

Juego de enemigos

Diane Hopkins

EN EL PRESENTE trabajo se ofrece una descripción de una batalla ritual, ocurrida en 1772 de la época colonial, entre las mitades de una comunidad de la sierra sur del Perú¹. Las limitaciones de un proceso criminal, característica esencial de un documento de esta naturaleza, demanda una comparación necesaria de los elementos constitutivos de dicha batalla con otros conflictos similares que sucedieron durante el transcurso del tiempo y el espacio. Este análisis comparativo permite una mayor perspectiva en el enfoque de la investigación, de manera tal que las batallas rituales sean ubicadas de una manera más general en un contexto cultural y simbólico específico. Una serie de elementos simbólicos invariantes se extraen de un extenso ciclo ritual. Estos elementos se concentran en la fertilidad de la tierra, animales domésticos y seres humanos, los cuales se vinculan en una relación de reciprocidad. Asimismo, se enfatiza en factores tales como la separación de grupos sociales, el intercambio y los límites. Finalmente, se considera la palabra quechua *pukllay* (o 'juego') para referirse al ciclo total, y se la vincula provisionalmente al énfasis en el delineamiento de grupos y límites.

Durante el siglo XVIII en Langui en la antigua provincia de Canas y Canchis, actualmente en el departamento del Cusco, las dos mitades, *hanansaya* y *urinsaya*, llevaban a cabo cada año batallas rituales durante los tres días de Carnaval, la más vasta de las cuales se realizaba el tercer día. En 1772 esta tercera batalla ocurrió el 4 de marzo. Un oficial provincial la describió de esta manera, "... hicieron el juego q.^e acostumbraban de Carnestolendas tirandose con hondas repetidas piedras y en aquel lugar se juntaron p.^a este fin y dibersión mas de Sinq. ^{ta} Yndios de cada Aylo de H [a] nanzaya y

Artículo traducido por Blas Puente

Urinzaya con porsion de chicha enpezaron el juego hasta mas de las ocho de la noche . . .”². Un testigo presencial testificó que en Biluyo Guancarpanpa, dos ligas de Langui, “. . . donde tienen sus casas su estancia y sus ganados los yndios anansaya y urinsaya por costumbre todos los a haser su debersion con meriendas y chicha, despues de la merienda se guntan los Yndios cada uno con su aylo a parte se ban a tirar para su debersion Jundasos y con piedras siempre lo hasen hisieron este a Junto de mi casa y de mi Cancha, salieron todos los muchachos las mugeres las pasñas y salio chapala laso y tambien tienen estansia en este lugar de biluyo con su casa y ganado tiraron piedras con sus gondas hasta la media noche . . .”³.

En la batalla carnavalesca de 1772 una mestiza, joven y soltera, Sebastiana Lazo, falleció. Después de la batalla los participantes llevaron el cadáver a la puerta de una casa en Biluyo. El dueño de esta casa llevó, a su vez, el cadáver a la puerta de la próxima casa y así, sucesivamente, fue colocada en las puertas de las casas de todos los que vivían en la estancia, un poblado compuesto de ambos *ayllus*: *hanansaya* y *urinsaya*. Finalmente el cadáver fue abandonado en la puerta de Faustino Guaguamamani de *urinsaya*, quien fue acusado de asesinarla. Aunque ninguna queja fue hecha por la familia de la fallecida, las autoridades españolas de la provincia detuvieron a varias personas de Langui, entre las cuales se encontraba Guaguamamani y los alcaldes a la capital de la provincia, Tinta, donde las autoridades españolas empezaron el procedimiento judicial contra el presupuesto crimen. La actitud general de estas autoridades con respecto a los “juegos” o batallas rituales es descrita mejor por sus observaciones como, el conflicto era un “Juego Bestial de Hondazos de piedras” y un “Abuzo y mala costunbre”⁴.

Dos testigos procedentes de *hanansaya*, que testificaron en el juicio, sostuvieron que el padre de la chica asesinada llevó el cadáver de puerta en puerta en Biluyu, y acusó a una y otra persona de asesinarla. Cuando esa noche, una muchacha chola le informó que Guaguamamani era el responsable, el padre dejó finalmente el cadáver en la puerta de éste. Por otro lado, dos testigos de *urinsaya* sostuvieron que ellos habían escuchado, decir al padre de Sebastiana que Guaguamamani la había matado. Sin embargo, cuando el padre, un vecino de Langui testificó en la corte, el sostuvo que Guaguamamani había sido acusado falsamente, y que su encarcelamiento era inútil y pidió que se le diera libertad. El preso fue entonces puesto en libertad y se le advirtió que nunca usara en lo sucesivo la honda para la “diversión”.

Aunque las autoridades españolas, que administraron el juicio, sostuvieron que la costumbre de los dos *ayllus* de enfrentarse y atacarse con hondas y piedras ocurría no sólo en la comunidad de Langui, sino también en otras comunidades de las provincias de Canas y Canchis durante el siglo XVIII, parece ser que no existe una evidencia documental que respalde es-

ta opinión. Sin embargo, existen otras evidencias que sugieren que la batalla de Langui está enraizada fuertemente en la tradición ritual andina y no es una costumbre aislada y circunstancial. La comparación de batallas en el transcurso del tiempo y el espacio permite el aislamiento de un conjunto de elementos más o menos invariantes que son comunes al ritual descrito en 1772, a los rituales precoloniales y contemporáneos.

Las fuentes coloniales indican la ubicuidad de las divisiones de las mitades *hanan* / *urin*, así como también la antigüedad de las batallas rituales entre las mitades. En 1567 Matienzo (capítulo VI: 20-21.) observó con respecto a la división de las mitades que, “En cada repartimiento o provincia hay dos parcialidades: una que se dice hanansaya, y otra de hurinsaya. Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los principales e indios de su parcialidad, y no se entremete a mandar a los de la otra, excepto que el curaca de la parcialidad de hanansaya es el principal de toda la provincia, y a quien el otro curaca de hurinsaya obedece en las cosas que dice él. Tiene el de hanansaya el mejor lugar de los asientos y en todo lo demás que en esto guardan su orden. Los de la parcialidad de hanansaya se asientan a la mano derecha y los de hurinsaya a la mano izquierda. . . . Este de hanansaya es el principal de todos y tiene éste señorío sobre los de hurinsaya” (compare Sarmiento: 110). Matienzo puso énfasis en la asimetría en la relación entre el *hanan* y el *urin*, pero en las batallas rituales parecen ser que la relación entre las dos mitades se representa en una relación simétrica. Es decir, aunque las mitades eran inherentemente desiguales, en las batallas rituales se asumía que eran iguales.

La antigüedad de las batallas rituales es registrada en algunas de las crónicas. En 1590 Acosta (VI: xxviii: 206) anotó, “En el Perú vi un género de pelea hecha en juego, que se encendía con tanta porfia de los bandos, que venía a ser bien peligrosa su puella, que así la llamaban”. En 1653 Cobo presentó una observación más detallada que tituló, “De las Fiestas y Sacrificios que hacían en el Segundo Mes, Llamado Camay”. El anotó, “El día que se vía la Luna nueva deste mes, venian á la plaza los que se habian armado caballeros con vestiduras nuevas, camisetas negras, mantas leonadas y plumajes blancos, y con sus hondas en las manos, se dividían en dos bandos, el uno de los de HANANCUSCO, y el otro de los de HURINCUSCO, y se tiraban con cierta fruta como Tunas, que llamamos Pitahayas. Venian algunas veces á las manos á probar fuerzas hasta que el Inca se levantaba y los ponía en paz. Hacian esto, para que se fuesen conocidos los más valientes y de más fuerzas. Después se asentaban por sus parcialidades, y todos juntos ofrecian un cordero á la luna nueva. . .” (Cobo: 126-127).

Indudablemente, la tardía descripción de Cobo se buscó en la de Cristóbal

de Molina ("El Cusqueño"), que la escribió en 1574 (Wedin: 91). Incluso algunos pasajes son idénticos. Molina localizó el mes de *Camay* en diciembre⁵, tal como lo hizo Gutiérrez (citado más adelante) mientras Cobo lo localizó en el mes de febrero. Algunas referencias hechas por Guaman Poma (pág. 241) y Molina (pág. 61) y la frase "esta camay" que hace referencia a marzo en la página de Guaman Poma sugiere que ellos se referían al mismo período. De modo que si la batalla incaica no puede ser localizada en el calendario europeo, hemos logrado, sin embargo, localizar aproximadamente el tiempo en que la batalla ocurrió, i.e. el período de diciembre a marzo.

El nombre que Guaman Poma asignó a este período fue "pacha pucuy", soplar o rogar a la tierra. Gutiérrez de Santa Cruz igualmente se refiere a este período como "el mes de los ensayamientos y representaciones de batallas en la tierra. El continuó, "En este mes madauan los señores Yngas a todos sus capitanes y soldados que ensayassen vnos con otros a manera de batalla, y el se ponía en vn alto con toda su corte para vellos [verlos] muy bien. Ponianse, pues, los vnos a vna parte, y los otros a la otra, tantos a tantos, en sus esquadrones, y luego començauan a tirar con las hondas vnas ciertas fructas que eran duras, y con estas peleauan muy gentilmente, que salían muchos yndios bien descalabrados, y algunos morían de las heridas que les dauan . . ." (Gutiérrez: 563).

Molina ubicó la batalla de *Camay* en un período festivo más extenso (de quince días) que terminaba con la luna llena. Después de la batallas las *huacas* y las momias de los señores de *Hanancusco* y *Hurincusco* eran conducidas a la plaza y colocadas en los lados correspondientes a sus mitades donde se les ofrecía comida y bebida. Después de dos días de regocijo, canto y danza, todos iban a sus tierras de barbecho para prepararlas durante doce días. Guaman Poma (pág. 241) señala que durante este período la tierra era húmeda y más adecuada para la preparación agrícola.

En base a estas primeras descripciones se puede elaborar un cuadro coherente de la batalla entre las mitades que ocurría entre diciembre y marzo cuando había luna nueva. Durante la batalla, se lanzaban frutas duras con hondas a la mitad opuesta y algunos participantes morían. Luego de ocurrir algunos daños fatales, el Inca daba fin a la batalla, y luego comenzaba el banquete y la celebración, y la actividad agrícola.

La descripción de la batalla entre los *hanan* y *hurinsaya* en Langui en 1772 presenta una serie de similitudes: (1) Fue entre dos mitades; (2) Ocurrió durante límites temporales de la batalla citada anteriormente, aunque no se sabe si el 4 de marzo, el tercer día de Carnaval, coincidió con la luna nueva; (3) La batalla no concluyó hasta que alguien murió; (4) En este caso hubo comida y bebida antes de la batalla (característica de las más

recientes batallas rituales), aunque no es claro si hubo algún banquete después de la batalla. La comida y la bebida antes de la batalla en Langui está en marcado contraste con el ayuno citado por Guaman Poma y Molina.

Aunque el ritual descrito por los cronistas pertenecía a un nivel estatal, se podría asumir razonablemente que el rito estatal es cognado del rito descrito en el documento de 1772 así como también numerosas batallas rituales descritas en investigaciones con miras hacia su comparación con el documento de Langui.

Reseñas bastante completas de los estudios iniciales de batallas rituales han sido ya presentadas por Alencastre y Dumézil (1953), Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962), y Hartmann (1972, 1978); no es necesario repetir este material aquí. Sin embargo, conviene hacer una excepción para las batallas de Chiaraque y Toqto⁶, ya que ellas ocurrieron en la misma área donde tuvo lugar la batalla de 1772. Chiaraque está localizado en el distrito de Cheqa⁷, a pocos kilómetros del noroeste de Langui. Las batallas ocurren anualmente el primero de enero, veinte de enero (San Sebastián), y en el día de Compadres⁸, diez días antes de Carnaval. En las batallas, campesinos de comunidades vecinas luchaban entre ellas con rocas y hondas, *liwis*, un arma con tres piedras enfundadas en cuero unidas a una cuerda también hecha de cuero, y *wichi wichis*, un látigo con una piedra en un extremo (Gorbak *et al.*: 248). El objetivo de la batalla era matar a los combatientes del lado opuesto. Generalmente el lado victorioso ganaba las posesiones y las mujeres jóvenes (quienes establecían generalmente una relación de *sirvinakuy* con sus captos) de los vencidos (Alencastre y Dumézil: 27). La batalla ritual de Toqto, que era similar a la batalla de Chiaraque, ocurrió en la frontera de las provincias de Canas y Chumbivilcas el primero de enero, el veinte de enero y en el día de Compadres, así como también en Navidad (Gorbak *et al.*: 246, 250).

En este dato reciente podemos observar un número de similitudes con respecto al documento de 1772: Chiaraque, en particular, está geográficamente bastante cerca al área donde la estancia de Biluyo de la comunidad de Langui estaba ubicada. Aunque hubo algunos cambios en las fronteras de Langui durante doscientos años, los dos lugares de la batalla están obviamente próximos. El uso de la honda y piedras en Biluyo, Chiaraque y Toqto es similar tanto como las muertes e injurias resultantes de la pelea. Además, hay banquete y bebida antes de la batalla y la costumbre milita contra el castigo para aquellos responsables de los accidentes en los tres lugares. La única diferencia sorprendente es que las batallas modernas ocurren diez días antes del Carnaval, a diferencia de la batalla de Langui de 1772 que ocurría durante los días del Carnaval.

Ahora consideremos otras batallas rituales con el fin de presentar material más reciente y además establecer las bases para un análisis conceptual de las batallas rituales señaladas más adelante. Cereceda describe el ritual de *tinku*, tal como ocurre en las comunidades bolivianas de Paria y Chayanta en el área de Oruro. Ella concibe el *tinku* como un rito agrícola que combina elementos indígenas y católicos. En Paria ocurre durante el Carnaval. Antes del *tinku* los participantes y los invitados se reúnen alrededor de una mesa donde hay un *inkuña* (un pequeño tisú ritual) tendida con coca, flores y fruta. También hay flores y frutas en el resto de la mesa y, debajo de ella, sacos de membrillos que se usa en la batalla venidera. Esto, Cereceda sugiere, podría indicar que el *tinku* es realmente un rito agrario cuya fecha coincide con el Carnaval.

En el *tinku* los alcaldes de diferentes comunidades se alineaban en dos filas aparejadas. Cada pareja se golpeaban con los membrillos que los lanzaban con la *warak'a* (honda). Turnándose, cada hombre golpeaba al otro tres veces. El hombre que era atacado sólo podía agacharse para evitar el proyectil. A continuación de este intercambio de golpes, al alcalde se le daba flores que las ponía en su honda y las disparaba al otro. Entonces los hombres de cada par se abrazaban. Cereceda especula que en estos enfrentamientos, los alcaldes reafirmaban la unidad y la cohesión de su propio grupo a través del ritual. Este énfasis de la cohesión grupal y el delineamiento de los límites sociales, que parece ser una probable función de las batallas rituales, es considerada con mayor detalle más adelante.

Cereceda también describe un *tinku* que ocurre en el pueblo de Chayanta el tres de mayo, víspera de Santa Cruz. De manera similar, este ritual también parece ser sincrético, una combinación de elementos católicos e indígenas, aunque en el caso de Paria, los elementos indígenas son predominantes. Antes del *tinku*, en el altar lateral de la iglesia se coloca una cruz grande que lleva aparentemente una figura de Cristo con dos rostros lacrimosos, uno sobre el otro y sólo un pollerín que sugiere el cuerpo. Igualmente, aunque más pequeñas, tales cruces se encuentran generalmente en otras comunidades del área. En el día del *tinku* cada uno de los cuatro *ayllus* que participaba traía sus cruces al altar mayor de la iglesia donde las dejaban. En la parte lateral se pintaban con colores claros ovejas, vacas, gallinas y flores. Así como en el caso de Paria, la presencia de símbolos agrarios (ovejas, vacas, gallinas pintadas, etc.) sugiere que el *tinku* venidero era un rito agrario, no un rito cristiano que tenía que ver con Santa Cruz.

Durante el *tinku*, que era realizada fuera de la iglesia donde el Tata Santo de los Dolores (la figura de los dos rostros lacrimosos en la cruz) y las cruces representando a los *ayllus* participantes que las habían dejado, los hombres

se dividían de acuerdo a sus *ayllus* enfrentándose en líneas de diez o quince. Ellos peleaban en pares usando zapatones (calzados con clavos sobresalientes) y llevaban guantes gruesos con rocas ceñidas entre los dedos para hacer los golpes más intensos. Entonces los miembros de cada par empezaban a golpearse. Esta pelea era supervisada por autoridades indígenas llamadas *jilakatas* y por la policía. Aunque había daños serios, no se mataba a nadie y no se quejaban contra los responsables de los daños. La supervisión de la lucha por los *jilakatas* es interesante porque ellos intentaban controlar el grado de violencia. Esto sugiere que en la batalla descrita por Molina y Cobo (discutida anteriormente), cuando el Inca se levantaba para establecer la paz entre las dos mitades era quizás un acto de reducir la violencia. Acto seguido el *tinku*, en Chayanta parejas jóvenes salían juntos para copular (Cecreda: 37-49). La conexión entre la sangre vertida en la tierra y la fertilidad se discutirá más adelante.

Olivia Harris también describe la batalla ritual llamada *tinku* que ocurre entre los Laymis, un grupo étnico aymara del norte de Potosí en Bolivia. Los *tinkus* ocurrían durante las fiestas grandes donde había mucha bebida y eran más demostraciones de bravura que las batallas destinadas a obtener la victoria. Los participantes luchaban en pares unidos por edad y sexo. Harris sugiere que la base del antagonismo expresado en el *tinku* es la división de la sociedad Laymi en mitades endogámicas, denominadas hermano mayor y hermano menor (22,36). Esto es interesante porque la disimilitud entre las mitades expresada en estos términos evoca la asimetría entre las mitades *hanansaya* y *urinsaya* descrita por Matienzo. Aunque las mitades son desiguales, aquí también esta asimetría teórica es ignorada en el ritual en que las dos mitades se tratan como equivalentes.

En las comunidades de Kuyo Grande, Sakaka y Chawaytiri de P'isaq (provincia de Calca, departamento de Cusco), de acuerdo a la descripción publicada por Roca, Casaverde, Sánchez y Cevallos, la batalla es integrada a un complejo ritual que comienza seis semanas antes del Carnaval y termina durante los tres días de Carnaval. El cargo para esta serie de rituales (que cambiaba cada año, el domingo antes del Carnaval) era realizado por una pareja matrimonial joven. Al hombre se le llamaba *wifala capitán* o *p'asña capitán* y, a su esposa, la *capitanasa*. Los otros participantes eran parejas solteras. El capitán reclutaba a sus sargentos (jóvenes solteros danzantes) de la misma manera en que se solicitaba un *ayni*, una labor recíproca. Los que mantenían el cargo eran responsables de proveer a los participantes de aguardiente, chicha, cigarrillos, coca y comida cocinada. Asimismo, el capitán era responsable de asegurar que los sargentos decoraran cualquier cruz en su vecindad.

Durante seis domingos la juventud se reunía muy entrada la tarde. Los jóvenes recibían palos de tres metros que llamaban *vara*. Al son de la música de la banda contratada, ellos iban alrededor de la comunidad bailando el *tupay* (quechua: 'reunirse'). Al anochecer retornaban a la casa del capitán y luego de una invocación en dirección al santuario del Señor de Huanca, ellos bailaban la danza local del Carnaval. Cada miembro del par de sargentos saludaba al otro, dirigiéndose hacia él como si fuera un adulto (*taktáy*). Ellos repetían la danza dos veces, una vez sin su montera ritual (un sombrero alado, ancho y plano), otra vez, llevándola.

A la llegada de las muchachas solteras (*p'asña*), ritualmente denominada *china paqocha* (alpaca hembra), alrededor de las ocho de la noche, los jóvenes sacaban pequeños crucifijos, que ellos los referían como *qori warak'a*, u honda dorada, y los santificaban y besaban. En este momento ellos también debían presentar su *pukuchu*, una pequeña bolsa para llevar coca y *llipt'a* que era hecha del escroto del carnero. Entonces ellos recolectaban la plata para comprar una botella de aguardiente, el cual era comprada por uno de los sargentos y se la bebía inmediatamente. A continuación los sargentos bailaban con las mujeres mayores y casadas. A las diez, los jóvenes (siguiendo al *p'asña capitán*) y las jóvenes (siguiendo a la *capitanasa*) van de casa en casa para bailar. Los sargentos hacen alusiones a las *china paqocha*, quienes respondían golpeándolos en sus muslos. Así como la danza progresa ellos se golpeaban en el trasero. (*sikinakuy*).

Después de beber, dos jóvenes llamados *chhachu* (burro tierno) se ponían monteras especiales y bailaban con las muchachas. Ellos rebuznaban y se lanzaban hacia ellas, besuqueándolas en sus cuellos y acariciando sus pechos con sus mentónes; finalmente las arrinconaban y se sentaban en sus regazos. Durante veinte minutos que esto ocurría, los otros los animaban con gritos tales como "¡chhachuy!" (haz de burro), "pasarachishaña" (ya está haciendo para que se pase) y "wataman uña asnucha kanqaña" (para el próximo año habrá un borriquito). Todo el rato los jóvenes se lisonjaban con frases de doble sentido. A las tres de la mañana los danzantes estaban exhaustos. Entonces un sargento hacía el *t'inkay*, rociando aguardientes sobre las muchachas dormidas a la vez que decía, "alpacas hembras procreen bastante para el próximo año". Después algunas parejas salían para pasar la noche juntas en casas abandonadas u otras construcciones.

En los días de Comadres (el jueves antes del Carnaval) y de Compadres (dos jueves antes del Carnaval) el *wifala capitán* y los sargentos acompañaban a los líderes comunales en la inspección de los límites de las tierras de la comunidad. Después en las Comadres el capitán y los sargentos danzaban el *tinkuy* en el llano de Chiwchillani, ubicado en la frontera entre los distritos

de P'isaq y San Salvador. Varias comunidades de ambos distritos son representadas.

Hasta hace treinta años los danzantes de cada uno de los distritos se enfrentaban con hondas, piedras y palos en batallas rituales (*tinkuy*), tal como es descrito anteriormente. Muchos combatientes que morían eran enterrados en el lugar de la batalla. Finalmente, cuando un campesino de Sipascancha (P'isaq) murió, la policía intervino. Se dice que una imagen del Señor de Oqoruro trajo la paz en las comunidades y el enfrentamiento ritual se convirtió en un enfrentamiento pacífico (también denominado *tinkuy*), realizado en el antiguo lugar de la batalla. Dos grupos de sargentos y sus respectivos *p'asña capitán* se enfrentaban y danzaban tocando su propia música. El *p'asña capitán* de cada grupo llevaba una *lawita candunga*, una pequeña honda amarrada a una pequeña *qena* (flauta). Al principio, solamente los muchachos bailan, pero después de un rato ellos van a sacar a las muchachas (hasta ese momento sentadas) del lado opuesto para bailar con ellas.

Durante el domingo de Carnaval los sargentos salen por la última de las seis salidas. Esta vez, sin embargo, ellos salen en *mirk'a*, en una columna donde alternan hombres y mujeres, en vez de columnas separadas como se solía hacer en los domingos anteriores. Como muchas comunidades en el departamento del Cusco, los piseños ritualmente lanzaban *ch'uya* (así llamada por su función purificadora) sobre su ganado lanar y vacuno durante el lunes de Carnaval. Esto también ocurre en junio para la festividad de San Juan. El lunes y el martes los comuneros llevan el *pukllay q'epi*, un atado de plantas verdes, que incluye maíz, habas y quinua, llevado en finas *llikllas*, colocadas en sus espaldas (Roca *et al.*: 83-85; 89-99).

Una ceremonia similar al ritual de lanzar *ch'uya* sobre el ganado lanar y vacuno en la comunidad de P'isaq, descrita anteriormente, ocurre también en Langui, pero en el día de los Compadres. En esta ceremonia el mayor del hogar presenta ofrendas de hojas de coca, cebo de animal y maíz para la Pachamama y los *awkis* (deidades de las montañas) y pide que sus animales se multipliquen y que la gente "viva bien". El mayor entonces ofrece una bendición e instruye a todos para que soplen. Las ofrendas son colocadas en un fuego ritual y son cubiertas con *ch'uya*. Acto seguido, el mayor besa la tierra (Pachamama) y todos se ofrecen *k'intus* (unas cuantas hojas de coca arregladas cuidadosamente) que ellos mastican con cuidado mientras se hace circular chicha y trago.

Entonces los muchachos que llevan disfraces llegan y comienzan el canto y el toque de música. Se distribuye *ch'uya* en conchas para la ceremonia, *ch'allay*, que incluye el lanzamiento de *ch'uya* y la ventilación del humo del fuego ritual en dirección a los animales en señal de ofrenda. Entonces se sa-

crifica una oveja hembra tierna o carnero. El *ch'allay* también incluye el matrimonio del ganado, en el cual se pone juntos un carnero y una oveja hembra en posición del coito humano. Se les hace mascar coca y tomar "vino" mezclado con la sangre extraída de sus orejas, durante la ceremonia de la marcación, que también toma lugar durante esta temporada. Entonces se les coloca una corona de flores en torno y se les suelta.

Cuando los animales han salido, los jóvenes y las jóvenes empiezan a bailar. Los muchachos disfrazados tocan sus flautas y las muchachas cantan. Al igual que en P'isaq, ellos también intercambian frases de doble sentido y participan en un juego muy sugestivo. Ellos se sientan en el regazo y la muchacha coloca una honda alrededor de la cintura del muchacho y él coloca su flauta en la cintura de ella. Ellos forcejean y caen al suelo. La muchacha cae primero y el muchacho después. El se sienta sobre ella a la vez que dice, "Este año tu saldrás preñada con un borriquito". Desde el suelo la muchacha contesta. "¿Hay pañales? ¿Y hay un *chumpi* (una faja para sujetar a la criatura)? Júntalos". Es interesante el hecho de que la palabra usada para significar preñada, *chichu*, se refiere solamente a los animales preñados, no a las mujeres. En algunos casos, cuatro o cinco muchachas atacan con sus hondas a un solo muchacho y lo fuerzan a caerse. Ellas le dicen "Este año tú saldrás preñado" (también aquí usan *chichu*). Después de esto, el mayor separa a las parejas y les ofrece trago y chicha mientras les dice, "*Wifay, wifay*"⁹ (Alencastre y Dumézil: 38-50).

Luego muchas muchachas son llevadas en caballo por los muchachos disfrazados llamados *pukllay*, un término usado también para batallas rituales. Aquí la conexión entre la fertilidad humana y animal es aún más evidente que en la descripción de P'isaq, que también proporciona una copiosa confirmación de dicha asociación. Esta asociación es tratada con mayor detalle por Isbell en su descripción de los rituales de la herranza, que ocurre en la comunidad de Chuschi (Ayacucho) en febrero y agosto. En la herranza los seres humanos asumen la responsabilidad de la fertilidad y la protección de sus animales. Cuando entre los animales hay una vaca que todavía no ha parido, un toro es atado junto con la vaca en una posición de vientre a vientre que imita la copulación humana. A continuación los participantes masculinos en el rito anuncian que ellos "necesitan sus vacas" y se aproximan cerca a las mujeres para representar simbólicamente una copulación animal (Isbell: 151-164; 201-203).

Aunque se han desarrollado muchas explicaciones con respecto a las motivaciones de las batallas rituales, la más común proporcionada por los investigadores y sus informantes campesinos, es la que sostiene que es un intento de influir y predecir la cosecha venidera¹⁰. De acuerdo a esta expli-

cación, el derrame de sangre humana mediante la muerte de al menos uno de los combatientes, es necesario para asegurar una buena cosecha para el lado victorioso. El lado victorioso es el que mata y hiere más exitosamente a sus adversarios. El lado vencido espera una pobre cosecha y sufrimiento.

Como veremos más adelante, el derrame de sangre humana tiene una substancial importancia simbólica. Sin embargo, no todos los ritos que intentan presagiar la cosecha requieren muertes. Un ejemplo es el mito de Inkarey y Qollarey. Hay muchas versiones de este mito, varias de las cuales han sido registradas por Abraham Valencia en San Pablo en la provincia de Canchis y por Jorge Flores Ochoa en el área de Puno. Básicamente, en este mito Inkarey (el Inca cuyo dominio es la región del Cusco) y Qollarey (el rey de los Qollas en la región de Puno) entablan una carrera a pie en la cual el vencedor logra prosperidad para su región. Inkarey representa la mitad alta (*hanan*) y Qollarey la mitad baja (*urin*). La división *hanan / urin* en el Incanato es ejemplificada por la oposición entre Chinchaysuyo (como *hanan*) y Qollasuyu (como *urin*); Chinchaysuyo fue la división al cual los Incas del Cusco pertenecían y Qollasuyu, la división de los Qollas^{1 1}. Se infiere entonces que el mito de Inkarey y Qollarey recodifica la misma oposición social de *hanan / urin*. En consecuencia, el mito de Inkarey y Qollarey es otro ejemplo de la competición entre mitades que simbólicamente sirve a una función divinadora.

En la versión del mito expuesta por el catequista de San Pablo, Qanchirey (que toma el lugar de Inkarey) ganó la competencia. Entonces Qanchirey y Qollarey se invitaron mutuamente a comer y decidieron que esto también debería ser una competición. Qollarey dio a Qanchirey *qañiwa* molida y Qanchirey a su vez dio a Qollarey habas tostadas. Qanchirey terminó su *qañiwa* rápidamente con la ayuda del viento, pero Qollarey comió todas las habas tostadas y se enfermó. De modo que Qanchirey también ganó la segunda competición. Qanchirey sedujo a la hija de Qollarey, quien era virgen y sangraba. Entonces Qollarey intentó seducir a la hija de Qanchirey, pero no pudo (A. Valencia: 296-297).

Algunos aspectos interesantes surgen de este mito: (1) La comida y las mujeres son intercambiados por mitades; (2) Observamos que aunque Qanchirey (que representa *Hanan Cusco*) y Qollarey (que representa *Urin Cusco*) son iguales teóricamente en la competencia, en realidad, hay una asimetría que se refleja en la incapacidad de Qollarey de seducir a la hija de Qanchirey, aunque Qanchirey, por su parte, ha logrado seducir a la hija de Qollarey; (3) El derrame de sangre de una virgen como resultado de la copulación es un tema común (aunque encubierto) que el mito tiene en común con las batallas rituales como veremos más adelante.

Mientras que examinamos los encuentros rituales la fertilidad repetidamente surge como un tema predominante. La fertilidad de la tierra es íntimamente vinculada a la fertilidad humana y esta relación es frecuentemente expresada en el ritual. Pachamama es la personificación espiritual de la tierra y el espíritu dominante que controla la fertilidad en las plantas y los animales. Mariscotti sugiere que ella es considerada como una mujer. Pachamama es "abierta" dos veces al año, en febrero y en agosto. Durante este tiempo ella esta "hambreada, embravecida, viva y abierta" (34, 117). Ella también es nueva (virginal) cada año en febrero. Debido a su gran poder Pachamama es objeto de numerosos rituales que propician una ayuda destinada a asegurar una abundante recolección de la cosecha y una multiplicación de animales. Se la considera también como poseedora de un carácter vengativo (Mariscotti: 42-43). Consecuentemente, es esencial que ella sea satisfecha. Durante el período entre enero y Carnaval se lleva a cabo muchos rituales (probablemente) arcaicos de propiciación. Generalmente sus fechas coinciden con los días festivos de los católicos, y presentan, en consecuencia, un sincretismo de lo católico, y lo agrario-animístico.

Como se puede deducir de la discusión de las crónicas coloniales, los rituales se agrupan mayormente alrededor del mismo período que corresponde al rito incaico. Hay confusión en cuanto a la sincronización de los calendarios con el sistema del calendario occidental, pero las descripciones coinciden en asociar el rito con el fin de la temporada de lluvia y el período de preparación de las tierras agrestes, la *chakma* (Molina: 62). Quizás se puede explicar parcialmente la variación de la fecha del ritual moderno mediante las interpretaciones idiosincráticas del choque de los calendarios rituales católico y andino, que deben haber sido reacomodados a un nivel local. Las batallas generalmente comienzan los últimos días de diciembre o en el día del Año Nuevo y alcanzan su climax ya sea antes o durante el Carnaval. Durante la Penitencia la tierra se cierra otra vez y la atención ritual es localizada en la Semana Santa. En consecuencia, no se realizan batallas durante este período, y el próximo día católico feriado al cual ellos se podrían vincular es Santa Cruz, el tres de mayo, como en Chayanta.

El objeto de las batallas rituales examinadas aquí es generalmente el derrame de sangre como una propiciación destinada a asegurar una abundante cosecha. Aquí la fertilidad de la tierra (Pachamama) y la fertilidad humana están claramente relacionadas. En P'isaq, en el cargo sostenido por el *wifala capitán*, cuando las mujeres jóvenes llegan, los hombres jóvenes sacan crucifijos pequeños que ellos llaman *qori warak'a*, hondas doradas, junto con una pequeña bolsa de coca y *llipt'a*, *pukuchu*, hecho del escroto del carnero. Además de llevar la cruz/honda, ellos son responsables de decorar las cruces

de su vecindad con flores. La cruz entonces combina dos significados en su proceso de transformación simbólica de crucifijo a la honda de la batalla ritual.

La múltiple significación de la cruz nos clarifica su posición central en la batalla de Chayanta. Hay una cruz grande colocada en la iglesia el día del *tinku* (batalla ritual). En la cruz hay dos rostros, uno encima del otro, exactamente donde las maderas se cruzan. Las dos figuras faciales lloran lágrimas rojas y no tienen cuerpo sino un tisú que lo sugiere. No se necesita ser freudiano para apreciar el otro significado implicado en la cruz de Chayanta: Icónicamente es un falo largo con dos testículos en dirección hacia Pachamama que es renovada cada año. Siguiendo esta perspectiva, la sangre derramada en la batalla es interpretada como la sangre virgen de Pachamama. La doble figura facial es interpretada aún en otro nivel que representa las dos mitades que se derraman sangre (el uno al otro) durante el *tinku*.

El tema de la fertilidad humana se centra en el énfasis que se asigna a la corte de los jóvenes solteros en el conjunto ritual. En P'isaq durante las seis semanas que preceden al Carnaval, cada domingo los adolescentes solteros se cortejaban bajo la guía del *wifala capitán* y de la *capitanasa*. Cada domingo, en la noche, alrededor de las diez los muchachos van de casa en casa bailando detrás del capitán; las muchachas hacen lo mismo separadamente detrás de la *capitanasa*. Durante el último domingo, el domingo de Carnaval, los jóvenes también salen a bailar, pero esta vez en *mirk'a*, con los hombres y las mujeres que alternan en una sola línea. Durante el Carnaval la juventud concluye la corte y se junta a la *mirk'a*, y entonces se realiza el *tinkuy*. En ambos, P'isaq y Langui, no sólo el tema de la fertilidad se expresa mediante juego sexual realizado por los jóvenes solteros, sino también, como hemos visto, la conexión entre ellos se realiza explícitamente en términos verbales. Recuérdese que en P'isaq los muchachos pretenden ser burros y dicen a sus parejas femeninas, "para el próximo año habrá un borriquito" y en Langui, cuando juegan, los muchachos dicen a la muchacha. "Este año tu saldrás preñada con un borriquito". Entonces ella contesta: "¿Hay pañales? ¿Y hay un *chumpi* (una faja para sujetar a la criatura?) Júntalos. "Además, en P'isaq, como parte del conjunto ritual un muchacho rocea aguardiente sobre las muchachas dormidas a la vez que dice, "Podrían las alpacas hembras procrear bastante para el próximo año".

La fertilidad humana está unida a la fertilidad de la tierra^{1 2}. Aunque los mayores actúan algunas veces como consejeros o incluso participan en la batalla en la retaguardia, los combatientes (y accidentados) son jóvenes. La juventud participa en el juego sexual de la corte y también en las batallas rituales (juegos). Notemos que en la batalla de Langui de 1772 los participan-

tes fueron descritos como, "los muchachos, las mugeres, las pasñas". También recuérdese que la persona muerta en esa batalla fue una muchacha soltera. Aunque la distribución de la edad de los participantes en las batallas rituales varía en los diferentes pueblos, en todos los lugares los participantes son jóvenes y los hombres (así como también algunas veces las mujeres) que han participado en el proceso de la corte ritualizada, siempre toman parte en la batalla. A continuación de estos encuentros, las mujeres jóvenes solteras del lado vencido son llevadas por los hombres jóvenes solteros del lado victorioso (Alecanstre y Dumézil: 27). Ya que algunas muchachas que son llevadas participan en relaciones de *sirrinakuy* con sus captores, las batallas rituales son caracterizadas como un intercambio de mujeres.

La fertilidad animal surge como tema en el conjunto ritual que circunda a las batallas: En Langui y en P'isaq un *t'inkay* es realizado por los animales en el día de los Compadres (que precede justamente al Carnaval) y el lunes de Carnaval, respectivamente. Aquí podemos notar que el período comprendido entre el Carnaval y San Juan (en el área rural se le denomina los cumpleaños de las ovejas) es aproximadamente igual al período de gestación del ganado lanar. De modo que el *t'inkay* sugiere el comienzo del período fértil para el ganado lanar, tal como el juego sexual entre la juventud soltera durante este conjunto enfatiza la fertilidad humana, y las batallas rituales pronostican e intentan influir la fertilidad agrícola.

La fusión de la fertilidad humana y animal es ampliamente demostrada en P'isaq y en Langui. En P'isaq los muchachos imitan a los burros y se dice que las muchachas estarán preñadas con borriquitos. En Langui se dice que las muchachas tendrán un borriquito con la palabra *chichu*, que se refiere solo a la preñez animal, usada en referencia a la preñez proyectada. Mas aún, en esta comunidad el ganado lanar es forzado a adoptar una posición de coito humano. Isbell menciona un vínculo similar entre la sexualidad humana y animal en Chuschi donde en el rito de fertilidad de las llamas, los danzantes humanos simbólicamente imitan la copulación de las llamas (Isbell: 201). Entonces, la interdependencia entre la fertilidad humana y animal es muy ampliamente expresada durante este período.

A lo largo de nuestra discusión de las batallas rituales y los ritos adivinatorios asociados, hemos puntualizado implícitamente la división social. La batalla de 1772 se sostuvo entre las mitades *hanan* (alta) y *urin* (baja) la Langui. De manera similar las batallas incaicas involucraban las mitades del Cusco, y el *tinku* Laymi, las mitades de esa comunidad. Los otros encuentros rituales involucran divisiones semejantes a las mitades. Tales divisiones también están implícitas en el mito de la competición adivinatoria entre Inkarey y Qollarey. Las batallas de Chiaraque, Toqto, y P'isaq involucran enfren-

tamientos entre campesinos de diferentes comunidades. En estos últimos, en sentido estricto, las divisiones en mitades no están involucradas, aunque se ha especulado (pero no demostrado) que esto fue así históricamente. En estos casos una oposición simétrica simbólica entre las unidades sociales es creada por la batalla en sí. Ya que la mitad y las divisiones semejantes a mitades son un rasgo que caracteriza la mayoría de los encuentros rituales discutidos en este artículo, el problema es explicar las razones por el énfasis en dicha característica.

El dualismo es una característica estructural fundamental de la sociedad rural andina, y esto se refleja en los encuentros rituales. De acuerdo con Lévi-Strauss (1949) sostenemos que este dualismo surge de la entidad más pequeña de reciprocidad, el par, así como también simboliza relaciones de intercambio entre ellos. Hay un intercambio después de la batalla ritual en el que los hombres del lado victorioso se llevan a las mujeres y los bienes del lado vencido. De igual modo, en el mito de Inkarey y Qollarey se intercambia comida entre los dos y el victorioso, Inkarey, obtiene a la hija de Qollarey. En consecuencia, los encuentros rituales expresan un intercambio de mujeres y bienes entre las comunidades, tratadas ritualmente como una pareja que realiza intercambios^{1 3}.

En muchos de los encuentros rituales (p.e. Chiaraqe, Toqto, P'isaq, Paria, Chayanta) las divisiones semejantes a las mitades son substituidas por las mitades reales. Esta creación de oposiciones semejantes a mitades así como el relieve de las mitades reales en los encuentros rituales enfatiza la separación de los grupos de distribución que hace posible la reciprocidad (de mujeres, productos, bienes, etc.). Los encuentros se realizan justamente antes de la cosecha, el período mayor para intercambio de productos entre unidades sociales y así el tiempo apropiado para acentuar la separación de los grupos de distribución.

Las relaciones de intercambio y distribución se producen en el conjunto ritual que circunda los encuentros. En Langui se distribuye y consume cuidadosamente k'intus, chicha y trago, y en P'isaq se colecta plata para el aguardiente que se compra y redistribuye inmediatamente a todos los presentes. También, recuérdese que en P'isaq se organiza a los participantes de la misma manera que la labor agrícola recíproca denominada *ayni*.

Aunque la reciprocidad es una característica predominante en el comportamiento social en los Andes rurales, se enfatiza con mayor relieve en los conjuntos rituales que circundan los encuentros. Se observa la reciprocidad entre los seres humanos y la tierra en las batallas rituales que predicen la cosecha venidera. La mitad que mata a mayor número de sus oponentes es premiada por estas muertes con una abundante cosecha. El aspecto de recipro-

cidad es particularmente enfatizado en las antiguas batallas (*tinkuys*) en P'isaq en las cuales los muertos eran enterrados en el lugar de la batalla. En Langui, cuando el mayor hace las ofrendas de hojas de coca, cebo de animal y maíz a la Pachamama y los *awkis*, él pide que sus animales se multipliquen y que la gente viva bien, de suerte que se expresa así la relación de reciprocidad entre los humanos y la tierra. El pedido se hace en quechua mediante el uso de la palabra *mañay* que invoca una posterior reciprocidad por su cumplimiento (Aléncastre y Dumézil: 38-39). Se releva también la reciprocidad entre humanos y animales durante este período mediante el *t'inkay* que es realizado por los animales (*uywa*). Se espera implícitamente que los *uywa* retornen esta ofrenda mediante la provisión de carne y lana para los seres humanos quienes simbólicamente (en el *t'inkay*) y prácticamente (en la vida diaria) cuidan por ellos.

Además de delinear los grupos de intercambio y de esa manera formular el fundamento para las relaciones de reciprocidad en el conjunto ritual que circunda los encuentros, los límites físicos de las comunidades son mencionadas como una inspección de las tierras de la comunidad por el *wifala capitán*, los sargentos y los líderes comuneros en la festividad de las Comadres y los Compadres, como se demuestra en P'isaq (Roca *et al.*: 95). Al menos en los casos de Chlaraqe y P'isaq, los encuentros no sólo enfatizan los límites sociales en las confrontaciones, sino que también ocurren en las fronteras distritales.

Quizás este énfasis en el delineamiento de los grupos sociales y los límites ayuda a explicar porque las batallas rituales son referidas frecuentemente como un 'juego'. El documento de Langui de 1772 menciona que la batalla ritual era un juego. Aquí la palabra juego aparece en testimonios traducidos al español del quechua. Por consiguiente, es posible que la palabra original fue *pukllay* que Gonçales Holguín (pág. 293) y Santo Tomás (pág. 342) vinculan a "juego" y "batallar". F. Valencia (pág. 157) y Lira (pág. 126) sugieren que la palabra indígena para referirse al Carnaval, un período caracterizado por muchos encuentros rituales, es también *pukllay*. Por otro lado, existe alguna asociación entre juego y batalla a través de las culturas. Por ejemplo, Víctor Turner señala que la antigua palabra anglo-sajona para juego, *plega* denotaba batalla. Además él sugiere que la idea del juego está vinculada a la expresión de los márgenes en la sociedad y esto nos conduce a preguntar si esto no es también válido para las culturas andinas donde el juego es vinculado a los márgenes del grupo social, i.e., las líneas entre mitades.

Isbell ha observado que las exploraciones y el delineamiento de los límites está conectado con la creación simbólica de un nuevo orden tal como la aparición de un nuevo ciclo de fertilidad. Desde esta perspectiva *tinkuy*, otra palabra quechua usada por varios de los encuentros rituales descritos ante-

riormente, expresa la conjunción dialéctica de fuerzas opuestas desde las cuales la regeneración y la fertilidad fluyen en el mundo andino¹⁴.

En este artículo he documentado el único ejemplo conocido de una batalla ritual perteneciente al período colonial en el Perú. Para interpretar su significado he recurrido a la comparación de rituales funcionalmente similares en el transcurso del tiempo y el espacio. La naturaleza especulativa de la interpretación requiere mayor investigación y un período largo de estudio de las comunidades en las cuales las batallas todavía están integradas funcionalmente en la vida social. Espero que las sugerencias hechas aquí ayuden a estimular dichos análisis.

NOTAS

1. El documento se encuentra en el Archivo Departamental del Cusco, Perú, en los Archivos Notariales de Teófilo Puma, legajo 7, expediente 1.

2. f. 3-r

3. f. 5-r

4. f. 8-v; f. 3-v

5. Molina afirma que el mes era diciembre, *camay quilla* (pág. 61). En quechua *quilla* significa mes; *camay* significa "crear" o "hacer" (Cusihuamán: 62) o "ordenar" (B. Mannheim, comunicación personal). Mannheim también sugiere que el significado "crear" es un cambio semántico que ocurrió después de la conquista. En consecuencia, *camay quilla* podría ser interpretado como el mes en el cual la "creación" o el "orden" toma lugar.

6. Para las descripciones de estas batallas ver: Alencastre y Dumézil (1953); Gilt Contreras (1955); Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962) y Barrionuevo (1971). También ver *La Prensa* (Lima) 21 de enero de 1979 y *El Comercio* (Lima) 28 de enero de 1979.

7. *La Prensa* (Lima) 21 de enero de 1979.

8. Gorbak, Lischetti y Muñoz: 251; *El Comercio* (Lima) 28 de enero de 1979.

9. Recuérdese el título de *wifala capitán* para el organizador del complejo ritual descrito por P'isaq.

10. Alencastre y Dumézil: 18, 21, 29; Gorbak, Lischetti y Muñoz: 248, 294-301; Barrionuevo: 79; Brownrigg: 97; Hartmann: 1972, 1978.

11. Ver Zuidema: 40, 82, 102 y Wachtel: 44.

12. Ver Mariscotti (pág. 152) y Alencastre y Dumézil (págs. 78, 80) para encontrar ejemplos de identificación de la fertilidad humana con la fertilidad de la tierra en otros rituales.

13. Tal como hemos visto en los ejemplos de Chiaraqe y Toqto y en el mito de Inkarey y Qollarey las mitades o divisiones semejantes a mitades son consideradas exogámicas, aunque Harris sostiene que en el *tinku* las mitades son endogámicas. Esto, sin embargo, es sólo una contradicción aparente. Zuidema (1962) ha señalado que en el Cusco incaico las mitades podrían ser consideradas desde un punto de vista ya sea endogámico, y esto depende del contexto, en modos que todavía no entendemos. (Véase ahora Mannheim 1980). Así, el hecho de que Harris considera las mitades de Laymi teóricamente endogámicas no contradice nuestro punto de vista. Los encuentros rituales simbolizan la separación de los dos grupos.

14. Isbell 1978: 201; Isbell 1979.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, José de

1590 *Historia Natural y Moral de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles vol. 73. Madrid. Atlas 1954.

Alencastre, Andrés y Georges Dumézil

1953 "Fêtes et Usages des -Indiens de Langui (province de Canas, Departament du Cusco)" *Journal de la Société des Americanistes*, París. vol. 42 págs. 1-118.

Barrionuevo, Alfonsina

1971 "Chiaraque" *Allpanchis* vol. 3. Cusco, Perú.

Brownrigg, L.

1972 "El Papel de los Ritos de Pasaje en la Integración Social de los Cañaris Quichuas del Austral Ecuatoriano" *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Actas y Memorias* vol. 6 Lima págs. 92-99.

Cereceda, Verónica

1978 *Mundo Quechua*, Cochabamba, Bolivia. Editorial Serrano.

Cobo, Bernabé.

1653 *Historia del Nuevo Mundo. Obras del Padre Bernabé Cobo*. Biblioteca de Autores Españoles. vols. 91,92 Madrid. Atlas 1956.

El Comercio (Lima)

1979 "Ritual costumbrista del Chiaraje causó un muerto en Canas" 28 de enero de 1979, pág. 41.

Cusihuamán, Antonio

1976 *Diccionario Quechua Cusco-Collao*. Lima, I.E.P.

Flores Ochoa, Jorge

1973 "Inkariy y Qollariy en una Comunidad del Altiplano" *Ideología Mesiánica del Mundo Andino* recopilado por Juan Ossio. Lima. Ignacio Prado Pastor. págs. 301-336.

Gilt Contreras, Mario A.

1955 "Las Guerrillas Indígenas de Chiyaraque y Toqto" *Archivos Peruanos de Folklore Cusco*, Perú núm. 1 págs. 110-119.

Gonçales Holguín, Diego

1608 *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Qquichua o del Inca*, Lima, Edición del Instituto de Historia 1952.

Gorbak, Celina, Mirtha Lischetti y Carmen Paula Muñoz

1962 "Batallas Rituales del Chiaraje y del Toqto de la Provincia de Kanas (Cusco, Perú)" *Revista del Museo Nacional* 31: 245-304.

- Guaman Poma de Ayala, Felipe
1615 Nueva Corónica y Buen Gobierno, Paris. Institut D'Ethnologie 1936.
- Gutiérrez de Santa Clara, Pedro
1548 Historia de las Guerras Civiles del Perú vol. 3 Madrid. Librería General de Victoriano Suárez 1905.
- Harris, Olivia
1978 "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men" en *Sex and Age as Principles of Social Differentiation* recopilado por J.S. LaFontaine. Association of Social Anthropologists monograph 17. London. Academic Press, págs. 21-40.
- Hartmann, Roswith
1972 Otros Datos Sobre las Llamadas "Batallas Rituales" XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Actas y Memorias. vol. 6. Lima págs. 125-135.
- 1978 Más Noticias Sobre el "Juego de Pucara" Estudios Americanistas: Homenaje a H. Trimborn vol. I págs. 202-218, recopilado por R. Hartmann y U. Oberem.
- Isbell, Billie Jean
1978 To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village, Austin, University of Texas Press.
- 1979 "Andean Space as Metaphor" ponencia presentada al XLIII Congreso de Americanistas. Agosto, Vancouver, Canada.
- Lévi-Strauss, Claude
1949 Les structures élémentaires de la parenté, versión inglesa: *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press 1969.
- Lira, Jorge A.
1953 "Puhllay. Fiesta India" Perú Indígena 9: 125-134.
- Mannheim, Bruce
1980 "Tripartition and Hierarchy in Inka Social Structure" ponencia inédita presentada al Symposium on Cultural Dialectics in South America, American Anthropological Association, Washington, D.C.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María
1978 Pacha Mama - Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales, suplemento de *Indiana* 8. Berlín. Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.
- Matienzo, Juan de
1567 Gobierno del Perú, Paris-Lima Institut Français d'Etudes Andines 1967
- Molina, Cristóbal de
1574 "Fabulas y Ritos de los Incas" edición de Francisco A. Loayza, *Las Crónicas de los Molinas*, Lima. Los pequeños Grandes Libros de Historia Americana vol. IV (1943).

La Prensa (Lima)

1979 "Varios Heridos en el Chiaraje: Por Primera vez Fueron Turistas" 21 de enero de 1979.

Roca, Demetrio, J. Casaverde Rojas, J. Sánchez Farfán y T.C. Cevallos V.

1966 "Wifala o p'asña capitán"; *Folklore*, Cusco, Perú 1: 83-102.

Santo Tomás, Domingo de

1560 *Lexicon o Vocabulario de la Lengua General del Perú*, Lima, Edición del Instituto de Historia, 1951.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1572 *Historia de los Incas*, edición de Angel Rosenblat. Buenos Aires. Emecé Editores, S.A. 1942

Turner, Víctor

1973 Conferencias del curso de Simbología Comparativa, duplicado. Universidad de Chicago.

Valencia, Abraham

1973 "Inkari Qollari Dramatizado" *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, recopilado por Juan Ossio. Lima. Ignacio Prado Pastor. págs. 283-298.

Valencia, Faustino

1955 "Carnaval en Sicuani" *Archivos Peruanos de Folklore*, Cusco, Perú vol. 1 núm. 1 págs. 157-159.

Wachtel, Nathan

1973 "Estructuralismo e historia: a propósito de la organización social del Cusco" en Nathan Wachtel *Sociedad e ideología. ensayos de historia y antropología andinas* Lima I.E.P. págs. 21-58.

Wedan, Ake

1966 *El Concepto de lo Incaico y las Fuentes*, Uppsala, Sweden. Akademiförlaget.

Zuidema, R.T.

1962 *The Ceque System of Cusco: The Social Organization of the Capital of the Inca* tesis doctoral. Universidad de Leiden.