamaw. Ü.
Después ya no lo ha castigado. Después así. Sí.
それからはもう彼のことを罰さなかったんだ。そういうことだ。うん。

⁷⁶ このアシエンダの母屋回りの描写はかなり具体的である。この語り手のアスンタ・タピアは10代の頃、農地改革直前の時代にこのアシエンダの女領主の付き添いのような役にあったことがあり（これについての語りは未公開）、その頃の具体的な記憶と組み合わせられているのかもしれない。

⁷⁷ ここは「言う」を意味する動詞 *saña* の遠隔過去（伝聞された過去を示す形）に続いて、同じ動詞の単純形が重ねられている。このように「言う」を意味する動詞を連続させることが、伝承が複数の人を経由していることを意味するのか、それともただ強調するために連続させているのかは、いまだによく分かっていない。

⁷⁸ *sistam* という形は、3人称が主語で2人称が目的語であり、だとすると人々が（あるいはこの家族が）女領主に言っている（ことを大佐が指摘している）という関係になる。聞き起こしの際には、目的語が自分で1人称となる *situ* の形の方が、家族が大佐自身に訴えてきたという関係になり、文脈には合っているだろうかと筆者はフィロメナ・ニナと話していたが、当初の *sistam* の形でも意味は通るのかもしれない。

V まとめと今後の展望

本稿においては、アシエンダにおける女性領主の抑圧と、その抑圧に対抗するための語り手たちの家族の取り組みについてのオーラルヒストリーを、そのテキストを原文対訳で注釈をつけて示しつつ、そのテキストの意義についてジャンルとしての特徴と文体的特徴について考察した。アイマラ語の口頭での語りは、自らが直接体験したことと、人から伝え聞いた内容を文法的に区別するが、この区別は一般的な「口承文芸」と「オーラルヒストリー」の区分と必ずしも重ならない⁷⁹。しかし同時に、本稿のテキストの検討から示されるのは、人から伝え聞いた内容を語る際にもそれが「口承文芸」的であるか「オーラルヒストリー」的であるかによって、用いられる動詞の活用形式を中心とした文体に差異が生まれるのではないということである。また同じ内容についての語りを、姉弟のそれぞれから記録したことによって、語り手による語りの差異と変容について考察するための手がかりが得られたことにもなる。

口承の語りは、人々による生きられた歴史を語りを通じて追体験することを可能にしてくれるだけではない。語り手や語りの内容の違いが、文体の細やかな違いを生み出し、それがアイマラ語話者たちの語りのジャンル認識や歴史認識へと接近する手がかりとなる。口承の語りのテキストの原文対訳での公開は、将来的な学習者への学習教材と研究者への研究素材を整備することに資することが期待されるが、同時に、この取り組みを重ねることで、個別の文法形式の性質と役割を問いなおしつつ、アイマラ語の語り論を構築することが可能になると思われる。

【謝辞】

この研究は、聞き取り調査の実施時には松下幸之助記念財団の国際スカラシップ（2011-12 年度）の、また聞き起こしと翻訳の実施時には文部科学省科学研究費補助金基盤研究（C）「南米アンデス南部高地の言語多様性と口承の語り」（2021-23 年度）の助成を受けた。

参考文献

- Adelaar, Willem H., 1997, Los marcadores de validación y evidencialidad en quechua: ¿automatismo o elemento expresivo? *Amerindia*, 22:3-13.
- Briggs, Lucy T. and Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz eds., 1995, *Manuela Ari: An Aymara Woman's Testimony of Her Life*. Bonner Amerikanistische Studien / Estudios americanistas de Bonn, Bonn.
- De Lucca D., Manuel, 1987, *Diccionario práctico aymara-castellano castellano-aymara*. Los amigos del libro, La Paz y Cochabamba.
- Espejo Ayka, Elvira, eds. Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, 1994, *Jichha nã parl't'ä: Ahora les voy a narrar*. UNICEF y Casa de las Américas, La Paz.
- 藤井貞和、1987、『物語文学成立史：フルコト・カタリ・モノガタリ』、東京大学出版会。
- 藤井貞和、2016、『日本文法体系』、筑摩書房（ちくま新書）。
- 藤田護、2014、「ボリビア・アンデスにおけるアイマラ語口承文学の躍動：ラパス市周辺の溪谷部における語りから」、『イベロアメリカ研究』、36(1)、pp.27-51。
- Gallego, Saturnino, 2008, *K'isimira - I. Gramática viva de la lengua aymara*. Radio San Gabriel, La Paz.
- Layme Pairumani, Félix, 2004[1991-1992], *Diccionario bilingüe aymara-castellano (tercer edición corregida y aumentada)*. Consejo Educativo Aymara, El Alto.
- 坂部恵、2008[1990]、『かたり：物語の文法』、筑摩書房（ちくま学芸文庫）。
- Spedding, Alison y Abraham Colque Jiménez, 2003, *Nosotros los yungueños / Nanakax Yunkas Tuqinkiripxtw*.

⁷⁹ この文法的特徴はアイマラ語だけでなくケチュア語にも共有されているものであり、アンデスという視座からすると、ケチュア語の場合についてもさらなる検討が必要になるであろう。

Testimonios de los yungueños del siglo XX. Editorial Mama Huaco y Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), La Paz.

タピア・デ・アルバレス、アスンタ、藤田護、2020、「南米ボリビアのラパス県溪谷部のアイマラ語口承テキストとその考察：近隣の村に実在した蛇娘の伝承」、『京都ラテンアメリカ研究所紀要』、20、pp.215-242。

タピア・デ・アルバレス、アスンタ、ペドロ・サラビア・パロミーノ、フリアン・タピア、藤田護、2015、「南米ボリビアのラパス県溪谷部のアイマラ語口承テキストとその考察：蛇の力を得た娘の伝承」、『京都ラテンアメリカ研究所紀要』、15、pp.115-152。

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante, 1992, *Nosotros los humanos / Ñuqanchik runakuna: testimonio de los quechuas del siglo XX*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco.

採択決定日： 2023 年 8 月 22 日

掲 載 日： 2023 年 12 月 20 日

Textos orales en aymara desde los valles del Departamento de La Paz, Bolivia:

Historia oral sobre el abuso de la patrona de la hacienda de Quillihuaya

Julián TAPIA

Asunta TAPIA DE ÁLVAREZ

Mamoru FUJITA

UNIVERSIDAD DE KEIO EN SHONAN-FUJISAWA
TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA

key words : aymara, historia oral, Bolivia, hacienda

Este artículo forma parte de la iniciativa desarrollada por Fujita para publicar textos en aymara, transcripciones de narraciones de tradición oral e historia oral, con su traducción al castellano andino y al japonés. Los textos presentados aquí fueron contados por Julián Tapia y Asunta Tapia de Álvarez sobre cómo la hacendada de Quillihuaya (provincia Murillo, departamento de La Paz) maltrataba a su abuelo, y cómo la abuela recurrió a su hermana que vivía en la ciudad de La Paz y al esposo de la hermana que era militar (coronel) para presionar a la hacendada para que pare este maltrato. Es una historia oral transmitida dentro de la familia. El capítulo I ofrece una explicación sobre qué tipo de relación colaborativa entre Fujita y la familia de los narradores posibilitó esta investigación. El capítulo II presenta el resumen de lo narrado. El capítulo III analiza la narrativa sobre qué tipo de relaciones existen entre los aymaras (jaqi) y la clase dominante se expresan en el texto, los diferentes énfasis que dan los narradores a sus respectivos contenidos y sus puntos en común, así como las características estilísticas y gramaticales de estas narraciones. El capítulo IV reflexiona sobre el proceso de transcripción, la ortografía del idioma aymara, y la variante del castellano que se emplea en la traducción, seguido por el texto y su traducción. El capítulo V concluye el artículo con las perspectivas hacia el futuro.

『アンデス・アマゾン研究』 投稿原稿の募集

投稿原稿を募集しております。投稿希望者は、本学会ホームページの Online Journal トップページに掲載されている「投稿について」をご確認ください。寄稿規定が 2023 年 6 月に改訂されておりますので、ご確認いただきたく存じます。

論文・研究ノート共に、査読による採択決定を経て、完成原稿が提出され次第、随時学会ホームページ上にアップいたします。基本的に、9 月 20 日までに投稿された原稿が、同年 12 月 20 日発行の会誌への掲載候補となります。なお掲載論文・研究ノートには、すべて DOI が付与され、J-STAGE（学術電子ジャーナルプラットフォーム）にも登載されます。

アンデス・アマゾン学会ホームページ

URL : <https://sanams.web.fc2.com/>

アンデス・アマゾン学会事務局

〒905-8585 沖縄県名護市字為又 1220-1

名桜大学 国際学群 長尾研究室気付

事務局連絡先 : anam.estudios@gmail.com



『アンデス・アマゾン研究』7号は クリエイティブ・コモンズ 表示・非営利・改変禁止 4.0 国際 ライセンスの下に提供されています。

アンデス・アマゾン研究 7号

Journal of Andean and Amazonia Studies

Volume 7

発行日 : 2023 年 12 月 20 日

編集・発行 : アンデス・アマゾン学会

発行者 : 会長 大平秀一

編集代表者 : 岡本年正