



El Canto del Chiqui: texto y contexto

Atila Karlovich F.
Universidad de Buenos Aires - Argentina

Resumen

La *Fiesta del Chiqui* fue un rito comunitario para conjurar la suerte adversa en varios pueblos serrano de Catamarca y La Rioja (noroeste argentino) que perduró hasta finales del siglo XIX. En el marco de la *Fiesta* tenía su lugar un conjuro en quichua¹ llamado el *Canto del Chiqui*. Nuestro propósito es entender y restaurar el texto, siempre considerado oscuro e ininteligible, hasta donde esto sea posible, abordándolo desde su contextualidad cultural, su entorno lingüístico, y también desde la lógica inherente a este tipo de composiciones orales tradicionales.

Palabras clave

NOROESTE ARGENTINO – QUICHUA DE CATAMARCA Y LA RIOJA – RELIGIOSIDAD POPULAR – FILOLOGÍA DE TEXTOS ORALES

El dialecto quechua de Catamarca y La Rioja desapareció con el siglo XIX.² Uno de los pocos textos que sobrevivieron es el *Canto del Chiqui*, recopilado por los años 1880 a instancias de Samuel Lafone Quevedo. En una carta al diario “La Nación” el autor publica bajo el título *Fiesta o juego del Chiqui*, un relato que él mismo había escuchado durante su estancia catamarqueña:

“Cuenta el Indio Peralta nacido en el ya abandonado Pueblo del Pantano, que para celebrar la fiesta del Chiqui hacían reunion de hombres y mujeres, que se juntaban bajo de un algarrobo con varias tinajas llenas de aloja; en anticipacion de la tal funcion, dos días antes salian los hombres al campo á correr liebres, huanacos, pumas y otras aves (menos suris ó avestruces que respetaban) y con las cabezas de los animales que cazaban daban vueltas al rededor del Arbol (el tacu ó algarroba) entonando el canto o vidala de los Indios y chupando aloja á mas y mejor. Por la tarde organizaban carreras de á pié hombres con hombres y mujeres con mujeres que se colocaban á distancia como de dos cuadras del árbol mencionado y á una señal dada emprendían la carrera hácia este y el primero que llegaba obtenía el premio asignado, el cual consistía en huahuas (muñecos) de masa y biscochos que estaban colgados en el árbol. Esta curiosa reliquia del gentilismo fué suprimida por el cura Maubecin mas ó menos por los años 1859, así que solo los muy viejos se

¹ Hablamos de ‘quechua’ cuando del idioma en general se trata, y de ‘quichua’ cuando nos referimos concretamente a uno de los dialectos que suelen llamarse así (p.e.: el *quichua catamarqueño* es un dialecto quechua).

² Nardi (1962) estudió las reliquias del dialecto.

dan cuenta de su existencia. Según se me ha asegurado, la fiesta tenía por objeto conjurar la mala suerte en tiempo de seca ú otra calamidad”.³

Poco después le pidió a su amigo, el cura de San Blas de los Sauces, Juan Vázquez y Amado, que le consiguiera la letra de aquel *canto o vidala de los Indios*, que entonces todavía era conocido en varios pueblos de la zona cuzquera.⁴ Así lo anota el sacerdote y así la publica Lafone:

Huairapuca Corriti;
Runaca cusiqui cusiqui purinqui:
 Caballumpi armachis armachis purinqui:
Arquituta silvas silvas purinqui:
Huilla, talca, saltas saltas purinqui:
Uñapa, uñapa cuasi pasa:
Uñapa, uñapa, asilo topanse asilo guatanse;
iHuipe, Huipe! ¡Cot, Cot, Cot!

En lo que sigue Lafone comenta:

“Como se ve la cancion esta parece ser una jerga de Quichua, Español y quien sabe qué mas. Ella fué transcrita como le sonaba al amigo que me favorecio con ella, y la traduccion no se da, porque falta que esclarecer muchas dudas”.

Pero sí suministra explicaciones, algunas correctas (*huairapuca, huilla, talca, uñapa*) y otras menos acertadas (*corriti, topa, huata, salta*), agregando una advertencia que vale tener en cuenta:

“Muchas de las palabras que suenan al idioma nuestro pueden no responder mas que á una analogía fonética casual – debida a una separacion equivocada de sílabas...”.⁵

Diez años más tarde, en su *Tesoro de Catamarqueñismos* (Lafone 1898: 103s.), da una traducción y agrega otra serie de notas explicativas:

O viento colorado (1) corre.
 Tú el indio andas alegre, alegre (2),
 A caballo haciendo, haciendo que bañe (3) andas
 Toda la noche (4) silbando, silbando (5) andas;
 Liebre, Guanaco, saltando, saltando(5), andas;
 O India Vieja, India Vieja (6), casi pasa,
 O India Vieja, India Vieja,
 Así dizque lo topan, dizque lo ason;
 ¡Huipe, Huipe! (7)
 ¡Cot, Cot, Cot! (7)

³ Lafone (1888: 249 s.)

⁴ Los hablantes del dialecto catamarqueño-riojano se autodenominaban *cuzqueros* y llamaban *cuzco* su lengua.

⁵ Lafone (1888: 377s.).

(1) Ver Huairapuca. (2) Mejor Cuzqui, tierras sedientas de riego, ardidias, quemadas por el sol y por la seca. (3) Construcción muy Diaguita: imata mascas purinqui, ¿que andas buscando? (4) Arquituta, no es voz Quichua y se ignora lo que el prefijo Archi pueda significar. (5) A todas luces estas son voces castellanas. La fonología del Cuzco rechaza estas combinaciones. (6) Uñapa es voz local que dice India Vieja, uña en Quichua es cordero, y uñay, tiempo antiguo. (7) Imitaciones del grito de las “Aves del Campo”.

Llaman la atención dos cosas. Por un lado la traducción es, como veremos más abajo, bastante acertada, de todos modos mucho más afianzada que la de todos los intérpretes posteriores (el *asan* del antepenúltimo verso sin lugar a dudas es una errata por *atan*). Por otro lado, está claro que las notas ni siquiera están a la altura de las explicaciones de 1888, que no sintonizan con la traducción y no explican ni uno sólo de los aciertos de esta. Es evidente que la traducción no es suya.

Después de Lafone, varios autores retomaron el tema del *Chiqui* y de su *Fiesta*.⁶ Más que nada se ocuparon de interpretar y de confrontar lo aportado por Lafone de manera casi siempre especulativa con descubrimientos arqueológicos, cuando no con delirios místico-históricos y lugares comunes pseudo-científicos. Recién Margarita Gentile (2001) realiza una investigación seria y cuidadosa sobre todo el material disponible. A su trabajo no le falta ni solidez ni la necesaria inspiración especulativa, pero sí relega el texto que nos preocupa a los “Apéndices documentales”.

Al término del relato del Indio Peralta, Lafone se refiere a la finalidad de la *Fiesta del Chiqui*: *conjurar la mala suerte en tiempo de seca ú otra calamidad*. Lafone asocia correctamente con sus conocimientos de los antiguos cronistas y trae a colación un pasaje de Fernando de Montesinos, quien define *chiqui* como *adversa fortuna*. Como prueba de esto, Gentile (2001: 14 ss.) cita profusamente de diccionarios y vocabularios quechuas coloniales, pero falla cuando consulta los modernos, en los que dice no haber encontrado ninguna referencia al vocablo. No sabemos qué diccionarios consultó la autora,⁷ pero no sólo Lira (1945) lo consigna, sino también Lara [1971] (1997), Soto Ruíz (1976) y Yaranga Valderrama (2003), para mencionar nada más los que tenemos a mano.⁸ En santiagoño es voz desaparecida,⁹ aunque subsiste en antiguos topónimos como

⁶ Entre otros Ambrosetti. Quiroga, Boman y más acá en el tiempo Agüero Vera y Coluccio (ver Gentile 2001: 8ss.).

⁷ En su “Bibliografía” entre los modernos sólo figura el santiagoño de Bravo.

⁸ Como no figura en el pequeño diccionario cuzqueño de Cusihamán (2001) pero sí en el ayacuchano de Soto Ruíz, que reflejan el vocabulario básico contemporáneo de sus respectivos dialectos, pareciera ser que está más vigente en Ayacucho que en Cuzco-Collao.

⁹ Siguen vigentes sinónimos como *taypa* y *paqkachu*.

Ayachiquiligasta y, eventualmente, *Chiquina*.¹⁰ Además hemos encontrado la voz en un poema del escritor Enrique Ruíz Geréz,¹¹ pero lo más probable es que se trate de un préstamo literario.

La pregunta que surge inevitablemente es si *chiki* era un vocablo de uso común en el quichua catamarqueño de la época. Lo que sabemos es que todos los testimonios se refieren a la *fiesta/canto/carrera* 'del' *Chiqui* y esto señala que el concepto estaría alegorizado en el personaje mítico. Por otra parte Nardi (1962: 209) cita a una informante que directamente define *chiki* como *la adversa fortuna, la fatalidad*. Pareciera entonces que coexistieron concepto y alegoría, pero muy ligados uno con el otro.¹² Hay un detalle adicional que vale la pena considerar: Balamera Díaz, una octogenaria entrevistada de la "Encuesta del Magisterio",¹³ habla del *shiquí*, tal cual lo anota el entrevistador.¹⁴ Más allá del acento agudo, la pronunciación corresponde al *chhiki* de los dialectos que conocen las series glotalizadas/ aspiradas. Como sabemos que el catamarqueño no las conocía, podemos sospechar que la pronunciación de la entrevistada indicaría que el vocablo fue importado del Perú en épocas en las que la aspiración ya existía en el dialecto cuzqueño. De cualquier manera, si el *Chiqui* tiene algo de "peruano", como piensa Boman,¹⁵ esto es en primer lugar su nombre que parece haberse superpuesto a una deidad maléfica y caprichosa con la que los habitantes de los algarrobales subandinos tuvieron que convivir mucho antes de la invasión incaica.¹⁶

El informante de Lafone cuenta que el lugar donde se festejaba el *Chiqui* era *bajo de un algarrobo* y la bebida que mediaba en cantidad era la *aloja*.¹⁷ Un entrevistado riojano de la "Encuesta del Magisterio", residente en la provincia de Córdoba,¹⁸ proporciona detalles sobre la importancia del algarrobo para la comunidad:

¹⁰ Bravo ([1956] 1996) hace proceder este topónimo de un verbo *chikiy* propio del dialecto santiaguense que a su vez viene del español *chiquero* (*chikiru*) 'corral de animales' y que significa 'encerrar en el chiquero'. Ambas etimologías son posibles.

¹¹ Ruíz Geréz (1970: 33): *chikipi mana urmanaaspa*.

¹² Si bien es parecido, no es exactamente el mismo caso del *Muchuy* santiaguense, un personaje mítico o deidad menor que también llaman *Taniku*. El verbo *muchuy* ('carecer', 'padecer necesidades') sin embargo, sigue usándose en el lenguaje común con total independencia del personaje.

¹³ La "Encuesta del Magisterio", de 1921, fue un esfuerzo a nivel nacional por recopilar datos folklóricos con ayuda de los maestros rurales.

¹⁴ "Encuesta..." (1921, Provincia de La Rioja, Caja 5, Legajo 140, Escuela 118, Localidad Lorohuasi) citado según Gentile (2001: 75).

¹⁵ Según Gentile (2001: 8).

¹⁶ Llama la atención que aún hoy en día, desde Catamarca hasta Cuyo, "Chiqui" es un sobrenombre que se le aplica a niños especialmente traviosos.

¹⁷ Chicha de algarroba.

¹⁸ "Encuesta..." (1921, Provincia de Córdoba, Legajo 107, Escuela 1, Localidad Pozo del Molle, no se da el nombre de la entrevistada) citado según Gentile (2001: 74).

Existe aun en el pequeño pueblito de Antinaco [...] un corpulento y añoso algarrobo – que llaman ‘del Chiqui’ porque según cuentan los vecinos, allí celebraban dicha fiesta [...] Danzaban alrededor del árbol, entonando cánticos y vidalitas, acompañados de tambores [...] Hasta no hace mucho tiempo, debajo de este árbol se hacían los festejos de carnaval, sirviendo también para punto de reunión de los principales pobladores, cuando tienen que deliberar asuntos de la comunidad.

Si el nombre de la *Fiesta* remite al mundo andino y a la cultura incaica, su lugar y entorno tienen que ver con un universo anterior y paralelo a la vez, un mundo preincaico que se estructura alrededor del algarrobo (*taqo*) y que subsistió por siglos, fundiéndose con la cultura andina y más tarde con elementos hispánicos, invasores y dominantes ambos sucesivamente, en las vastas planicies entre la Cordillera y la mesopotamia santiaguena.

Previo a la *Fiesta*, los hombres salen a cazar. Entre las presas, Peralta menciona *liebres*, *guanacos*, *pumas* y excluye expresamente los *suris*. Esto lo confirma el riojano residente en Córdoba. Baldomera Díaz habla de una liebre que *pillaban*, y la hija de Cativa¹⁹ en realidad no habla de una cacería sino menciona *cabezas secas o frescas de guanacos, vizcachas, quirquinchos*, y respondiendo a la pregunta de Carrizo, no excluye que también se podrían haber utilizado cabezas de avestruz. Sin duda la cacería formaba parte integrante de la *Fiesta* en tiempos más antiguos, pero aparentemente la abundancia de “aves” –animales cazables– había disminuido a principios del siglo XX y había que contentarse a veces con una sola liebre o con cabezas disecadas de antaño. Sí parece claro (a pesar del testimonio tardío de la Cativa) que el *suri* se preservaba en esta oportunidad, tal vez precisamente porque era “*el ave del Chiqui*”. La carne de las presas iba a parar al asador y las cabezas cumplían una función primordial y múltiple durante la ceremonia. En su relato Peralta dice que *con las cabezas de los animales que cazaban daban vueltas alrededor del Árbol*, y la hija de Santos Cativa menciona que *un hombre tomaba en sus manos cabezas secas o frescas [...] de los animales que comían [...] y con estas cabezas el hombre se ponía contra el tronco del árbol*²⁰ y *comenzaba la danza*. Evidentemente se refiere al oficiante de la ceremonia. Pero también para la carrera que menciona Peralta las cabezas eran imprescindibles. Según él, en la tarde los participantes corrían divididos por sexos partiendo de una distancia determinada hasta el *taqo* que era la meta. Baldomera

¹⁹ Carrizo (1942: 432). Según este testimonio, Santos Cativa fue quien le había suministrado el texto al cura Vázquez.

²⁰ La circunstancia de apoyarse en el *taqo* parece haber sido de vital importancia en las ceremonias religiosas de la “cultura del algarrobo”. Hay un texto santiagueno en la colección de Domingo A. Bravo (1965: 213 ss.) que también trata de un conjuro meteorológico, una oración para parar la tormenta concretamente, en escenografía algarrobera, para así decirlo. Pedro Santillán, un viejo poblador, le cuenta a las informantes bajo qué circunstancias había sido revelado el conjuro: *Tormenta piñakuptenqa, wawitoykuna, kaynatami kantankish, porke unayqa suk alma kantasa kara suk ijfapi taqota pallas puriptinkuna. Amusa kara siklon de byento i agua i rumi. Chá atendes sayaqqa suk taqopi afirmakus i chaypi alma kantasa kara nispa*. El detalle de la posición del mediador entre la deidad y la comunidad es demasiado llamativo como para pasarlo por alto: pareciera que el apoyarse en el *taqo* le confería inspiración, autoridad, condición sacral. (cf. Karlovich 2004; énfasis mío).

Díaz de Reyes insiste en que se trataba de carreras de mujeres exclusivamente y que esta carrera era la esencia misma, de la *Fiesta*, la propia definición del *Shiquí*: *Le llamaban á una carrera de mujeres diapi [de a pie]. Pillaban una liebre y le cortaban la cabeza y á esa la adornaban con cintas de todos colores. La hacían brincar corrian las dos mujeres llevando la cabezita hasta llegar a la raya.*

En cuanto a las circunstancias del *Canto* dice Peralta: *daban vueltas alre[de]dor del Arbol [...] entonado el canto o vidala de los Indios.* El riojano de Pozo Molle dice: *Danzaban alrededor del árbol, entonando cánticos y vidalitas, acompañados con tambores.* La Cativa le cuenta a Carrizo que cuando se había dado una o dos vueltas la concurrencia se paraba y cantaba el *Canto del Chiquí*. Y prosigue Carrizo: *Mi informante no se recordaba los versos, pero sí se recordaba que estaban hechos en cuzco [quechua] y que trataban de los servicios que hacían los animales: daban lana, carne y que alegraba los campos.* La otra informante de Carrizo amplía un poco más: *Me confirmó la noticia de que los cantares del Chiquí estaban hechos en quichua pero que también los había en español [...]*

Con ciertas reservas podemos sacar de todo esto las siguientes conclusiones: durante el baile alrededor del *taqo* se entonaba(n) un (o varios) canto(s) (vidalas o vidalitas), acompañado(s) con tambores. A favor de un solo canto está el testimonio de Peralta. Aunque la hija de Cativa pareciera decir lo mismo, su descripción (*los servicios que hacían los animales...*) demuestra que lo que tenemos no puede haber sido todo. Tanto el informante de Pozo Molle como la segunda informante de Carrizo dejan muy claro que se trataba de (varios) cánticos (vidalitas, cantares). Lo más probable sería entonces, que el *Canto del Chiquí* en su totalidad se hubiera asemejado a una especie de cantata en varios episodios y que entre estos se cantaba un *estribillo monótono*.²¹ Si bien Gentile (2001: 51) deja claro que el texto que nosotros investigamos no se adapta a la forma musical de la vidala, esto no significa que no haya habido otros “episodios” que sí lo hacían.

Hemos recolectado hasta aquí algunos elementos que son imprescindibles para lo que sigue. Antes de proceder ahora a entender el texto, echaremos una breve mirada sobre las traducciones que se hicieron después de Lafone. La primera la aportó un maestro de Susques (Jujuy) que la incluyó en sus respuestas a la Encuesta de 1921. De esta traducción²² se puede decir que es astuta, porque pasa soberanamente por alto todas las dificultades. En 1938 Ricardo Rojas incluye el *Canto* a su obra *Himnos Quichuas* (Rojas 1937: 427). Como el gran historiador de la literatura argentina sabe que no conoce el idioma, se hace asesorar por el cuzqueño J. A. Rozas quien se espanta ante la ininteligibilidad del texto y lo somete a una “enmienda” que lo desfigura por completo. La traducción es acorde.

²¹ A esto se refiere Lafone (1898: 104).

²² Gentile (2001: 74)

Por último, Carrizo aprovecha la estadía de Jorge Lira en Tucumán para pedirle una traducción que incluye en su *Cancionero riojano* (Carrizo 1942: 434). Si bien el padre Lira no llega a los extremos de Rozas, son los mismos prejuicios de purismo lingüístico los que guían su versión. De todos modos y más allá de detalles que cabe considerar, todas estas traducciones se quedan atrás de la que Lafone incluye en su *Tesoro* y de cuyo origen no sabemos nada.

Ahora sí, veamos el texto verso por verso:

'Huairapuca Corriti': *Wayrapuka* es el zonda transandino, un viento caliente y desecador. *Puka* ('rojo') puede referirse al polvillo colorado del que en algunas zonas se carga el viento, pero también es posible que se trate de un uso metafórico del color que remite al calor del viento. En 'Corriti', indudablemente, estamos ante el verbo español *correr*. Este préstamo es poco habitual. Además en castellano el viento puede 'correr', en quichua en cambio 'sopla' (*pukun*). Pero si el viento es el *Chiqui* (y el *suri* también), claro que entonces 'corre'. Por otra parte nos preguntamos por qué ni Rozas ni Lira sospecharon que la desinencia *-ti* corresponda al subordinador *-pti*. Si interpretamos de esta manera, el primer verso indicaría una situación de emergencia meteorológica y la condición bajo la cual se celebra la Fiesta: **Wayrapuka korriptin**, 'cuando corre el viento colorado'.²³

'Runaca cusiqui cusiqui purinqui': En quechua *runa* significa 'hombre', pero como el idioma huye las abstracciones, casi siempre se refiere a un miembro concreto de la colectividad, propia o ajena. Se trata aquí pues de un indio, miembro masculino de la comunidad, iniciado y participante de los ritos a celebrar. Además no debe escapárenos que está focalizado (*-qa*) y que el cantante se dirige a él mediante el uso de la segunda persona. 'Cusiqui' sin duda tiene que ver con la raíz *kusi-*. El verbo *kusiy*, así no más, no existe en la mayoría de los dialectos. Siempre se lo encuentra en su forma mediopasiva *kusikuy* o transitiva *kusichiy*. Pero sí existe en el ayacuchano²⁴ y podría haber existido en el catamarqueño. Como la forma transicional *kusiyki* no tiene sentido en un verbo intransitivo, podría tratarse de una corruptela de la segunda persona singular *kusinki*. Pero podríamos pensar también en el sufijo nominalizador *-siki* que marca intensidad, repetición etc.²⁵ La repetición, además, es un recurso intensificador que atraviesa todo el texto. Sería pues: *Runaqa, kusinki kusinki, purinki* o bien *kusisiki kuisisiki purinki*. La tercera variante posible sería el gerundio (que se usa en los versos

²³ Este verso contesta también la pregunta por la época del año en que tenía lugar la *Fiesta del Chiqui*. El viento zonda corre (o sopla) entre agosto y octubre, es decir entre finales del invierno y la primavera, una época en la que el riego de las tierras es de vital importancia. Sin embargo, testimonian ambas informantes de Carrizo (la hija de Cativa y la señora de Aimogasta) que *el Chiqui* se festejaba en carnaval, es decir a finales del verano. Indudablemente esto tiene que ver con la prohibición por parte del cura Maubecin a la que alude Lafone y a una desacralización/ disimulación progresiva de los ritos antiguos que –no sólo en este caso– se refugiaron en la "zona liberada" del carnaval.

²⁴ Yaranga Valderrama (2003) lo consigna, pero no Soto Ruíz (1976).

²⁵ Nardi (1962: 211) consigna *huacosiki (waqasiki)* 'llorón' para el dialecto.

siguientes): *kusikus(pa) kusikus(pa)*²⁶ *purinki*. Si bien a favor de la primera solución habla su mayor cercanía al original (y por eso la preferimos), hay que decir que es poco habitual en quechua la acumulación de verbos conjugados, y menos cuando se trata de una repetición con sentido intensificador. Por suerte el sentido de la oración no cambia esencialmente con ninguna de las hipótesis. ***Runaqa kusinki, kusinki***, (o ***kusisiki kusisiki*** o ***kusikus kusikus***) ***purinki***. ‘En cuanto miembro de la comunidad, te alegras, te alegras y andas’ o ‘.... alegre, muy alegre andas’.

‘Caballumpi armachis armachis purinqui’: Si en el verso anterior nos preocupaba el texto, en este lo oscuro es su interpretación. Su traducción literal es ‘En su caballo, bañando y bañando andas’. Si fuera ‘a caballo’ lo correcto sería *kaballuykipi* ya que el sujeto es segunda persona. Es posible que la marca de persona refiera metafóricamente al viento: ‘en su caballo (del viento)’. Y es doblemente posible, porque ya se habló de que el viento ‘corría’, como el *suri*, como el caballo. Por otra parte no puede excluirse que en un dialecto ya muy venido a menos, como el catamarqueño, la marca de tercera persona se hubiera congelado y se refiriera a cualquiera de las personas.²⁷ El segundo problema interpretativo lo plantea *armachis* ‘bañando’. Puede significar ‘bañando(lo), al caballo (de sudor)’, o bien ‘bañando (de polvo colorado)’ que es lo que suele hacer el *wayrapuka*. O puede tener razón también Lira, que había propuesto ‘bañado (el jinete en sudor)’. Otra vez estamos ante una tema de opciones. Por otra parte es interesante que el caballo tenga lugar en este Canto que se sospecha con raíces que alcanzan mucho más allá de la entrada de los primeros caballos españoles desde el Perú. Pero no olvidemos que los indígenas argentinos –desde la Patagonia hasta el Chaco, y en Catamarca también– supieron integrar exitosamente el caballo en su cultura: ***Kaballunpi armachis armachis purinki***.

‘Arquituta silvas silvas purinqui’: Sin duda se trata del préstamo *silbay*, pero la primera palabra de este verso causa dolor de cabeza. No es del todo imposible que se trate de alguna voz desconocida perteneciente al sustrato prequichua y podríamos estar también ante el préstamo *arkitu* (‘arquito’). Pero no hay como explicar el acusativo. Salvo Rozas, los interpretes coinciden en que estaría presente la voz *tuta*. Coincidimos con ellos y creemos que *arqui* es *aki*, expresión adverbial en fórmulas interrogativas y exclamativas que implican una idea de apuesta o desafío: ‘A que de noche andas silbando y silbando’. Al menos en el dialecto santiagueño este adverbio es muy usado. El desafío que implica la expresión estaría aludiendo a la habitualidad ritual de la costumbre.²⁸ Tendríamos entonces:

²⁶ Las formas apocopadas –s < –spa son muy habituales tanto en Catamarca-La Rioja como en Santiago.

²⁷ Es el caso de *sapallan* en santiagueño que está sustituyendo *sapalla-y, -yki* etc.

²⁸ Véase también Gentile (2001: 62). Cazar de noche a caballo y comunicándose por medio de silbidos, es una costumbre que –más allá de la Fiesta– existe en toda la zona cordillerana argentina en épocas de luna llena y de zonda, cuando la noche suele ser diáfana.

Aki tuta silbas silbas purinki ('A que de noche andas silbando y silbando').

'Huilla, talca, saltas saltas purinqui': *Willa* es la 'mara' o 'liebre nativa' en Catamarca-La Rioja como en Santiago. En cuanto a *talka*, voz desconocida en Santiago, Nardi (1962: 219-220) cita a Lafone Quevedo: *En Andalgalá, huanaco: en los Sauces, liebre; lo que indica que más bien era nombre aplicado al animal sagrado [...]*. Ambas son voces del substrato prequichua. Tenemos entonces: **Willa, talka, saltas saltas purinki** ('Como liebre, como guanaco sagrado, andas saltando'): la identificación de cazador y presa es esencial para la *Fiesta*.

'Uñapa, uñapa cuasi pasa': Estamos entrando en la zona más misteriosa del texto. Pero ya Lafone había dado una clave que ninguno de los traductores posteriores tomó en cuenta: que *uñapa* es 'india vieja'.²⁹ A pesar de las connotaciones despectivas ('vieja', 'tosca', 'rústica', 'criada') que la voz parece tener en la cultura criollizada, el contexto sugiere que se trata sencillamente del correlato femenino de *runa*, es decir 'india', 'integrante femenina de la comunidad'. Creemos que estos versos aluden a la carrera a la que se refieren los informantes, y pareciera que originalmente se trataba únicamente de una carrera de mujeres. Así como a los *runas* les cabía la cacería ('correr y cazar al *Chiqui*'), las *uñapas* eran las encargadas de 'toparlo y atarlo', de hacer el último esfuerzo para inocular la esencia maléfica de la deidad. Acordémonos de que la informante Baldomera Díaz sostenía que la carrera de mujeres era la esencia misma del *Chiqui*. Sin duda en *pasa* está el verbo español 'pasar'. Ninguno de los intérpretes ha sabido qué hacer con el curioso y en este contexto demasiado improbable latinismo *cuasi* que aparece en el original. Nos parece mucho más probable *uñapaq wasi* que *uñapa kwasí*. Aunque no esté documentado para el dialecto catamarqueño, pareciera que el sufijo *-q* es una variante del posesivo, como sucede en el cuzqueño. Sin temor a pasarnos de fantasiosos nos atrevemos a sugerir que *wasi* (que en ciertos contextos también significa 'nido', 'madriguera') podría referirse a los críos de las mujeres, que estarían corriendo con ellas. Así que tenemos: **Uñapa, uñapaq wasin pasan** ('Pasa [corriendo] la india, los críos de la india').

'Uñapa, uñapa, asilo topanse asilo guatanse': Es probable que se trate del español así lo y de los verbos *topar* (español) y *watay* (quichua). La desinencia *-n* (*wata-n-se*) no es la de la 3ª persona plural castellana, sino la del singular quichua. Aunque el sujeto esté en plural, ya que la coordinación de número es bastante libre en este idioma. Ya la traducción de Lafone había interpretado con justeza el sufijo *-se*: *Así dizque lo topan, dizque lo asan*. No cabe mucha duda de que efectivamente se trata del sufijo reportativo *-sí* que estaría haciendo referencia

²⁹ En santiaguense significa 'muchacha tosca y rústica', 'criada'. Según Bravo ([1956] 1996) es voz en desuso, sin embargo José Antonio Sosa en la décima estrofa de su poema de 1953 (Sosa 1953) la utiliza: *uñapata mañarani mikunaypaq*, y en registros que Lelia Albarracín (comunicación personal) le tomó a Lila Pastor en el año 2000 la voz aparece varias veces con el sentido de 'personal de servicio'.

a la tradición, a lo que han contado los antiguos, al ritual, a las propias palabras del Canto. El verso sería entonces: **Uñapa uñapa así lo topansi, así lo wantasi** ('Indias e indias, así dicen que lo topan, así dicen que lo atan').

'iHuipe, Huipe! iCot, Cot, Cot!': Un último problema se nos presenta en estas exclamaciones finales. A pesar de que la traducción de Lafone merece bastante crédito y en una nota dice que se trata de *Imitaciones del grito de las "Aves del Campo"*, por una vez nos convence el informante de Susques que interpreta, plausiblemente, *wipe!* como 'palabra que significa gritos exclamativos de íánimo!' y *kot!* como 'exclamación que se hace a los animales para que detengan su marcha'. Esto resumiría el movimiento de 'correr y atrapar', 'carrera y meta', 'esfuerzo y premio', confirmando así nuestra interpretación. **Wipe! wipe! Kot! Kot! Kot!**

CANTO DEL CHIQUI

Wayrapuka korriptin:

Runaqa kusinki kusinki³⁰ purinki,
Kaballunpi armachis armachis purinki,
Aki tuta silbas silbas purinki,
Willa, talka, saltas saltas purinki.

Uñapa, uñapaq wasin pasan,
Uñapa uñapa así lo topansi, así lo watansi.
Wipe! Wipe!
Kot! Kot! Kot!

(Cuando corre el viento colorado:
Eres hombre de la comunidad y muy alegre andas,
A caballo [¿del viento?] bañando y bañando andas;
A que de noche andas silbando y silbando,
Saltando y saltando, como liebre, como guanaco sagrado.

Pasa [corriendo] la india [la mujer de la comunidad], los críos de la india,
Una mujer tras otra mujer, así dicen que lo topan, así dicen que lo atan.
Huipe! Huipe!
Cot! Cot! Cot!)

³⁰ O las variantes discutidas.

Con esto llegamos al final de nuestras consideraciones. Tenemos ahora un texto reconstruido hasta donde se pudo en base a la lógica de su propio lenguaje y a la información contextual que nos consta. Quedaron suturas visibles, variantes y dudas, tanto en lo que al texto se refiere como en cuanto a su interpretación/traducción. No pretendemos que la última palabra sobre el asunto esté dicha, ni sobre el texto ni mucho menos en cuanto a su interpretación. Pero sí creemos que pudimos explicar algo, arrojar alguna luz sobre su aparente hermetismo, sin tocar por otra parte el encanto y el misterio que sentimos inseparables de este conjuro en el que se palpa una inspiración prístina, pero también las marcas y cicatrices de una historia que no fue siempre feliz para sus protagonistas.

Bibliografía

- BRAVO, Domingo A.. [1956] 1996. *Diccionario Quichua Santiaguense-Castellano*, 6ª edición. La Banda, Santiago del Estero: Kelka.
- . 1965. *Estado Actual del Quichua Santiaguense*. Cuadernos de Humanitas Nº 19. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- CARRIZO, Juan Alfonso. 1942. *Cancionero popular de La Rioja*. Tres tomos. Buenos Aires: Baiocco y Cía., editores; Universidad Nacional del Tucumán.
- CUSIHUAMÁN G., Antonio. 2001. *Diccionario Quechua: Cuzco Collao*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- ENCUESTA DEL MAGISTERIO. 1921. [Citamos según Gentile (2001)].
- GENTILE, Margarita E. 2001. “Chiqui: Etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 30 (1), pp. 1-76. Lima.
- KARLOVICH, Atila. 2004. “Una oración quichua para parar la tormenta”. Ponencia en: III Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural, Tilcara (3, 4 y 5 de marzo).
- LAFONE QUEVEDO, Samuel A.. 1888. *Londres y Catamarca. Cartas a “La Nación” 1883-1885*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.
- . 1898. *Tesoro de Catamarqueñismos con etimologías de lugar y de persona en la antigua provincia de Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- LARA, Jesús. [1971] 1997. *Diccionario Qheshwa-Castellano, Castellano Qheshwa* (4ª edición). La Paz, Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- LIRA, Jorge A.. 1945. *Diccionario Kkechuwa-Español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- NARDI, Ricardo L. J. 1962. “El Quichua de Catamarca y La Rioja”. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, Nº 3. Buenos Aires.
- ROJAS, Ricardo. 1937. *Himnos Quichuas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina. (Edición facsimilar 1994. Universidad Nacional de Jujuy).

- RUIZ GEREZ, Enrique. 1970. *Vivencias de mis coterráneos (Allpaykunap Causaynin)*. Rosario: Edición del autor.
- SOSA, José Antonio. 1953. *Pallaspa Chinkas Richkajta. Villa Atamizqui, Santiago del Estero*: Edición del autor.
- SOTO RUIZ, Clodoaldo. 1976. *Diccionario quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TEBES, Mario C. y KARLOVICH F., Atila. 2005. *Sisa Pallana. Antología de textos quichua santiagueños*. Buenos Aires: Eudeba.
- YARANGA VALDERRAMA, Abdón. 2003. *Diccionario Quechua-Español, Runa Simi-Español*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú; Université Paris 8.