

Taytacha Qoyllur Rit'i

Rocas y bailarines, creencias y continuidad (1)

David D. Gow

I — INTRODUCCION

La visión de los vencidos.

Hasta hace poco las investigaciones antropológicas e históricas en el Perú recogían el punto de vista del vencedor, del conquistador español o del mestizo de la época republicana. En estos últimos años la perspectiva cambió radicalmente y se dio énfasis a la llamada **visión de los vencidos**, punto de vista del conquistado o de los campesinos (2). El trabajo que aquí presento, pretende delinear la lógica y la consistencia interna del mundo a partir del punto de vista de los mismos campesinos y esclarecer y los mitos que rodean su supuesta irracionalidad e ignorancia. Intentaré lograr una parte de esta meta a partir del análisis de la religión indígena tal como se manifiesta en la fiesta del Señor de Qoyllur Rit'i, el cual es

...quizás la deidad occidental de mayor importancia dentro del mundo de creencias de los indígenas del Sur del Perú, ya que su celebración aglutina a millares de indígenas, procedentes de alejadísimas comarcas...

(Núñez del Prado Béjar, 1970:101)

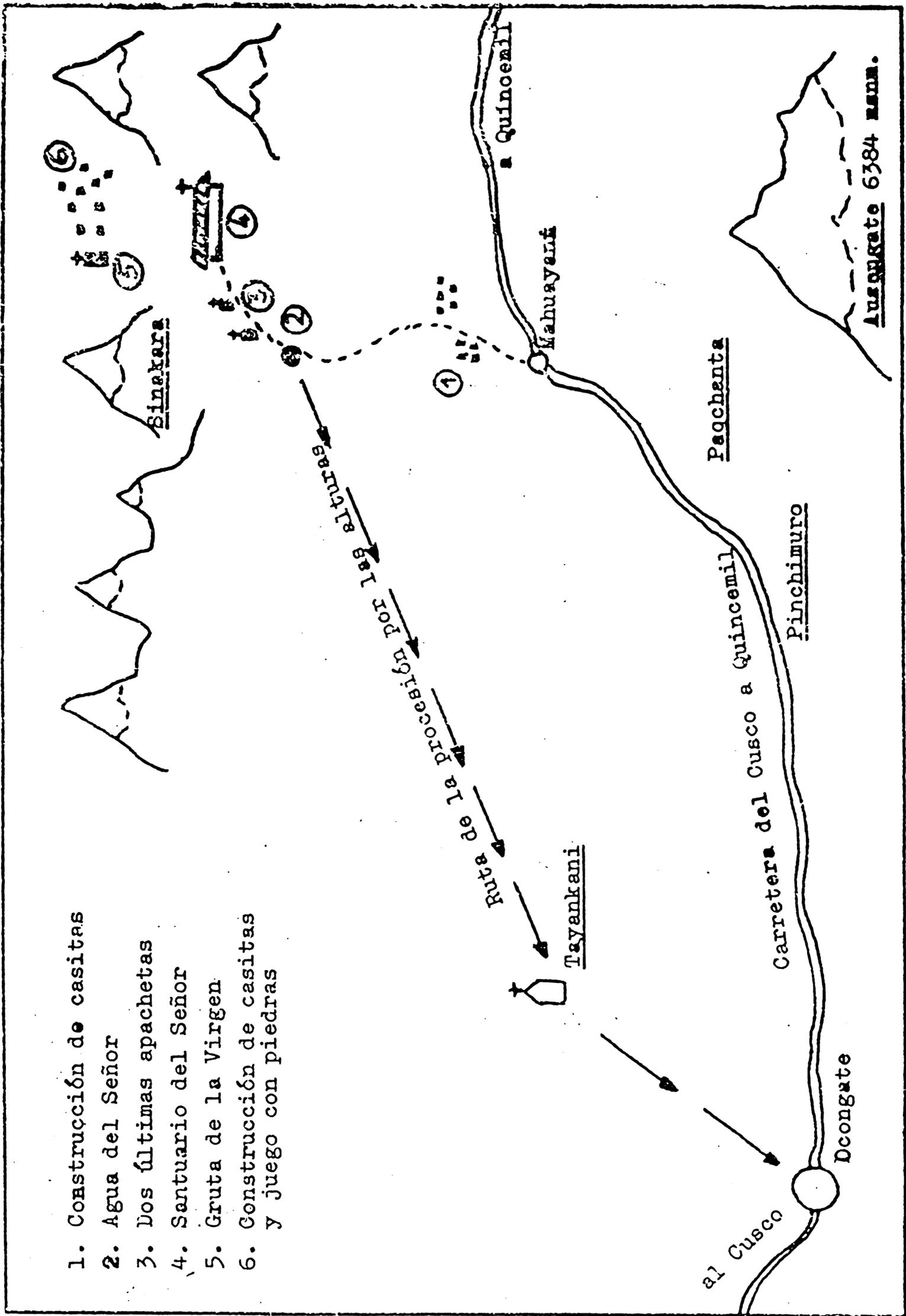
Ossio critica a los autores que escribieron sobre la religión indígena y la ideología campesina en general por haber tratado estos temas como algo exótico, aislándolos del contexto social; les reprocha también negarse a reconocer que el pensamiento campesino es tan válido y racional como el pensamiento secular moderno (Ossio, 1973: XIII). De la misma manera Flores critica estos autores por tratar la religión indígena como algo estático que, en caso de al-

gún cambio, evolucionaría inevitablemente hacia el cristianismo ortodoxo; estos autores ignoran que la dinámica de la religión indígena puede, de hecho reforzar las creencias y los comportamientos tradicionales (Flores, 1971:68). Haciendo más estas críticas, intentaré recalcar la continuidad y el cambio en la fiesta y en las creencias como también la relación interna de esas creencias y la vida cotidiana en el mundo campesino.

II — LA FIESTA

Cada año, los días anteriores a la fiesta de Corpus Cristi, más de diez mil peregrinos, tanto campesinos como mestizos, trepan hasta el límite de las nieves, a unos 4,700 msnm, para rendir homenaje al Señor de Qoyllur Rit'i, imagen de Cristo crucificado pintada sobre una roca. Este Santuario está en el distrito de Ocongate, a unos 40 Kms. de la capital de distrito, provincia de Quispicanchis, departamento de Cusco. Los peregrinos se presentan en grupos o individualmente. Casi todos los grupos están acompañados por bailarines cuyos nombres más conocidos son: **ch'unchos**, **qollas**, **pauluchas** y **k'achampas**. Cada grupo lleva una pequeña imagen del Señor, una especie de icono que estará colocado en el Santuario, sobre el lado derecho del altar, durante toda la fiesta. Cuando la fiesta está en su mayor auge, los días domingos y lunes, la bulla de los bailarines y músicos que homenajean al Señor dentro del Santuario y fuera de él, es constante. El clímax de la fiesta es la noche del lunes cuando el Santuario está repleto de peregrinos, los varones a la izquierda y las mujeres a la derecha, parados silenciosamente con las velas encendidas presionadas contra el pecho; algunos lloran, otros rezan, otros cantan.

Hacia las dos de la mañana se escuchan en la noche gritos y silbidos; son los **pauluchas** que se llaman unos a otros para emprender el ascenso al glaciar. Se dividen en dos grupos, de tres a cuatrocientos hombres cada uno, que desaparecen en la oscuridad caminando en hilera. Esperan el amanecer al borde del glaciar; cuando amanece comienzan a escalar el hielo ayudándose mutuamente con sus látigos atados formando una larga soga. Se reza, se prenden velas, se comienzan batallas campales con bolas de nieve mientras algunos cortan grandes pedazos de hielo que cargarán en sus



CROQUIS DE QOYLLUR RIT'I

espaldas como penitencia durante el camino de regreso al Santuario. Algunos pedazos de hielo los depositarán al lado del Santuario y otros llevarán a casa con fines medicinales.

A las 10 de la mañana un sacerdote celebra, en quechua, la misa de clausura. Al recibir la bendición final toda la asamblea se arrodilla y entona el canto de despedida:

Bendicionta churaykuway,
Señor de Qoyllur Rit'i,
Wasillayman ripunaypaj,
Ñujñu Jesusllay.

Maytaj kunan kaypi kanchu,
Señor de Qoyllur Rit'i,
Qayna wata hamujkuna,
Ñujñu Jesusllay?

Dame tu bendición,
Señor de Qoyllur Rit'i,
Para que me vaya a mi casa,
Dulce Jesús.

¿Quiénes están nuevamente aquí
Señor de Qoyllur Rit'i,
De los que vinieron el año pasado,
Dulce Jesús?

Terminó la parte principal de la fiesta. Muchos peregrinos se precipitan por el camino de bajada para alcanzar algún camión que les lleve a su casa; pero varios miles se quedan para acompañar una imagen del Señor por el camino de las alturas hasta Tayankani, donde harán el intercambio con la imagen del Señor de Tayankani para llevarla a Ocongate, la capital del distrito. Es un vije agotador después de varias noches pasadas a la intemperie al lado del Santuario. La procesión va acompañada por bailarines y músicos que marcan el compás de la marcha. Al caer la tarde la procesión se detiene; se prepara comida y todo el mundo descansa hasta medianoche, hora de reanudar la marcha. Los peregrinos avanzan lentamente en la oscuridad bajo la única luz de la luna y las estrellas y el absoluto silencio sólo se ve entrecortado por la mú-

sica de los conjuntos. Hay varias paradas durante la noche para comer y beber, para descansar y cantar. Al alba la procesión llega a la vista de Tayankani y se espera pacientemente que el sol levante. Apenas aparece el sol todos los peregrinos se arrodillan mirando a la montaña por donde aparece el sol y cantan (3):

Angellay, maytan rinki?
Chiqa usq'ay phawaspayki,
Jesusllaywan tinkuspaqa,
Wawallayki waqan ninki...

Angel mío, ¿a dónde vas?
Tan de prisa volando.
Cuando te encuentres con mi Jesús
Dile que tu hijo está llorando...

Después del cántico los bailarines visten sus disfraces, los músicos entonan y todos descienden hacia la capilla de Tayankani. Es impresionante el espectáculo de estos centenares de bailarines que corren y saltan como ondas serpenteantes con un escenario de fondo de picos salpicados de nieve. Después del desayuno introducen la imagen en la capilla y se celebra una misa. Con esta misa comienza la última etapa de la peregrinación que consiste en el traslado del Señor de Tayankani a Ocongate, distante unos cinco kilómetros. Muy duro es el camino, con su rápida subida bajo un sol abrasador y enseguida la bajada muy empinada hacia Ocongate, donde los peregrinos llegan cubiertos de polvo, agotados y sedientos. El mundo profano de la fiesta de Ocongate ha preparado para acogerlos grandes ollas de humeantes y sabrosas comidas, cajas de cerveza y toda clase de mercaderías. En la tarde, en la plaza, hay una gran batalla habitual entre dos grupos de bailarines. Con ésto termina la fiesta de Qoyllur Rit'i hasta el año siguiente (4).

III — ROCAS

III — 1 La leyenda de Qoyllur Rit'i

Existen dos versiones distintas de la leyenda de Qoyllur Rit'i o Testamento como la gente suele decir: la versión mestiza "oficial"

(por escrita) y la versión oral de los campesinos (5). Varias diferencias distinguen las dos versiones; recalcaré una de ellas en la presente sección. La versión "oficial" fue recopilada por el P. Adrián Mujica Ortiz, párroco de Ccatcca de 1928 a 1946, utilizando los libros parroquiales de Ocongate como fuente principal (6). Hay muy pocas diferencias en las distintas versiones en lo referente a los hechos básicos.

En 1780, Mariano Mayta, joven campesino de Mahuayani, fue enviado por su padre a Sinakara para pastear las ovejas. En aquel lugar Mariano se encontró con un joven mestizo y se hicieron amigos. Como compartían sus alimentos, Mariano no tenía por qué regresar a Mahuayani para sus provisiones. Un vecino que pasó por Sinakara vio a los muchachos que estaban jugando y fue a contarle al padre de Mariano. Este sospechando algo, se fue a ver lo que pasaba. Tuvo la grata sorpresa de encontrar que sus animales se habían multiplicado mucho. Después de haber escuchado lo que su hijo le decía de su nuevo amigo, su padre le pidió que se informara de quién y de dónde venía. Mariano preguntó a su amigo que le dijo llamarse Manuel y venir de Tayankani. En señal de satisfacción por el buen trabajo hecho por Mariano, su padre le envió ropa nueva. Mariano se puso muy contento pero, al darse cuenta de que el vestido de Manuel estaba deshilachado, decidió obtener ropa nueva también para su amigo; para ello pidió a Manuel que le diera un retazo del vestido que llevaba para poder ir a comprar el mismo tejido y confeccionarle un vestido nuevo. No pudo encontrar un tejido igual en Ocongate; en el Cusco le dijeron que este tejido servía para la ropa de los santos y sólo el Obispo tenía de él. Mariano se fue a ver al Obispo que, después de escuchar la historia que el joven le contó, mandó al teniente-párroco de Ocongate que investigara el asunto. El teniente-párroco, con dos personas más de Ocongate, se hizo acompañar por Mariano hasta Sinakara. Estando muy cerca de Sinakara divisaron a Manuel vestido con una túnica blanca e irradiando luz. Como llegaba la noche tuvieron que regresar a Ocongate pensando que alguien había intentado cegarlos con un espejo grande. Algunos días más tarde dos grupos viajaron a Sinakara para dilucidar el misterio de la identidad del amigo de Mariano Mayta. Uno de los grupos salió de Ccatcca que, en aquella época, pertenecía a la provincia de Paucartambo, y el otro de Ocongate, provincia de Quispicanchis

(7). El grupo de Paucartambo llegó primero a Sinakara y volvió a ser cegado por una luz deslumbradora; acercándose cuidadosamente pudieron entrever la silueta del niño que jugaba al lado de una roca. El teniente-párroco intentó agarrar al niño pero sólo se encontró con un crucifijo tallado en madera de *tayanka*. Mariano, pensando que esta gente había matado a su amigo, murió al instante porque se le reventó el corazón; lo sepultaron debajo de la roca. El párroco mandó hacer una imagen con la madera de *tayanka*. El rey de España Carlos III, mandó llevar la imagen a España. Como la imagen no fue devuelta se hizo otra, el Señor de Tayankani, que está en el templo de Ocongate.

El nombre de Tayankani viene de lo que Manuel dijo a Mariano: "Tayankanimanta kani, tayankatajmi tianay" (Soy de Tayankani y estoy prendido de *tayanka*). El Señor de Qoyllur Rit'i es el Cristo impreso en la roca de Sinakara. En 1935 un negociante que había sido favorecido por el Señor ofreció algún dinero para mejorar la capilla de Sinakara. Los vecinos de Ocongate decidieron señalar mejor la roca sobre la cual se dice que el Señor había aparecido. Contrataron un pintor que logró pintar la imagen en menos de un día gracias a la ayuda del Señor a pesar de no tener ninguna idea de la figura que podía tener el Señor. Sus devotos afirman que el Señor de Tayankani y el Señor Qoyllur Rit'i son una sola persona aunque físicamente separados (8).

La diferencia más importante entre las versiones campesinas de la leyenda y la versión "oficial" reside en el hecho de que en las primeras todo está centrado sobre la roca y en la segunda sobre la cruz (9). Cuando los campesinos hablan de la cruz, se trata de la cruz pintada sobre la roca y no de una cruz separada como en la versión mestiza:

Rumisikichapi chikuchawan pujlaj kasqaku, chayraykuwan kaj rumi sikipi chikucha wañurapusqa taytachatajchakatarakapusqa, chiqaj maciso rumi taytanchispunichá riki. Jinapajpunichá riki Diosninchis ñakaran ajllakuran jakayna; jatun rumipi chikucha wañurapusqa chay jatun ninraj jatun rumi sikiman pampayapunku; kajpipuniyá kapushan chay chikuchaqa, pitaj orqanmanri. Señor de Qoyllur Rit'ipis kajpipuni tarayukushan. Chay rumiqa kikin rumipinuniyá chakatarayukushan, maciso kajpipuniyá payqa chakatarayukushan, anchaykunapis kikin Ausangate chakipipuni.

Más abajo de la piedra el niño jugaba, con el chiquito. Por eso el chiquito se ha fallecido debajo de la piedra. El Señor se apareció dentro de la piedra. Es una piedra inmensa de Nuestro Señor; porque era así, Nuestro Señor se ha anunciado seguro. En esa piedra grande se falleció el chiquito. Debajo de esa piedra lo habrían enterrado. El chiquito está siempre en el mismo sitio. ¿Quién lo puede sacar? Siempre dentro de la piedra inmensa. El siempre está allí mismo en forma de cruz, allí siempre al pie del mismo Ausangate (10).

¿Porqué los campesinos dan tanta importancia a una roca? No tenemos porqué extrañarnos de encontrar rocas en la misma leyenda y piedras en las apachetas a lo largo del camino que sube al santuario o en las casas en miniatura que construyen los peregrinos, dada la importancia que ellas tuvieron durante el incanato e incluso antes. Cobo, que escribe a principios del siglo XVII, nos dice que la gente del lugar.

...adoraba también las fuentes, manantiales, ríos y lagos; los cerros que se distinguían en algo de los otros sus vecinos o en la hechura o en la sustancia, como si eran de tierra o arena, siendo los otros de peñascos, o al contrario; la cordillera nevada, y cualquiera otra sierra o monte alto que tuviese nieve; las peñas o piedras grandes, los riscos y quebradas hondas, los altos y cumbres de los cerros y collados que llaman apachitas... (Cobo, II, 1964:166).

Tenemos indicios de que las rocas de que habla la leyenda del Señor de Qoyllur Rit'i eran sagradas mucho antes del "milagro".

III — 1.1. — Naturaleza sacralizada

En su *Historia del Nuevo Mundo*, Cobo nos dá una lista de las guacas y adoratorios dentro de un radio de 20 kms. alrededor del Cusco. No sólo nos indica los nombres sino las características: piedra, cerro, manantial, etc. Los 85 nombres de guacas y adoratorios registrados en el Collasuyo, área dentro de la cual está Qoyllur Rit'i, se presentan como sigue:

Piedras	18
Cerros	6
Fuentes, manantiales y ríos	21
Piedras y cerros (juntos) .	15
Otros	25
	<hr/>
Total	85

De estos 85 lugares sagrados de Collasuyo, el 70% corresponden a rocas, cerros o agua. Para Chinchaysuyo es el 50%, para Condesuyo el 69% y para Antisuyo 74%. El porcentaje calculado entre todos los lugares sagrados es 68% (Cobo, II, 1964:169-186). En Qoyllur Rit'i encontramos a la vez la roca, el cerro y el agua. De la roca ya dije algo; el cerro es el Ausangate, cuya cumbre está a menos de 20 kms del Santuario y sigue siendo hasta hoy un lugar sagrado por ser la residencia del Apu Ausangate, divinidad indígena de mayor importancia de la región (11). A un km antes del Santuario está el manantial llamado Agua del Señor, donde los peregrinos se detienen para bañarse y a veces para beber un poco de agua. El agua de este manantial tiene fama de ser milagrosa; se la emplea para curar varias dolencias, como el agua bendita de la misa o el hielo de los glaciares del Ausangate. El manantial está alimentado por el glaciar; es entonces agua del Apu Ausangate cuyo nombre ha sido cambiado a Agua del Señor, pero no ha cambiado el origen de su poder curativo. De la misma manera los campesinos han recibido el agua bendita de la liturgia cristiana no como el símbolo de vida que pretende ser sino como receptáculo de un poder de curación.

III — 1.2. Apu Ausangate

Cerca del Santuario, al lado de una lagunita, se siguen ofreciendo **despachos** a Apu Ausangate. Para la gente de la región, Ausangate no designa solamente el cerro que lleva este nombre sino también la cadena que incluye Sinakara. Cuando uno está orando en el Santuario de Qoyllur Rit'i, al mismo tiempo está mirando al Ausangate. El vocablo rit't (nieve) se refiere a ambos: el Señor y Apu Ausangate. Un anciano de la comunidad de Paqchanta situada en la falda del Ausangate, me dijo:

Dispachutaqa?

Llapan urqupas chasquillanmi. Pampapi tierá nisqa sutiyoq kam, loma, yana urqkunaman rit'i lakasqakuna kan. Chaykuna chasqikun. Chaykunan wañunapachapi hucha.

Imataj rit'i lakasparí?

Rit'i lakasqa Ausangate y Kayankate, Chaypi sutinmi rit'i lakasqa.
¿Y qué del despacho?

Todos los cerros reciben. En el suelo hay la tierra como se dice, la loma, los cerros negros y los cubiertos con nieve. Estos reciben. Esto es pecado a la hora de la muerte.

¿Qué es "rit'i lakasqa"?

Los rit'i lakasqa son el Ausangate y el Kayankate. Su nombre es rit'i lakasqa.

El vocablo *qoyllur* (estrella) tiene un doble significado: uno indígena y otro cristiano. Las estrellas tenían mucha importancia durante el incanato y siguen teniéndola para los campesinos de hoy, (Pease, 1973:60). Cada campesino tiene dos estrellas, la de la izquierda y la de la derecha. La estrella de la derecha es benévola y la de la izquierda es malévola; a ésta se le debe ofrecer un **despacho** más importante. El 1º de agosto, día del renacimiento de la tierra, cada persona debe ofrecer un despacho a sus estrellas:

Ahora voy a contar un cuento del primero de agosto: en esa fecha todos los campesinos sirven un **despacho** a su estrella a la izquierda y a la derecha; escogen coca, ahí ponen flor de clavel, ahí ponen dulces de todo color; después lo soplan diciendo, "Apu Estrella Izquierda Derecha". Entonces la estrella lo recibe. Mediante eso también se levanta el nombre de Ausangate diciendo, "Apu Kayankate, Apu Ausangate, Apu Estrella Izquierda Derecha". En eso lo sirven con respeto.

...todos dicen Estrella Apu Ausangate; como el Ausangate es poderoso, por eso siempre lo respetan. (12)

Para los cristianos la estrella es también un símbolo importante: la estrella de Belén simboliza la luz que guía sobre el camino de la vida. Es este simbolismo el que recalca el nombre del Señor de Qoyllur Rit'i o **Señor de la Estrella de la Nieve**. Al igual que el agua del manantial sagrado, la estrella de los indígenas ha sido absorbida por la Teología Católica. La conjunción de los tres nombres: Señor, Estrella, Nieve, enfatiza la continuidad de la construcción hecha sobre la base de los símbolos y creencias de la cosmología indígena.

III — 1.3. Corpus en el Incanato

Más o menos en la misma época del año en la que se celebra Corpus Cristi existía una fiesta importante durante el incanato. Se sabe que con motivo de aquella las momias de los incas eran sa-

cadadas en procesión en la ciudad del Cusco con pompa y ceremonia. La celebración del Corpus en Huarochirí en 1570 presentaban muchos rasgos de la época precolonial en todo lo que era danzas y cantos (Duviols, 1966: 26,41). Vargas Ugarte hace una observación semejante y subraya la importancia de las estrellas y ritos de fertilidad:

La (fiesta) del Corpus, una de las más solemnes de nuestra religión, fue siempre muy celebrada entre los indios y en ella hacían y hacen verdadero derroche de esplendidez... en su tiempo decía el P. Pablo José de Arriaga en su libro de la extirpación de la Idolatría (Cap. VIII), a saber que en muchos lugares con achaque de la dicha festividad, celebran los indios la fiesta de **Oncoynuta**, que coincide con la del Corpus y en la cual honran a las estrellas del grupo de las Pléyades, que se conocen con el nombre de las siete cabritillas, a fin de que no se les sequen los maizales. (Vargas Ugarte, 1953:32)

En el Segundo Concilio Limense (1567-8) se pedía a los sacerdotes que se aseguren de que los campesinos no estén honrando subrepticamente sus ídolos durante la procesión del Corpus, (Marzal, 1969:99).

III — 1.4. Gente petrificada

Desde tiempos inmemoriales se sabe en los Andes que hubo gente transformada en piedra. Un mito de la creación nos dice que Viracocha destruyó la primera raza de los hombres transformándolos en piedras; construyó después las estatuas de Tiawanaco que servirían de modelo para la nueva raza (Pease, 1973:14-15). En la fundación del Cusco, según el relato de Juan de Betanzos, uno de los hermanos Ayar fue petrificado (ibid 101). Cobo da varios ejemplos: Polo de Ondegardo descubrió que el cuerpo de Manco Cápac se había vuelto piedra y era venerado por el pueblo (Cobo, II, 1964:67); Viracocha envió tropas de hombres con barbas para ayudar al Inca en su lucha contra los Chancas y se dice que después de la victoria los soldados se volvieron piedras (ibid: 75); los hijos de Huanacauri, montaña sagrada cercana al Cusco, fueron petrificados después de alguna desgracia que les sobrevino (ibid 179). Leyendas del mismo tipo se encuentran hasta hoy en la alturas de la sierra; en la región de Ocongate está muy difundida la leyenda de la ciudad sumergida (13):

Delante del Ausangate, un poco adentro, hay una laguna llamada Mayucocha y también Suerucocha y Azulcocha; de ahí más abajo hay una laguna llamada Lawanaje. Es un inmenso lago. En esa pampa había un pueblo. Cuando existía ese pueblo un viejito llegó al matrimonio cuando estaban bailando. Entonces lo botaron diciendo, "Qué feo eres". Así habían dicho al viejito. Entonces una mujer y un hombre le habían invitado un vaso de chicha y la mujer limpió su moco con su pollera. "Entonces ustedes se vayan ahorita. No se qué cosa va a pasar a este pueblo", dijo el viejito. Obcecándose los dos se fueron lejos. "No van ustedes a voltearse a mirar hasta voltear por una cumbre", les avisó. Antes de voltear la cumbre la mujer se puso a orinar; el hombre parado se puso a orinar. Ese momento se voltearon a mirar. Ya de inmediato se han quedado en el mismo sitio convertidos en piedra hasta hoy día, los dos, hombres y mujer. Entonces el pueblo fue castigado por Dios. Ahora ahí vemos una laguna. Entonces en la luna nueva y la luna llena la campana llora a la vista, en la banda donde viven la gente y escuchan ese sonido (14).

Si comparamos esta leyenda con la de Qoyllur Rit'i notamos algunos contrastes interesantes, que presentamos en el cuadro que viene a continuación.

En la primera etapa del relato el anciano de la ciudad sumergida contrasta con el joven Manuel de Qoyllur Rit'i, el anciano representa al Apu y el joven representa a Cristo (15). En la segunda etapa se le niega la hospitalidad al anciano mientras Mariano se la brinda a Manuel al darle comida y desear para él un vestido nuevo. En la tercera etapa la pareja manifiesta su amistad al anciano al darle chicha y cuidar de su aseo, mientras que Manuel es perseguido por los vecinos de Ocongate y Ccatcca (16). En la cuarta etapa la ciudad es sumergida en castigo por su falta de caridad mientras Mariano muere por exceso de caridad y amor a Manuel. En la quinta etapa, la última, encontramos la convergencia: La pareja fue petrificada por haber desobedecido la orden del anciano, aunque la desobediencia no haya sido deliberada; pero la palabra del anciano tenía que cumplirse como toda palabra divina; Manuel también es petrificado o desaparece dentro de la piedra para escapar a sus perseguidores y demostrar su divinidad.

¿Porqué estos contrastes? La leyenda de la ciudad sumergida es antiquísima; Morote Best ha señalado en las distintas versiones todas las similitudes con la destrucción de Sodoma y Gomorra y la conversión en estatua de sal de la mujer de Lot que desobedeció la orden de Dios de no mirar hacia atrás (Gn. 19, 1-26). Amades ha

**Comparación entre
la leyenda de la ciudad sumergida
y la leyenda de Qoyllur Rit'i**

	Etapa V	Etapa II	Etapa III	Etapa IV	Etapa V
LA CIUDAD SUMERGIDA	Etapa I Anciano (Apu)	Hospitalidad negada en las bodas	Amistad de la pareja	Ciudad sumergida por falta de caridad	Pareja transformada en piedras
QOYLLUR RIT'I	Joven (Cristo)	Hospitalidad y amistad de parte de Mariano	Persecución por los vecinos de Ccatcca y Ocongate	Mariano muere por exceso de caridad y amor	Manuel transformado en piedra

estudiado la difusión de la misma leyenda en la ribera del Mediterráneo, detectando su origen en el Asia Menor y sus raíces en la mitología griega (Amades, 1955:16). Interpreta esta leyenda como un modo de enfatizar la importancia vital que reviste en las sociedades agrarias el ofrecer hospitalidad a los extranjeros, que sean hombres o dioses; cualquiera que haya viajado en los Andes sabe que efectivamente es importante (17). Pero, aunque el mismo tema aparezca en la leyenda de Qoyllur Rit'i me parece que podremos encontrar un significado más profundo.

A partir del trabajo hecho por José María Arguedas en los años 1950, muchos investigadores se dedicaron a recoger y analizar el mito de Inkarrí que tiene una fuerte carga mesiánica y milenarista. No quiero analizar detalladamente aquí el mito *per se* sino hacer notar una de sus implicaciones por la luz que refleja sobre el pensamiento campesino (18). La Conquista infligió cambios radicales a los mundos físicos y mental de los campesinos hasta tal punto que el pensamiento campesino, como aparece en el mito de Inkarrí, ve el mundo presente como invertido:

Pero Inkarrí está relacionado a los wamaní y al subsuelo: esto puede entenderse si se considera que la invasión europea "volvió el mundo al revés", lo invirtió, mandando al subsuelo el cosmos ordenado que existía entonces en la superficie, instaurando así una "era de caos" en el mundo (en la superficie del mismo, habitada por los hombres). (Pcasc, 1972:125-126).

La leyenda de la ciudad sumergida existía en el Perú desde antes de la Conquista (Guaman Poma, I, 1966:70,207). La comparación que hice con la leyenda de Qoyllur Rit'i, elaborada después de la Conquista, nos hizo descubrir una inversión manifiesta en los contrastes de las cuatro primeras etapas; la convergencia que aparece en la quinta etapa recalca lo continuo de la importancia de las rocas en el mundo campesino, lo que pienso ser el significado más profundo de esta leyendas. La continuidad aparece también por la reverencia que los campesinos tienen a las rocas y piedras por considerarlas moradas de sus antepasados a quienes se debe aplacar y cuidar mediante el cumplimiento exacto de ciertos rituales, generalmente **despachos**.

Si aceptamos lo dicho anteriormente como un respaldo a la afirmación de que Sinakara era un lugar sagrado durante el in-

canato y probablemente anteriormente a él (19) es legítimo pensar que la aparición milagrosa del Señor tiene su explicación en un intento de los indígenas para preservar una de sus huacas a pesar del aparente desplazamiento del culto: añadiendo al culto de la roca el culto al Señor cuya imagen está pintada sobre ella y cuya aparición asienta su raíz en alguna experiencia mística. La imagen cobró una importancia cada vez mayor en el mundo de los mestizos mientras la roca siguió siendo lo importante en el mundo de los campesinos.

Las experiencias místicas, especialmente visiones, desempeñaron un papel preponderante en tiempo de los incas, y todavía hoy (20). Dada esta propensión y el hecho de que los campesinos eran y son un pueblo profundamente religioso, es perfectamente posible que Mariano Mayta haya visto verdaderamente a Cristo crucificado. La leyenda nos dice que Mariano es el único campesino que vio a Cristo en el árbol y que los demás campesinos vieron a Mariano desaparecer o transformarse en roca mientras los mestizos no vieron sino a Cristo crucificado en un árbol. Una falla en éste argumento la constituye la secuencia de los hechos: los mestizos vieron a Cristo antes que Mariano. Para que el milagro fuera más aceptable al mundo mestizo tenía que ser presenciado por un mestizo, siendo el teniente-párroco de Ocongate el más indicado, y no por un simple muchacho campesino (21). De las distintas versiones de la leyenda no se puede establecer claramente si la cruz original apareció durante el milagro o si las autoridades la hicieron con el árbol de *tayanka* que crecía al lado de la roca. Sea lo que fuere de todo esto, mi apreciación es que el milagro es un intento de los indígenas para legitimar un lugar sagrado ante la Iglesia Católica. El mayor símbolo cristiano, la Cruz, dio a la roca un sello de legitimidad al mismo tiempo que justificó y reforzó las prácticas anteriores: para los campesinos es una adición más que una sustitución.

Después de la Conquista los campesinos aceptaron la Cruz, pero le dieron un significado muy diferente al que le daba el que la implantó (22).

(La cruz), al ser transferida al mundo sobrenatural indígena, ha cambiado el significado original que tenía como símbolo del cristianismo, con uno más compatible con el sistema en conjunto, trocándose

en un objeto que sirve de residencia a un cierto tipo de espíritus también como *Taytacha*, en manera similar a la que los cerros sirven de habitación a los *Apus* y, como en el caso de éstos, el poder del espíritu va en razón directa con el tamaño de su habitat. (Núñez del Prado Béjar, 1970:102).

Los campesinos de la región de Sinakara se refieren al Señor de Qoyllur Rit'i como al *Taytacha* pero no podría precisar si hablan del Señor, de la Cruz, o de ambos (23). No debe sorprendernos que los campesinos hayan aceptado la cruz con cierta facilidad. En Inglaterra durante la Reforma Protestante (1535-1660) un sinnúmero de imágenes católicas fueron destruidas por el orden del Rey:

Mientras que las imágenes religiosas sufrían persecución y destrucción, la imagen del Rey adquiría un mayor prestigio. El énfasis puesto sobre la imagen del Rey es un fenómeno del Renacimiento que se desarrolló también en países católicos, como Francia. Pero el contraste entre el auge de la imagen del Rey y la destrucción de las imágenes religiosas, como en la Inglaterra de los Tudor, indica evidentemente la transferencia del poder de las imágenes. Fue común ver en las iglesias desnudas las armas del Rey ocupar el sitio antes reservado al Crucifijo en el presbítero (Yates, 1974:24).

En el Perú el mismo período se caracteriza por una situación análoga: la Iglesia Católica pretendía eliminar todo lo que le parecía idolatría (24). Mientras los protestantes querían eliminar todos los símbolos exteriores del Catolicismo, los católicos eliminaban los de los cultos indígenas. En el Primer Concilio Limense (1551-2) se ordenó a los sacerdotes derrumbar las *huacas* y, si posible construir una capilla en el mismo lugar o por lo menos plantar una Cruz. En el Segundo Concilio (1567-8), se les ordenó destruir en todos los distritos "los adoratorios de los caminos o apachetas" y plantar una Cruz en su lugar (Marzal, 1969:95,99). La Cruz católica estaba destinada a desempeñar en el Perú indígena el papel de la imagen del Rey en la Inglaterra protestante, con una diferencia sin embargo: la iglesia Protestante logró desplazar totalmente a la Iglesia Católica con la imposición de la imagen del Rey, pero la Iglesia Católica en el Perú no consiguió nunca desplazar las imágenes indígenas. En el Perú no hubo sino un aparente desplazamiento mediante el cual la religión indígena asimiló los símbolos y los adoptó según sus necesidades.

Qoyllur Rit'i es probablemente el ejemplo más conocido de este tipo de "milagro" pero no es de ninguna manera el único caso. En las cercanías de Qoyllur Rit'i se celebran dos fiestas menores con características idénticas: el milagro, la Cruz sobre la roca, los grupos de bailarines. En el distrito de San Salvador y en otras partes del departamento del Cusco existen cinco de estas mismas fiestas y podemos pensar que hay mucho más en las partes más aisladas de la Cordillera (25). Morote Best recogió leyendas idénticas a la Qoyllur Rit'i en los departamentos de Amazonas, Apurímac (Andahuaylas), Ayacucho, Huancavelica, La Libertad y Piura; y leyendas relativas a imágenes impresas en piedras y rocas en Ancash, Cusco, Junín y Puno (Morote Best, 1953 b: 84-5). En un intento de explicar la gran difusión de estos milagros, Morote Best hace notar una relación entre la oposición de los indígenas al Catolicismo y la presencia de dichos milagros:

..pero noticias concretas de toda la conspiración religiosa, con predicadores indios que andaban por las punas y los poblados predicando la resurrección de las "wacas", encontramos en el P. Cristóbal de Molina (26). Frente a esta insurgencia que hacía peligrar la estabilidad del régimen y los patrones introducidos, se producen también los primeros milagros ejemplares. (Ibid: 103)

En el siglo XVI se dieron los movimientos del Taki Onqoy y de Yanahuara y en el siglo XVIII el movimiento encabezado por Juan Santos Atahualpa, todos ellos con fuerte contenido religioso (27). Lastimosamente no tenemos en la práctica ninguna información sobre los "milagros" ocurridos durante este período. En Europa la época de la contra-reforma estuvo marcada por un incremento del culto a las imágenes milagrosas como un medio para recuperar fieles en la Iglesia Católica (Yates, 1974:24). Es muy probable que los milagros en el Perú hayan sido un medio para ganar convertidos al Catolicismo: ¿Será mera coincidencia que el año 1780, fecha del milagro de Qoyllur Rit'i, sea también el año del levantamiento de Tupac Amaru II, sabiendo que tanto Ocongate como Paucartambo fueron las bases más sólidas de los rebeldes? (28)

III.—2. La Virgen de Fátima

A menos de un km. del Santuario de Qoyllur Rit'i está otra roca importante en la que hay un nicho que protege una pequeña

imagen de la Virgen de Fátima. Antes de que se colocara la imagen, allá por el año 1950, la gente decía que una imagen de la Virgen estaba impresa sobre la roca y ciertas versiones de la leyenda de Qoyllur Rit'i mencionan "una niña" que estaba con Manuel (29). La virgen tiene mucha importancia en la religión de las mujeres campesinas y de los mestizos; en los Andes se sabe que es la que enseñó a las mujeres a tejer y se va a su gruta para orar, prender velas y depositar retazos de tejidos como ofrenda. En los mitos antiguos esta función de la Virgen era cumplida por las hijas del Aungate, Juana Sakapara, María Huamán Ticlla y Tomasa Kinchu.

El cambio en la forma no ha sido acompañado por ningún cambio importante en los contenidos. Para los mestizos la Virgen es la receptora de las peticiones para el año siguiente que depositan en la urna de vidrio. Para las mujeres campesinas se trata de afirmar la continuidad en sus relaciones con la Virgen que les enseñó. La relación percibida por los mestizos es algo nuevo que comenzó hace 20 años cuando el lugar sagrado indígena fué legitimado por la colocación de una imagen de la Virgen.

III.—3. Apachetas

Las **apachetas** son pequeños adoratorios en las veredas del camino que lleva al Santuario. Se presentan habitualmente bajo la forma de montones de piedras bien arregladas con, a veces, un nicho para disponer los iconos del Señor cuando los peregrinos se detienen para un momento de descanso. Los peregrinos, especialmente los que vienen por primera vez, deben cargar una o más piedras para depositarlas en una de las últimas **apachetas** antes de llegar al Santuario. Esta práctica tiene mucho que ver con lo que pasaba en el siglo XVI (Guaman Poma I, 1966:187); estas piedras son un símbolo de penitencia: uno carga con sus pecados y los deja ante el Señor. Durante el incanato los viajeros ofrecían **despachos** a las **apachetas** para pedir que su viaje se realice en paz, sin demasiado cansancio y con la fuerza suficiente para llegar al destino (Cobo, II, 1964:204). Este tema de la penitencia está presente en todos los ritos ofrecidos a las **apachetas** en el camino de Qoyllur Rit'i como en todos los grandes centros de peregrinación; en Copacabana, Bolivia, los peregrinos suben al Calvario con piedras que

depositan al pie de las cruces de las 14 estaciones del Via Crucis y en las cercanías de Arequipa, Perú, hay una apacheta de gran tamaño a mitad del camino que sube, entre arenales y cactus, hasta el Santuario de la Virgen de Chapi. Las apachetas fueron otro problema para la Iglesia Católica en el siglo XVI; el Segundo Concilio Limense ordenó a los sacerdotes la destrucción de las apachetas y pidió que se colocaran cruces en su lugar, práctica que hasta hoy se puede observar en Qoyllur Rit'i (Marzal, 1969:100). Las dos apachetas más importantes están entre el Agua del Señor y el Santuario de Qoyllur Rit'i y la mayor parte de las piedras cargadas por los peregrinos se depositan en ellas; durante la fiesta se planta una cruz grande sobre cada una.

III. — 4. Inqaychus

En la falda del cerro al lado de la gruta de la Virgen de Fátima, los campesinos edifican con piedras casas en miniaturas de uno o dos pisos con su corral lleno de piedritas blancas que representan ovejas o alpacas; muchas veces en el corral se echa también bosta de estos animales. Estas mismas casitas se construyen en dos lugares en los tres primeros kms. del camino que sube al Santuario. La gente deja estas casitas en el lugar con la esperanza de que durante todo el año la familia gozará de buena salud y que el ganado, fuente principal de ingresos, se multiplicará. En el mercado del Cusco se puede comprar una piedra tallada que representa una vivienda campesina con sus dos o cuatro habitaciones separadas y su corral adjunto con ovejas, vacas o alpacas. También están en venta miniaturas de ovejas, vacas y caballos. Estas miniaturas se llaman *inqaychus* o *illas* y se las utiliza mucho en las fiestas de carnaval, Trinidad, San Juan y Santiago. Estas fiestas están relacionadas directamente con la salud y fecundidad del ganado: alpacas en carnaval, vacas en Trinidad, ovejas en San Juan y caballos en Santiago. Existe además una similitud ritual entre las cuatro fiestas: el *inqaychu* recibe las mismas aspersiones de *chicha* y *trago* que el ganado que está en el corral. El *inqaychu* se utiliza también en los *despachos* a los *Apus* protectores del ganado. Después del rito se guarda cuidadosamente el *inqaychu* hasta el año siguiente porque se piensa que protege el *ánimo* o fuerza vital de los animales (30).

Los *inqaychus* que se compran en el Cusco están hechos a mano pero la variedad más común es un regalo de los Apus. El primero de agosto, día del renacimiento de la tierra, la gente de Pinchimuro va por las rinconadas del Ausangate en busca de un recuerdo de los Apus. Este recuerdo es un *inqaychu* que evoca la forma de una vaca, un caballo, un chanco, una alpaca, según la estrella o la suerte del que la encuentra. Se dice que algunos han nacido para criar alpacas, otros ovejas y otros chanchos (31). Las piedras presentan a veces dos cabezas; si son blancas o grises es señal de buena suerte y se las recoge y si son negras se las desecha. Se las bendice en la misa con aspersión de agua bendita, lo que preservará a los animales de las enfermedades y del viento. Quien las lleva durante un viaje puede ahuyentar los espíritus malos y las almas. A veces se les ofrece una oración y se las dispone en forma de cruz. El material del que están formadas viene de las rinconadas del Ausangate y se dice que para quien sepa mirar se las ve crecer. Como son un regalo del Ausangate tienen las mismas características y poder del Apu; p.e. no les gusta que se las mire fijamente y si alguien lo hace "sudan" (32). Aunque las formas y funciones de los *inqaychus* pueden variar según los lugares, siempre tienen el mismo significado profundo: su origen es divino y son importantes para el bienestar del ganado del que los detecta.

El término genérico empleado para describir este tipo de piedras es *conupa*, incluyendo también las piedras en forma de mazorcas o de papas (Cornejo Bouroncle, 1941:64). Un sermón de Hernando de Avendaño, extirpador de idolatrías en el siglo XVII, atestigua que estos objetos tenían mucha importancia en la vida de los campesinos en los tiempos antiguos:

Hijos míos, no me olvidé de vuestras *conupas*. Bien sé que en vuestras casas teníais varias especies de ellas; unas para el maíz y las llamabais *zaraconupa*, *huantaizara* y *arihuazara*; otras para las papas que son *papaconupa* y *acsuconupa*. ¿Acaso no es así? No podéis negaros porque los Visitadores os las han quitado y las quemaron. Teníais también *conupas* para el ganado, las llamadas *llamaconupa* y vuestros hechiceros decían que tenían poder de daros buen maíz y de favorecer el crecimiento de vuestros rebaños y la prosperidad de vuestras chacras (Avendaño, 1649:46v) (33).

Cobo nos dice que el Inca y los miembros de su familia solían ordenar esculpir imágenes de ellos. Unas eran de tamaño natural

pero la mayoría eran más grandes, hechas de piedra u otros materiales; las más chicas eran de oro o de plata. Estas imágenes eran veneradas durante la vida de su propietario y, a la muerte de éste, la familia seguía venerándolas (Cobo, II, 1964:162-3).

¿Qué puede significar la raíz *inqa* (o *incà*) en la palabra *inqaychu*? Si es correcta la tesis de Pease de que el culto al sol y a su representante desapareció totalmente de la captura de Tupac Amaru y sus sacerdotes en Vilcabamba en 1572, porqué subsistió la raíz *inca* en palabras como *Incarri* e *inqaychu* (34)? En Pinchimuro la palabra *Inca* se emplea hasta el día de hoy como título de algunas autoridades de la comunidad, especialmente si el título es quechua: *Inca Arariwa* (el encargado de la vigilancia de las chacras) e *Inca Qollana* (el que dirige las faenas comunales). Pease piensa que el término *inca* existía desde antes del incanato y que si se hubiese referido exclusivamente al culto del sol hubiese desaparecido después de la Conquista (Pease, 1972: 119-120). *Inca* parece referirse a un arquetipo, es decir a un modelo original del que todo lo que es de la misma especie es representación:

INQA: (*incca*, conforme a la escritura tradicional) y no "INKA" es como se pronuncia esta palabra por los Indios Canas; e "INQA" no significa únicamente emperador, "INQA" denomina el modelo originante de cada ser, según la mitología quechua. Este concepto se conoce más comúnmente con el término "inkachu" "*Tukuy kausaq uywakunaq INQAKUNA*" debe traducirse, pues, por el modelo o arquetipo originante de todo ser (Arguedas, 1955:74) (35).

Si el término *inkachu* o *inqaychu* significa "arquetipo", que prueba tenemos de su empleo antes del Tawantinsuyo?. Cobo y Pease aducen alguna prueba al recordar que la costumbre de hacer imágenes de una persona viva es una forma de *inqaychu*. Cobo dice: "era esta costumbre tan antigua, que si no fué entre ellos ficción, parece que venía desde que tienen memoria de sus cosas" (Cobo, II, 1964:162). Uno de los mitos de la creación transcrito por Pease nos muestra a Viracocha saliendo del Lago Titicaca para crear la primera raza de los hombres que viven en la oscuridad. Pero estos hombres pecan contra su creador y Viracocha:

...vuelve a salir del Lago Titicaca y destruye a la humanidad originaria, convirtiéndola en piedra, y hace también de piedra las estatuas con forma humana que se encontraron en Tiawanaco. Estas es-

tatuas son los "modelos" de la nueva humanidad que Wiraqocha hizo salir del subsuelo (de ríos, manantiales, cerros, árboles, etc.), en las cuatro direcciones del espacio. (Pease, 1973:14-15) (36).

Las fuentes que acabo de citar me parece corroboran la idea de un arquetipo de la vida, humana o animal, en los Andes. Aunque el sentido de *inqaychu* seguramente haya variado según las épocas hasta evocar en la actualidad el ánimo o fuerza vital del ganado, creo que la relación entre arquetipo y fuerza vital es evidente. En una sociedad agraria como la de los Andes es de esperar que un arquetipo tenga algo que ver con la vida del animal al que se refiere. La riqueza mítica y simbólica del pueblo quechua nos permite entender porqué la fuerza vital tenía que estar representada en una forma concreta. La misma fuerza vital es manifiesta en el culto a los *apus* y a la *Pachamama* (la tierra):

...cuando el campesino indígena tradicional sacraliza la naturaleza y rinde culto a los espíritus de los montes (*apus*) o a la madre tierra que nos da los alimentos (*pachamama*), no se refiere a los componentes físico-químicos del monte o de la tierra, sino a la fuerza, al poder, al espíritu del monte o de la tierra que tiene la posibilidad de alimentar al hombre y a los animales. (Marzal, 1971 b:126)

III.— 5. El juego con piedras

La interpretación que los mestizos dan a la construcción de casitas cerca de la gruta de la Virgen de Fátima es de tipo abiertamente comercial. Hasta los años 40 poca gente construía estas casitas pero con la construcción de la carretera a Mahuayani el número de peregrinos aumentó y hubo más "constructores". Las piedras no sólo sirven para las casitas sino también para representar una cantidad de objetos, desde una refrigeradora hasta un camión.

Cada participante en este juego con piedras confecciona una lista de lo que espera adquirir durante el año: una casa, un empleo, un carro, una tienda, una refrigeradora, etc. Además hace una imitación de moneda con pedacitos de papel. Este "dinero" sirve para comprar a los demás peregrinos las piedrecitas que representan los bienes deseados. Uno es habitualmente comprador y vendedor, pero nadie cambia su lista para favorecer los caprichos de los clientes. Hay poco regateo sobre los precios y los intercambios se ha-

cen dentro de un ambiente de chiste y buen humor (37). A todo ésto se juntan matrimonios y bautizos fingidos con brindis simulados con piedras. Generalmente está presente un "guardia" encargado de perseguir a los ladrones de piedras. Después de haber conseguido todo lo que está escrito sobre su lista, el peregrino se dirige hacia la urna de la Virgen de Fátima para depositar en ella la lista y el dinero correspondiente a las transacciones. Mucho se refieren a la gruta como el **Banco**. Me han dicho que los deseos se hacen realidad cuando uno tiene fe y trabaja mucho durante el año.

Vemos cómo la interpretación mestiza de la construcción de las casitas es de tipo mucho más comercial que la interpretación que de ella hacen los campesinos, miembros de una sociedad agraria todavía al margen de la economía de mercado, se preocupan sobre todo del bienestar de su familia y de su ganado. Los mestizos, sin estar desvinculados de la agricultura, están más integrados a la economía de mercado y tienen aspiraciones distintas regidas por un deseo de ascenso social y de mayor consumo. En la fiesta de la Virgen de Copacabana este juego con piedras ha evolucionado: el juego se dá en la península del Calvario, pero no siempre son piedras. Se emplea para ello miniaturas de casas y de todo tipo de artefactos que parecen juguetes, desde latas miniaturizadas de sardinas hasta camioncitos cargados de farditos de coca, papa o azúcar. La evolución se ha dado en un sentido netamente comercial.

IV. — BAILARINES

De todos los grupos de bailarines que participan en la fiesta de Qoyllur Rit'i, los más numerosos son los wayri ch'unchos, los pauluchas, los qollas, los K'achampas y, aunque con menor frecuencia, los machulas. Examinaré aquí lo que simbolizan estos grupos de bailarines y la relación que tienen con la historia de la región como con la sociedad andina contemporánea. Los wayri ch'unchos son siempre campesinos; los demás grupos pueden ser de campesinos o de mestizos.

IV. — 1. Wayri ch'unchos

En el castellano de los Andes el vocablo ch'uncho se emplea, con matiz peyorativo, para designar a los indígenas de la selva; su

traducción más exacta sería "salvaje". Los grupos de bailarines **ch'unchos** que actúan en Qoyllur Rit'i son de tres tipos: los **q'ara ch'unchos**, los **wayri ch'unchos** y los **ch'uncho extranjero**. Me ocupare solamente de los **wayri ch'unchos** por ser el grupo más representativo. Estos bailarines llevan sobre la cabeza adornos de plumas de **macaw** de colores vivos, una camisa blanca y un chaleco rojo; tienen en la mano un palo largo de madera de **chonta**. La leyenda dice que el Señor se apareció a varias personas y les dijo que los **ch'unchos** de Paucartambo eran sus predilectos. Cuando se pregunta porqué, la respuesta invariable es que la gente de Paucartambo (más exactamente de Ccatcca) fueron los primeros en llegar al lugar del milagro (38). Pero esto no nos explica porqué los **ch'unchos** de la selva son los predilectos de este Señor que vive entre los nevados y cuyos devotos vienen todos de la sierra. Parece haber dos motivos:

a) — Los campesinos de esta región consideran que los **ch'unchos** son sus antepasados. En los tiempos antiguos vivían en las alturas pero algún cataclismo les obligó a refugiarse en la selva (39):

Los leones, dicen, éstos también, ahí mismo, cuando salió el sol se ha convertido en piedra; esos gentiles también eran gente como nosotros, ¿no es cierto? Entonces hasta los huesos eran muy largos, grandes. Ahí se quedan en el mismo sitio donde estaban. En todo el barranco, ahí están los cadáveres de los gentiles, éstos también viven; así era en aquel tiempo. Y cuando salió el sol todos esos **ch'unchos** también se han entrado a la montaña. Los **ch'unchos** son también familiares de los gentiles ¿no es cierto? (40).

En los mitos y leyendas de la sierra se designa habitualmente a los antiguos habitantes por gentiles. Cuando los campesinos hablan de los bailarines **ch'unchos** especifican siempre que son **wayri ch'unchos** o, a veces, **pukapakuri** (con plumas rojas), para distinguirlos de los Indios de la selva:

...Taytanchisqa rivilayusqa chayajmanta hina "mana sasaymanchu, mana noqaqa kaymanchu noqataqa Paucartambu, pukapakuriy sayachiwanqa, mana sayaymanchu, mana salqa ch'unchullatachu necesitaniy. Paucartambu pukapakurita; noqaqa maskhamuniy... "Taytacha rimarij kasqa.

El Taytacha se ha revelado y dijo: "Yo no quiero estar aquí pero los **pukapakuriy** de Paucartambo me han detenido, no quedaría quedarme. No necesito estos **ch'unchos** salvajes. Yo necesito los **pukapakuriy** de Paucartambo. Les estoy buscando". Así ha hablado el Taytacha. (41)

b) — A los **ch'unchos** están asociadas las ideas de pobreza e igualdad. Recordemos que los **wayri ch'unchos** a diferencia de todos los demás grupos de bailarines están constituidos exclusivamente por campesinos:

¿Porqué el ch'uncho es más querido del Señor?

Porque son los hijos pobres, por eso los salvajes (sic) no tienen ni camisa ni nada, desnudos. Ahora muchos están con pantalón. Ellos estaban desnudos, siempre tapada la pinga con la pluma de wakamayo, tapada con plumas; no tienen nada, así los pechos a la vista, el cuerpo negro. Esos bailan con pantalón, aquí así bailamos. Por eso el Señor más quiere a ellos, son sus hijos pobres. Por eso mismo, estamos bailando aquí. (42)

La igualdad es un ideal de la sociedad campesina que evidentemente no se consigue en la práctica, especialmente en los económico. Dentro de la comunidad de Pinchimuro existen grandes diferencias de riquezas; el hombre más rico posee casi quinientas cabezas de ganado mientras varias familias no tienen ninguna. Existe sin embargo un cierto grado de igualdad social, en tanto que hay comunicación entre todos los miembros de la comunidad y que todos, hombres y mujeres, tienen voz en las asambleas generales. En un cierto sentido los **wayri ch'unchos** simbolizan este ideal: "todos los **ch'unchos** son iguales". Esta igualdad está también reflejada en la sencillez del vestido de los **ch'unchos** cuyos esenciales distintivos son el adorno de plumas y el palo de **chonta**, aunque en los últimos años del traje completo de **ch'uncho** pueda costar hasta S/. 2,000.00 (unos US \$ 50.00).

IV. — 2. **Pauluchas**

En cada grupo de bailarines hay habitualmente dos o más **pauluchas**. Son adolescentes o jóvenes que visten largos pellones, máscaras de varios colores con un espejito sobre la frente y un chal de lana de alpaca; levan un látigo y del cuello cuelga una botella vacía y un muñequito en forma de **paulucha**. Su misión es de velar por el orden durante la peregrinación y las ceremonias en el Santuario (43). Esto les exige bastante trabajo y para mantenerse alegres toman actitudes jocosas para deleite de los peregrinos: corren y saltan, empujan a la gente y piden propina con voz de falsete. Por la noche del lunes, cuando la fiesta está por terminar, escalan el glaciar y cargan grandes bloques de hielo. (44)

En quechua, los vocablos *paulucha* y *ukuku* significan "oso" y tienen relación estrecha con la palabra *ukumari* que se refiere a la descendencia de una mujer campesina y de un oso. En muchos cuentos de la región actúan juntamente el *ukuku*, el cura y el **condenado** (45):

El *ukuku* es un personaje del cuento popular incorporado a la danza. Lo llaman *Osito* o *Juan Oso*. Mitad animal, mitad hombre, es hijo de un oso y de una campesina raptada por éste. En su primera hazaña *Juan Oso* mata a su padre. Ya en el pueblo, nombrado sacristán por el cura que quiere aprovecharse, rompe las campanas.

Su fuerza es increíble. Mata a los compañeros de escuela que lo hostilizan y también a los que quieren victimarlo por orden del párroco que lo había adoptado. El cura lo manda a la selva por leña, con la esperanza de que las fieras lo devoren. Pero regresa sano y salvo.

Por último lo envía a una comarca donde un chacarero "condenado" aterroriza a las gentes. *Juan Oso* lo vence y con ello salva su alma. En premio recibe una cuantiosa fortuna. Su fama trasciende por campos y villas. El cura sabedor de esto lo llama hijo y lo recibe con grandes fiestas, celebrando una misa en acción de gracias. (Barrionuevo, 1968:183)

El *ukuku* se caracteriza por la fuerza, su picardía y su habilidad para vencer al **condenado**. Nace de la unión antinatural de un animal con un ser humano. Puede ser que su asociación con el cura lo haga más aceptable para la sociedad, aunque esto me parezca dudoso porque, por lo menos en los cuentos, el cura aparece siempre ridiculizado. (46)

En la zona del Santuario se dice que hay muchos **condenados**. Cuando visité el santuario por primera vez, el joven mestizo que me guiaba se negó a quedarse durante la noche por miedo a la visita de los **condenados**: "Ahora hay **condenados** y antes también los había. Una vez una persona estaba durmiendo en la capilla de *Qoyllur Rit'i* y el **condenado** entró llorando. Se arrodilló ante el Señor pidiéndole perdón (47)". Se dice que para obtener el perdón el **condenado** debe subir al *Ausangate*, desnudo y encadenado, para tocar la cruz de plata que está en la cumbre del nevado. Muy pocas veces el **condenado** puede alcanzar la cumbre porque resbala en alguna parte del camino y debe volver a emprender la escalada desde el pie del cerro y abrirse un nuevo camino entre rocas, nieve y hielo. *Morote Best* piensa que cuando los *pauluchas* de *Qoyllur*

Rit'i suben hacia las nieves durante la noche están realizando el acto de penitencia de los **condenados** del Ausangate (Morote Best, 1958:158-160). Me parece más bien que los **pauluchas** están en Qoyllur Rit'i para neutralizar el peligro potencial de los **condenados**. (48)

Hay mucho en común entre el **paulucha** y el **condenado**. Ambos son fuertes, el **paulucha** tiene fuerza física y el **condenado** un poder supranatural; ambos son antinaturales, el **paulucha** por ser hijo de una unión antinatural y el **condenado** por haber cometido un acto contra la naturaleza; ambos son, a su manera, soldados, los **pauluchas** porque se autotitulan "soldados de Cristo" y los **condenados** porque obedecen al **Apu** que les ha castigado y tienen que cumplir todas sus órdenes. Esta interpretación está respaldada por la creencia muy común en toda la región de que los **Apus** desapruueban el catolicismo y que su poder está en proporción inversa al número de las capilas de la zona. Por tanto la presencia de **condenados** en las cercanías del Santuario evoca la presencia de los **Apus**, esas divinidades antiguas que el catolicismo intenta descartar poco a poco.

¿Porqué los **pauluchas** son tan populares y desempeñan un papel tan importante cuando el oso no es un animal de las alturas y que la inmensa mayoría de los peregrinos nunca han visto un oso? Parece que el **paulucha** haya simbolizado primero algo mucho más vinculado a la vida de la sierra, probablemente la alpaca.

¿Qué significa el **ukuku**? (i. e. el **paulucha**)

Bailan porque quieren tener animales. Así bailan ellos, como animales. Bailan como alpacas por querer alpacas; llevan el pellón para tener animales. Por eso bailan ellos con lana de alpaca en la cabeza, por eso están subiendo al cerro por Waman Lipa, por Sasawi y por Funa, a traer nieve; todo por querer animales. También quieren absolverse de sus pecados, por eso suben arriba. A veces se pierden; como entran en esa inmensa nevada de repente dando un mal paso desaparecen (49).

Para la gente que vive en las alturas, la alpaca es un animal de importancia vital; con su lana tejen ropa, su carne fresca o seca (**ch'arki**) es alimento, su cuero sirve de cama, su feto y su sebo se utilizan para los **despachos** y su estiércol sirve de combustible. En

la sociedad campesina moderna la alpaca es prácticamente la fuente de todos los ingresos en efectivo: da 6 libras de lana cada año (el año pasado en la feria de Sicuani se vendió la libra de lana blanca a S/. 50.00 y la de color a S/. 35.00). Dada la importancia de las alpacas se entiende porqué están asociadas de alguna manera a Qoyllur Rit'i. Además tenemos otras pruebas de la identificación del paulucha a la alpaca:

a) — En la leyenda de Qoyllur Rit'i, el Señor representado por el joven mestizo Manuel está asociado con la multiplicación de las alpacas que Mariano Mayta pasteaba: “así el padre encontró a su hijo Marianito al cuidado de los animales. De inmediato comenzó el recuerdo de sus animales, dándose cuenta que habían aumentado en gran cantidad” (Ramírez, 1969: 63). Aunque Ramírez no precise que eran alpacas, me parece evidente que lo eran: hasta hoy, en esas alturas próximas a los 5,000 m.s.n.m. pastean prácticamente solo las alpacas y en mis distintas visitas vi bastantes alpacas, unas cuantas llamas, una que otra oveja y de vez en cuando un caballo.

b) — El vestido de los pauluchas representa la piel de una alpaca con sus hilachas; además ciertos bailarines llevan cueros de alpaca y todos visten un chal de lana de alpaca. Uno de mis informantes me contó que la primera alpaca fué hija de un ukuku del incanato:

La alpaca ha nacido de un ukuku. Después se multiplicaron de color curuza (medio ceniza) y de color vicuña. ...El ukumari ha parido una alpaca, una curuza color wayra (ceniza). Esa alpaca tenía mucha lana. (50)

Las máscaras de los pauluchas son del mismo tipo que las que llevan los llameros, bailarines del Altiplano. En esas danzas los llameros imitan a las llamas y sus máscaras blancas con nariz puntiaguda pueden representar toda clase de auquénidos.

c) — Los pauluchas hablan siempre con voz de falsete y en tono muy agudo, como el grito de las alpacas que es también muy agudo.

Sin embargo para la mayoría de los peregrinos el paulucha es un oso y no una alpaca. El oso existe en el Perú (Cobo, I, 1964:350, y Guaman Poma, I, 1966:54) y desde el siglo XVI se cuentan histo-

rias relativas a su gusto por las mujeres (Morote Best, 1958: 174) (51). Con la Conquista los cuentos han sido incrementados con elementos europeos y el oso se popularizó con la presentación de osos amaestrados en las ferias. Con el correr del tiempo el significado del **paulucha** puede haber cambiado porque su apariencia física es la de un **ukuku**; porque muchos peregrinos no son pastores de alpacas y por la necesidad de tener un poco de humor durante una fiesta tan sagrada (52).

IV. — 3. Qollas

Los **qollas** llevan monteras de vivos colores, máscaras blancas semejantes a las de los **pauluchas**, una **lliclla** y una cría disecada de vicuña a la espalda y una honda en la mano. Los **qollas** están asociados con el altiplano y el comercio, su presencia refleja las actividades sociales y económicas de la región. Varias de las tiendas de Ocongate son de gente del altiplano; en octubre y noviembre los compradores de lana llegan en camiones y camionetas desde Juliaca y Puno para este mercado. Los pobladores de esta región tienen un gran respeto por su sentido del negocio y un comerciante de Ocongate me dijo que los juliaqueños podían negociar hasta con piedras.

Cuando los peregrinos llegan a Ocongate después de la procesión por las alturas de Sinakara, se dá una batalla ritual durante la tarde en la plaza del pueblo entre los **wayri ch'unchos** de Paucartambo y los **qollas** de Ocongate; los primeros son siempre vencedores. Durante esta batalla los **ch'unchos** procuran capturar la **imilla** ("dama" en aymara) de los **qollas**, "matando" a su protector, que los **pauluchas** tendrán que "enterrar". Esta batalla tiene su origen en una de las leyendas de la fundación de Ocongate:

Sostienen los abuelos del pueblo (de Ocongate) que en tiempos muy remotos, hubo una hambruna en la región de los **Qollas** (Collao) y que por falta de productos los habitantes emigraron en sucesivas oleadas de gente que quería radicarse en toda la quebrada, ingresando a ella cada vez más; pero los **kurajruna** u hombres mayores, se reunieron en gran cantidad para expulsar de sus tierras a todos los **qollas**, con armas, hondas, piedras y palos, parapetados a lo largo de la cordille-

ra y a manera de cerrar el paso en los caminos que dan acceso a los viajeros; en eso ocurrió que un hombre del lugar raptó a una joven **qolla**. Esto fue motivo para que se reforzaran los **qollas** infligiendo a los del lugar una derrota que los hizo retroceder, o sea que fueron arreados (q'atiy) adentro (ukhu), de donde resulta el nombre Ukhuq'atiy que con el correr de los años resultó el nombre de Ocongate. En todas las rinconadas se establecieron los **qollas**. (53)

Según esta leyenda los **qollas** perdieron una de sus mujeres y en represalia atacaron a los pobladores locales. En la leyenda de Qoyllur Rit'i la gente de Paucartambo llegó al lugar del milagro antes que los pobladores locales, los de Ocongate; es en este sentido que los **wayri ch'unchos** vencen a los **qollas**. La batalla ritual de Ocongate corresponde a una fusión de las dos leyendas: los **qollas** representan Ocongate y los **ch'unchos**, como en la leyenda de Qoyllur Rit'i, representan a los primeros pobladores de la zona. A otro nivel de interpretación descubrimos en la batalla una inversión de las relaciones sociales existentes en la región: los **wayri ch'unchos** son campesinos pobres mientras los **qollas** son, en cierta medida, mestizos pudientes. Esta prosperidad relativa aparece en el **kacharpariy** cuando los **qollas** hacen su entrada en la plaza de Ocongate con sus llamas cargadas de coca y **ch'arki** y latas de alcohol que ofrecen en venta a los asistentes. El nombre completo de esos bailarines es **q'apaj qolla**, "qollas ricos y poderosos". En la vida de cada día son los mestizos que dominan, pero en la batalla ritual les toca a los campesinos, aunque sea solo simbólicamente; esto demuestra una vez más la identificación de Qoyllur Rit'i con los campesinos y con los pobres en general.

IV. — 4. **K'achampas y machulas**

Me ocuparé ahora del último grupo de bailarines: los **k'achampas** y los **machulas**. Los primeros visten como **qollas** pero no llevan la **lliclla** ni la vicuña disecada; sus máscaras son de color rosado con bigotitos negros pintados. Gilt Contreras intentó encontrar el origen de estos bailarines en el **Warako**, danza guerrera del incanato que marcaba el paso de joven a adulto. Es por lo menos paralelismo interesante: el **warako** daba a los jóvenes el derecho de llevar **waras** (pantalón) y **ch'umpi**, signos de adultez (Gilt Contreras 1963:62); el vestido tiene también importancia en

la **k'achampa** actual:

“bailamos **k'achampa** para tener nuevas ropas, para no envejecer rápido, para tener nuevos vestidos en nuestra casa, para tener buena cosecha (54)”.

Los **machulas** ya no existen como grupo de bailarines aparte pero representan a los antiguos pobladores de las alturas. A todos los antepasados se les llama **gentiles** y se les divide en benévolos y malévolos, como a las estrellas. Los **wayri ch'unchos** representan a los antepasados benévolos y los **soq'a machulas** a los malévolos. El **soq'a** vive en la tierra o en las piedras y sólo sale a la puesta del sol para buscar sus víctimas, que son generalmente mujeres que van a dar a luz o gente que tropieza con sus morales u orina sobre ellas al atardecer. También se presenta bajo la apariencia del esposo que se ha ausentado y pasa la noche con la mujer que no sospecha nada. La víctima contrae **enfermedad de soq'a**, larga y dolorosa enfermedad que lleva a la muerte al paciente quien se pone amarillo, no puede comer nada y se desintegra gradualmente. Me parece que los bailarines **machulas** de la fiesta representan al **soq'a**. En ciertos grupos de bailarines hay un **machula** que viste un abrigo largo y lleva una máscara grotesca de cuero con una larga y espesa barba blanca; para afianzar su carácter de anciano camina con bastón y habla con voz temblorosa. Como los **pauluchas** pero todavía más que ellos, asumen un rol de payaso. Sus chistes y travesuras ayudan a sublimar el terror que los campesinos tienen al **soq'a** en su vida diaria. En el pasado los **machulas** bailaban para recoger oro y plata (55). Es probable que el número de los **pauluchas** haya aumentado mientras decrecía el de los **machulas** para que no faltara nunca la dosis de buen humor necesaria para la fiesta.

IV. — 5. **El Arariwa**

Si el análisis de cada uno de los grupos de bailarines pudo ayudarnos a comprender el significado más profundo de la fiesta, es el examen del personaje del **arariwa** y de su rol que nos permitirá ver el sentido de todo el conjunto. El **arariwa** (56) es un **ch'uncho**, jefe del grupo de los bailarines; su actuación durante la fiesta ha sido descrita detalladamente en otro artículo de esta revista y por

Ramírez (1969), pero las observaciones de este último corresponden a una época en la que el arariwa tenía un rol más importante. Al llegar cerca del Santuario los **ch'unchos** se detienen y sólo su **arariwa**, que viste como ellos, avanza hacia la puerta de la capilla, se arrodilla, reza y retrocede; repite este movimiento una segunda vez pero presenta su oración al Señor desde la mitad del Santuario. A la tercera vez ya va hasta la imagen y vuelve a salir de la capilla. Es entonces cuando todo el grupo entra para rezar y bailar (Ramírez, 1969:84). El arariwa parece actuar de intermediario entre el creyente y el Señor.

¿Porqué es el arariwa el intermediario? Pienso que la respuesta está en el papel del arariwa en la vida de la comunidad campesina: es el responsable del cuidado de las chacras contra el mal tiempo, las plagas, la incursión de animales y los ladrones. En la comunidad de Pinchimuro que agrupa a una 70 familias con aproximadamente 40 has. de tierra cultivable, había un arariwa con 4 ayudantes durante el ciclo agrícola 1973-74. La duración de su cargo es de un año, como todas las demás autoridades elegidas dentro de la comunidad. Para poder cumplir con todos los rituales y despachos prescritos, el arariwa, después de consultar con su esposa, contrata los servicios de un **paqo** (shaman) o **maestro**. Antes de elegir al **maestro** que les convenga, la pareja va primero a Qoyllur Rit'i, después a Tayankani y por fin al templo de Ocongáte para ofrecer en cada Santuario, velas y oraciones para que el año sea bueno y que el **maestro** sea eficaz. Cuando han decidido qué **maestro** les conviene más, van a consultar a los demás **paqos** de la zona para saber si el que han elegido tendrá éxito aquel año. Si después de consultar a la coca, los **paqos** dan una respuesta afirmativa, el arariwa y su esposa visitan al **maestro** elegido, llevando consigo 6 botellas de trago. Celebran un contrato que estipula los honorarios y las fechas de pago. (57)

Los campesinos suelen tener chacras y ganado en las alturas de Occngate. La chacra sirve casi exclusivamente para el cultivo de papas alimentación básica del campesino, natural o helada y deshidratada (**ch'uño**); prácticamente no comen carne salvo en los días de fiesta en que preparan **cuyes** asados. El ganado que tienen es para ellos como un capital, por la fácil comercialización de la

lana y de la carne. Dada la importancia vital que tiene la papa para la subsistencia en el campo se entiende que haga falta un especialista dedicado por la comunidad a asegurar una buena cosecha. El arariwa y sus ayudantes deben proteger las chacras contra todas las fuerzas, naturales o supranaturales sobre las que la gente tiene poco control.

Con el ganado la cosa es algo distinta. Aunque las alpacas, principal ganado de los campesinos, están tan expuestas al peligro como las papas, no existe un especialista dedicado a su cuidado (Browman, 1974:191; Flores 1968:119). En caso de emergencia, p.e. después de un robo, se recurre a los servicios de uno de los paqos de la comunidad, pero, habitualmente, los ritos relacionados con el ganado se celebran por la familia, especialmente durante las fiestas de carnaval y San Juan. De hecho hay siempre uno de los miembros de la familia que acompaña el ganado, sea durante el día cuando patea o durante la noche cuando está en el corral adjunto a la vivienda; esto mismo aclara el que las alpacas y su cuidado sean de responsabilidad de cada familia mientras que la responsabilidad de las chacras principalmente al arariwa.

En el pasado, los Apus eran responsables del cuidado de las alpacas como lo hemos visto al estudiar los inqaychus, que son regalo de los Apus. Los Apus siguen asumiendo este papel y por eso se les ofrece despachos en carnaval y San Juan, pero también lo asume el Señor de Qoyllur Rit'i como lo vimos al describir la función de los pauluchas y de las casas y del ganado en miniatura. También Qoyllur Rit'i tiene que ver con la protección de las chacras dado que el arariwa va a consultar al Señor antes de contratar un paqo como maestro. Podemos entonces afirmar que el arariwa que encabeza el grupo de bailarines establece un vínculo entre los aspectos pastoril y agrícola de la actividad del campesino. Durante su cargo, el arariwa suele utilizar una cruz para alejar el mal tiempo; es quizás por esta familiaridad que tiene con la cruz que le toca también a él guiar a los peregrinos en el área cuyo carácter sacral está marcado por las cruces. (58)

V. — FE DE MESTIZOS Y CAMPESINOS

Tanto campesinos como mestizos hacen la peregrinación a Qoyllur Rit'i. Emplear los términos **campesino** y **mestizo**, como **cholo** o **blanco** puede implicar el riesgo de no ser entendido dado el poco acuerdo entre los científicos sociales que analizan la sociedad andina (Van den Berghe, 1973:5-18). Intentaré precisar la comprensión y extensión de los términos que empleo para distinguir entre los peregrinos.

En la región de Ocongate la gente se autoidentifica como **campesinos** o **mestizos**. Los **campesinos** suelen vivir en comunidades indígenas, son quechua-hablantes, tienen tierra y crían algunas cabezas de ganado. En la misma comunidad hay algunas tiendas de propiedad de campesinos para el suministro de artículos de primera necesidad como sal, azúcar, querosene, coca, trago etc., pero su volumen de transacciones es muy reducido. Muchos hombres jóvenes emigran temporalmente hacia la selva para trabajar en los lavaderos de oro. Varios trabajan como intermediarios y compran lana, cueros y papas para ir a venderlos en Sicuani. En realidad hay poca, por no decir ninguna, especialización económica. Viven básicamente en una economía de subsistencia con la papa como alimento principal y la venta de lana o de carne para conseguir la plata necesaria para adquirir lo que no pueden producir ellos mismos.

Los **mestizos** viven o en las comunidades o en Ocongate, capital del distrito. Los que viven en el campo son desde el punto de vista sociológico, muy semejantes a los **campesinos** (Valcárcel, 1965: 47). Poseen chacras y ganado, mascan coca y beben trago y, muchas veces, manejan mejor el quechua que el castellano (59). Las diferencias entre estos **mestizos** y los **campesinos** con quienes viven se manifiestan especialmente, en el vestido, en la alimentación, en la educación de sus hijos facilitada por los parientes que tienen en el Cusco y por su ocupación: intermediario, propietarios de tienda o de camión o las tres cosas juntas. Les caracteriza además su posición de dominadores de los **campesinos** con los cuales tienen vínculos de compadrazgo. Los **mestizos** que viven en la capital de distrito se llaman **vecinos** y presentan muchas de las características de los que viven en el campo con la diferencia de un rechazo tí-

pico a ciertas costumbres de los campesinos, como mascar coca o beber trago, además de ciertos prejuicios raciales con respecto al grupo campesino.

El término **cholo** se emplea en la región pero no tiene las connotaciones peyorativas que se le da en el Cusco o en la costa del Perú. Campesinos y mestizos llaman así a los jóvenes campesinos de ambos sexos, pero saben muy bien el sentido peyorativo que tiene esta palabra en otras partes del país. Un negociante mestizo de Ocongate me contó con cólera que cuando estuvo en Lima se había dicho de él: es un **cholo de la sierra**.

Cuando en este artículo empleo el término **mestizo**, no me refiero a toda persona que no es campesina, sino principalmente a los mestizos que viven en el campo o en las pequeñas poblaciones como a los que trabajan en el Cusco, camioneros, artesanos, pequeños comerciantes, etc. La clase media del Cusco, los "profesionales", no está presente en Qoyllur Rit'i. Los campesinos, los mestizos del campo y los mestizos que trabajan en la ciudad tienen mucho en común que con la clase media del Cusco que está más orientada hacia Lima o el extranjero y cuyo standard de vida y aspiraciones son muy distintos. (60)

Todos los peregrinos dicen que el Señor es milagroso, pero el sentido de esta palabra varía según la emplee un campesino o un mestizo. Para los campesinos, es milagroso porque apareció en un milagro; para los mestizos es milagroso en un sentido más convencional: hace milagros y se sabe que hizo muchos a favor de los mestizos, desde hacer encontrar dinero hasta hacer recobrar la salud. No he escuchado nunca que tales milagros hayan favorecido a campesinos. No creo sin embargo que la gente haga la peregrinación con la esperanza de un milagro, ni siquiera los mestizos. Hemos visto que los campesinos van a Qoyllur Rit'i para pedir por la salud de sus familiares y de su ganado y también para implorar la bendición del Señor, su gracia, lo que envuelve los mismos deseos en forma más abstracta. Pregunté a alguien si en alguna cosa le había ayudado el Señor; me contestó: "no me ha ayudado en nada. Ahora sí me está mandando la gracia del Señor" (61). Lo que quiere decir este campesino al decir gracia es que todo le va bien a él,

a sus chacras y a su ganado. Es el mismo fin que persiguen los mestizos pero además piden por el éxito de su trabajo y de sus negocios, no siempre los suyos propios sino también por los de sus hijos a fin de que tengan una posición en la vida mejor que la de sus padres. El juego con piedras al lado de la gruta de la Virgen puede ser una representación concreta de lo que los peregrinos han pedido en el Santuario; es de notar sin embargo que mucha gente, campesinos y mestizos, no participan en el juego. Finalmente creo que la mejor interpretación de Qoyllur Rit'i me la dio un chofer de camión de Urcos, devoto del Señor, cuando me dijo que desde 1945 no había dejado nunca de ir al Santuario para pedir siempre la misma cosa: tener buena salud y que sus hijos no tengan que ser camioneros como su padre. No tuvo nunca ningún problema de salud y todos sus hijos estudian en la Universidad.

VI. — CONCLUSIONES

Con este análisis de Qoyllur Rit'i quería mostrar a la vez el cambio y la continuidad en la fiesta. Mientras el catolicismo sigue edificándose sobre la base de las creencias y tradiciones indígenas existentes y la refuerza, la continuidad queda demostrada por la importancia de las piedras: en la leyenda de Qoyllur Rit'i, en la gruta de la Virgen de Fátima, en las casas de miniatura y los inqaychus y en el crecimiento de las apachetas. La importancia que en los Andes tienen las piedras está a tono con la que tienen en el mundo entero:

La roca le enseña (al hombre) algo que trasciende la precariedad de su humanidad, un modo absoluto de ser. Su fuerza, su amovilidad, su tamaño y sus extraños contornos no tienen nada de humano; indican la presencia de algo que fascina, horroriza, atrae y hace temblar, todo a la vez. Su imponente, su dureza, su forma y su color ponen al hombre frente a una realidad y una fuerza que pertenecen a un mundo otro que el mundo profano del que el hombre hace parte.

...Una roca o un guijarro pueden ser el objeto de una veneración porque representan o imitan alguna cosa, porque vienen de alguna parte... la mayoría de las piedras relacionadas con el culto han sido utilizadas como instrumentos: ayudan para conseguir algo o para asegurar la posesión de este algo (Eliade, 1958:216).

Las piedras y rocas no solamente ayudan al hombre a trascender su existencia cotidiana sino que son también un instrumen-

to para poder satisfacer sus necesidades, como en el caso de las casas en miniatura y de los *inqaychus*.

La continuidad aparece con los bailarines *wayri ch'unchos*, antepasados de los actuales pobladores de las alturas y predilectos del Señor. Su distintivo es el adorno de plumas que llevan en la cabeza. Cuando los *ch'unchos* entran en el Santuario se quitan este adorno y lo llevan en la punta de su palo de *chonta* mientras se acercan al Señor. Lo presentan al Señor y lo depositan a un costado del altar para que reciba la bendición. Durante el incanato las plumas y la madera de *chonta* también tenían un significado ritual (62). En varios mitos de creación de las culturas preincaicas aparecen aves y plumas (Klauffmann, 1973:524-7). Para Eliade las plumas son el símbolo universal del vuelo:

Los chinos expresan la idea: "escalar el cielo volando" de la manera siguiente: "mediante las plumas de los pájaros ha sido transformado y se elevó como un inmortal". Los Taoístas y los Alquimistas tienen el poder de elevarse en el aire. Al igual que el plumaje de los pájaros, la pluma es uno de los símbolos más frecuentes del "vuelo shamanico" y muy representado en la más antigua iconografía china (Eliade, 1967:100).

En la leyenda de Qoyllur Rit'i el tema del vuelo está presente en el vuelo del Señor, nunca mencionado en las versiones escritas de la leyenda, pero sí por los campesinos y mestizos. El Cristo crucificado que apareció en Sinakara fue llevado a Ocongate pero escapó y regresó a Sinakara. Hecho que se repitió al segundo intento. La tercera vez el Señor se reveló en sueños a los mestizos y les dijo que no se quedaría tranquilo hasta que los *wayri ch'unchos* de Paucartambo vengan a ofrecerle una danza; vinieron y bailaron en Sinakara, después de lo cual el Señor estuvo totalmente conforme en quedarse en Ocongate (63). De modo que el Señor se quedó tranquilo sólo después de haber encontrado a los *wayri ch'unchos*.

Las plumas de los *ch'unchos* pueden simbolizar este vuelo pero ¿no simbolizan también un vuelo espiritual?. Según Eliade los vuelos simbolizados por pájaros o por plumajes significan una ruptura con el mundo de lo cotidiano y encierran transcendencia, como en el caso del culto a las rocas, y libertad (Eliade, 1967:106)

(64). La fiesta entonces no solamente satisface necesidades prácticas de fertilidad, bienestar de la familia o éxito en el trabajo, sino también ciertas necesidades espirituales universales experimentadas desde antes de la Conquista y de la Cristiandad. A otro nivel de análisis podemos afirmar que los vuelos del Señor hacia Sinakara enfatizan su identificación con los campesinos.

La celebración de Qoyllur Rit'i es "oficial" desde fines del siglo XVIII pero, espero haberlo demostrado, "extraoficial" desde mucho antes. Con el pasar de los siglos se dieron muchos cambios: el declinar de los machulas como bailarines, la mayor importancia de la construcción de casitas por los mestizos y la mayor concurrencia a la fiesta año tras año. Aunque la influencia de los Apus haya declinado en la región la fiesta no ha pasado a ser más "ortodoxa". La Iglesia Católica, representada por los Jesuitas de Urcos, desempeña un papel importante en la fiesta principal de los días anteriores a Corpus Cristi pero prácticamente ninguno durante las fiestas de Ascensión y Exaltación que también atraen peregrinos locales al Santuario. Se ha podido notar un cambio en la acción de la Iglesia durante la fiesta: hasta hace poco los peregrinos no podían comulgar pero los Jesuitas han cambiado la costumbre al asumir la responsabilidad del Santuario y durante los principales días festivos puede haber hasta cuatro sacerdotes confesando de diez a doce horas durante el día. Existía una forma de confesión también durante el incanato y la práctica actual puede reforzar la idea de continuidad (Cobo, II, 1964:206 y Marzal 1969:116). Otro cambio introducido por los Jesuitas fue la abolición de los aranceles, que fueron en el pasado una fuente lucrativa de ingresos para algunos sacerdotes. Los cambios que he señalado no me parecen significar una actitud realmente nueva de la Iglesia frente a Qoyllur Rit'i.

Desde el siglo XVI la actitud de la Iglesia frente a este tipo de fiestas siempre ha sido muy ambigua por haber querido a la vez abolir y prolongar las creencias indígenas. La primera tendencia aparece muy claramente en la actitud de Cristóbal de Albornoz, visitador eclesiástico y Vicario General del Cusco en el siglo XVIII:

Albornoz, extendió su inquisición al folklore indígena; aconseja a los doctrineros prohibir el uso de *gualparicos* (atuendos militares o folklóricos) en los bailes y fiestas. Este término incluye: vestidos, ado-

nos de plumas y sonajas atadas a los pies, disfraces con pieles de tigrillo, puma o venado, y también los instrumentos de música y la música misma ("figuras de músicas"). Albornoz pide también que se destruyan todas las vasijas antiguas decoradas que se puedan encontrar y que se prohíba su fabricación. Su argumento merece ser tomado en consideración: tales objetos evocan para los indígenas todos los ritos antiguos (Duviols, 1971:239).

La otra tendencia, respetar las costumbres y creencias cada vez que no se opongan al catolicismo, ha sido propugnada por el P. Acosta:

De estas danzas la mayor parte eran superstición y género de idolatría, porque así veneraban sus ídolos y guacas: por lo cual han procurado los prelados evitarles lo más que pueden semejantes danzas, aunque por ser mucha parte de ella una recreación, les dejen que todavía dancen y bailen a su modo.

... Los nuestros que andan entre ellos han probado por ellos las cosas de nuestra santa fe en su modo de canto y es cosa grande el provecho de que se halla con el gusto del canto y la tonada; están días enteros repitiendo sin cansarse. También han puesto en su lengua composiciones y tonadas nuestras... y es maravilla cuán bien las toman. (Acosta, 1954:VI, c.28) (65).

La ambigüedad de la actitud de la Iglesia sigue hasta hoy: algunos sacerdotes piensan que Qoyllur Rit'i es una expresión popular de la fe cristiana y otros dicen que es puro folklore. Además de esta ambigüedad algunos otros factores contribuirán a la evolución de Qoyllur Rit'i en la línea que le es propia. Primero el aislamiento geográfico del Santuario hace que no concurren sino peregrinos y esporádicamente algunos turistas y comerciantes, cuya influencia es escasa; mientras que en Ocongate los grupos de bailarines han tenido que abandonar la plaza ante la invasión bulliciosa de los comerciantes que afluyen para la feria de Corpus. Segundo, la mayoría de los peregrinos vienen de áreas aisladas en las que las costumbres y creencia tradicionales tienen mucha fuerza. Por fin, la Hermandad del Señor de Qoyllur Rit'i hace todo lo que puede para que la fiesta siga con la misma forma.

El interrogante mayor para el antropólogo que estudia una fiesta como Qoyllur Rit'i es, como lo dice Marzal (1969:108): "ceremonias como ésta ¿significan un sincretismo de contenidos o son sólo un mestizaje de formas?". Mi parecer es que, por lo menos pa-

ra los campesinos, Qoyllur Rit'i es un mestizaje de formas, porque la mayor parte de las creencias y de los ritos asociados a esta fiesta son la continuación de los que estaban asociados originalmente, y todavía lo están en cierta medida, a las deidades indígenas.

NOTAS

1.—La investigación resumida en este artículo ha sido posible gracias a una subvención del Foreign Area Fellowship Program. Pero las opiniones, conclusiones y otros planteamientos son del autor y no necesariamente del Fellowship Program.

Quisiera agradecer el interés y la ayuda de muchas personas e Instituciones: D. Bernabé Condori de Pinchimuro, mi amigo compadre y asistente de investigación cuya ayuda me ha sido esencial en la elaboración del presente trabajo; mi esposa que recopiló gran parte del material etnográfico y me ayudó en la formulación de las hipótesis y conclusiones; Michael Salinow, antropólogo social de la Universidad de Manchester, con quien he podido intercambiar muchas ideas sobre las mismas fiestas que él estudiaba en el área de San Salvador; los Jesuitas de Urcos y los Hermanos de la Hermandad del Señor de Qoyllur Rit'i que me hospedaron durante la fiesta y me ayudaron en mis observaciones; las comunidades campesinas de Pinchimuro y Paqchanta que aceptaron contestar todas las preguntas que les hice; mis amigos de Ocongate y de las parcialidades vecinas; la Directora de la Biblioteca Central de la Universidad del Cusco que me autorizó el ingreso a la Biblioteca mientras estaba oficialmente cerrada; al Instituto de Pastoral Andina que puso a mi disposición su Biblioteca y sus fichas; a Bobbi Rhem del Land Tenure Center de la Universidad de Wisconsin que me proporcionó copias del material que no podía encontrar en el Cusco.

2.—Ver Murra, 1967; Pease, 1972 y 1973; Ortiz, 1973; Ossio, 1973; Varese, 1973; Wachtel, 1971 y 1973a.

3.—A cualquiera que piense que ésto es un resabio del culto incaico al sol, le aconsejo consultar el trabajo de Franklin Pease que demuestra que el culto al sol introducido por Pachacútec como religión oficial del Estado Incaico desapareció muy rápidamente después de la Conquista (Pease, 1973: cap. 2).

4.—Esta descripción es breve porque existen varias descripciones de Qoyllur Rit'i en la literatura etnográfica. Una de las mejores es la de Ramírez que fue párroco de Ccatcca durante 6 años y a cargo del Santuario (Ramírez, 1969:61-88). El artículo de Sallnow en esta misma revista da una buena descripción desde el punto de vista de una comunidad participante. Se puede consultar también Marzal, 1971a:236-241 y Barrionuevo, 1968:134-5.

5.—Discutiré las fronteras sociológicas de los términos **campesino** y **mezizo** más adelante.

6.—El original de la versión "oficial" está en el archivo parroquial de Ccatcca: origen tradicional de la aparición del Señor que se rinde culto en Sinakara y Tayankani por el P. Adrián Mujica O. Una versión similar está en el documento: datos proporcionados por el vecino más antiguo de Ocongate en la actualidad D. Nicolás Triveño quien señaló tal como lo contó su padre. Puede interesar también el folleto de D. Humberto Paz Vargas de Ocongate que fue previste de la fiesta de 1970: **El Señor de Tayankani-Qoyllur Rit'i: tradición**. Las versiones recopiladas por Ramírez y Marzal están basadas sobre la del P. Mujica. No pude encontrar los documentos originales consultados por Mujica. La referencia más antigua que haya encontrado es una mención del Señor de Tayankani, réplica del Señor de Qoyllur Rit'i de Ocongate, en el archivo parroquial de 1785. Se trata de un inventario de sus pertenencias llevado a cabo durante la visita de D. Joseph Gallegos. En el templo de Ocongate existe un manuscrito que da cuenta de la visita:

El señor don Joseph Gallegos, cura párroco de la Doctrina de Putina, Vicario Foráneo de la Provincia de Azángaro, Examinador Sinodal y Vicario General de este Obispado por el Ilmo. Sr. Dr. Dn. Moscoso, dignísimo Obispo de Cuzco. Por facultad de su Señoría Ilma. en visita que ha hecho a esta Doctrina, concede "Anima" del purgatorio, todos los lunes del año, con una misa que se celebrará en el altar del Señor de Tayankani. (Ramírez, 1969:68).

7.—El distrito de Ccatcca perteneció a Paucartambo hasta 1920, fecha en que se adjudicó a Quispicanchis del año 1786 encontrado por Manuel Jesús Aparicio Vega en el Archivo General de Indias, aparecen los diez Curatos y: "fuera de éstos hay dos pueblos en este partido, Ocongate anexo a Ccatcca en Paucartambo y Pueblo Nuevo en Tinta de Pampamarca" (Aparicio, 1970:193). Esto explica porqué Paucartambo desempeña un papel importante en la fiesta hasta el día de hoy.

8.—Esto está plenamente demostrado con la venta de estampas del Señor durante la fiesta: las estampas representan al Señor de Tayankani pero se venden como el Señor de Qoyllur Rit'i. La gente dice que al Señor de Qoyllur Rit'i no le gusta que le saquen fotografías y que a los que han intentado no les han salido. Hay que saber que resulta muy difícil tomar una buena fotografía dentro del Santuario porque está muy oscuro y que cualquier luz refleja en el vidrio que protege la roca, mientras es fácil fotografiar al Señor de Tayankani que está en Ocongate, sobre todo cuando sale en procesión.

9.—La versión que Ramírez da de la leyenda subraya esta diferencia:

Las personas que acompañaron a los sacerdotes de Ccatcca y Ocongate no vieron la imagen del Señor en la roca, pero sí en el pequeño ár-

bol de tayanka. Sin embargo los indígenas siempre iban a prender sus velas al pie de la roca... (Ramírez, 1969:67).

10.—Recogido de un campesino de unos 85 años de edad que vive gran parte del año en Sinakara.

11.—En la crónica de Guaman Poma de Ayala hay dos referencias al Ausangate:

Los ídolos y Uacas más importantes a los que hacían sacrificios los Incas eran los siguientes:

En los Collasuyos: Ausancata, Villcanota, Ayavire Poma y Canchi. (Guaman Poma, I, 1966:196).

Los hechiceros que tuvieron la jerarquía de canónigos y sirvieron en las Uacas mayores, como la de Sauaciray, Pituciray, Ausancata, Coropona, Surivillca y Quichicalla, y todos los volcanes de este reino, fueron sostenidos por cuenta del Inca, siendo nombrados por éste entre sus privilegiados. (Ibid: 201).

12.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de 36 años. La palabra *qoyllur* se emplea poco en el quechua moderno de la región; se usa más la palabra castellana "estrella".

13.—Están publicadas varias versiones de esta leyenda, a veces con un análisis de la misma. Ver Alencastre, 1950:117-8; Amades y Gelat, 1955: 5-21; Marzal, 1971a:73 y 1973:271-2; Morcote Best, 1953a; Ortiz, 1973:61-6.

14.—Esta versión ha sido recogida de un campesino de Pinchimuro de 36 años.

15.—En otras leyendas de la misma zona los dos personajes, el Apu y Dios, pueden presentarse como anciano o jóvenes.

16.—Ramírez da los nombres de los que acompañaron al Dr. Landa, teniente párroco de Ocongate, en su segundo viaje a Sinakara para investigar el "milagro":

El teniente Párroco de Ocongate, dio parte al Párroco titular de Ccatcca, de todo lo sucedido en el primer viaje y del programa para la segunda expedición. Al recibir el Párroco de Ccatcca el comunicado, envió al teniente Párroco juntamente con los alcaldes; así la expedición estuvo formada por: El Cacique Español y Recaudador de Tributos Capitán Don Miguel Evaristo Galarreta, el Cacique Indígena Don Nicolás Churata, el futuro Cacique Español de Ocongate, Pedro Loaiza, el cantor de la Iglesia Don Fernando Huarcaya, el sacristán Don Hilario Huayhua, los vecinos Fabián y Felipe Aparicio, don Esteban Ruiz y demás vecinos. Se reunieron el 23 de junio y tomaron rumbo hacia Sinakara. (Ramírez, 1969:65-6).

Ramírez sólo habla del grupo que salió de Ocongate y llegó primero a Sinakara pero no dice nada del grupo de Ccatcca (Paucartambo). Muchos de mis informantes, sin embargo, afirman categóricamente que hubo dos grupos, uno de Ocongate y otro de Ccatcca, quien llegó primero.

17.—El P. Domingo Llanque Chana escribió una excelente nota sobre la importancia de la hospitalidad en los Andes. Su artículo es la transcripción literal de una conversación con un campesino de las orillas del Lago Titicaca. A la pregunta: Cuando llegan personas desconocidas a visitar ¿cómo se las recibe?, el informante contestó:

La persona que sabe respetar la recibe como si fuese un conocido y le ofrece un asiento. Hay veces, cuando el visitante llega con urgencia y es muy claro; por ejemplo los vendedores; aún en este caso se ofrece el asiento. La cortesía nos exige que debemos hacerlo sentar sobre un asiento y debemos hacerlo siempre. La cortesía consiste también en convidar alimentos al visitante. El que no tiene buenos modales no ofrece asiento y hace sentar al suelo no más. (Llanque, 1973:20-1)

18.—El mito del Incarrí y los temas relacionados con él han sido estudiados en detalle por Arguedas, 1964:221-234; Ortiz, 1973:129-172; Pease, 117-130 y 1973:82-93; Varese, 1973:285-323 y en la excelente antología de Juan Ossio (1973).

19.—Varias personas afirman que hay ruinas en Sinakara cerca del Santuario. Las busqué en vano. Sin embargo el tallado de la piedra de otras ruinas del área me parece —pero no soy arqueólogo— semejante al de Pikillaqta que se remonta aproximadamente al año 1000 d.C. (Kauffmann, 1973: 94-366)

20.—Para mejor información sobre este tema durante el incanato ver Guaman Poma, I, 1966:205 y Cobo, II, 1964:74, 78, 170, 174, 226-7, 234. Se me han contado varios sueños y visiones relacionados con Qoyllur Rit'i y los Apus.

21.—Sin embargo en la versión más completa de la leyenda que me dio un mestizo de Ocongate de unos 75 años, Mariano fue el primero en ver el milagro:

Poco a poco el párroco se acercó a la roca quitándose los zapatos. Cuando estaba acercándose el chiquito correteaba. "No te acerques, vas a matar al niño y a la niña". Cayéndose delante del Señor se murió. Después de que se murió el chiquito, el señor Cura vio al Señor. En el palo de Tayankani ha hecho su milagro.

La joven que acompaña al Señor es probablemente la Virgen María.

22.—No niego de ninguna manera que la Cruz haya podido ser conocida en los Andes antes de la Conquista pero, de ser así, estoy seguro de que su

uso era limitado. Sobre todo ver Guaman Poma, I, 1966:68-71 y Palomino, 1968:63-6.

23.—Efectivamente, la gente llama a la Cruz "Taytacha". He podido observar este año en Ocongate que durante la fiesta de Santa Cruz Velakuy varias mujeres campesinas besaban la Cruz llorando y la llamaban "Taytacha".

24.—El estudio de Duviols (1973) sobre este tema es excelente.

25.—Información proporcionada por Michel Sallnow.

26.—Cristóbal de Molina, 1947:145.

27.—Sobre el Taki Onqoy ver Duviols, 1973:112-122; Millones, 1973a y 1973b; Pease, 1973:71-82. Sobre Yanahuara ver Espinoza, 1973:145-152; sobre Juan Santos Atawalpa ver Castro Arenas, 1973, y Varese, 1973:175-189.

28.—Sobre Paucartambo ver Valcárcel, 1965:154-5 y sobre Ocongate ver Valcárcel 1970:176. Cuando Túpac Amaru sitió el Cusco, se le informó de que los rebeldes se habían establecido en las alturas de Urubamba y Calca y en la zona de Lauramarca y Ocongate (Fisher, 1966:277).

29.—La versión que citamos en la nota 21 es una excepción, pero el informante no dijo explícitamente que la compañera del Señor era la Virgen.

30.—Existen muchas referencias a los **inqaychus** en los estudios andinos: ...**enqays** (piedras naturales que semejan formas de ganado, o piedras artificiales talladas en alabastro procedentes de Puno y Bolivia), que vienen a ser amuletos destinados a conservar, proteger, asegurar la fecundidad del ganado e incrementarlo (Casaverde, 1970:145).

En el departamento de Puno entre los objetos rituales colocados en la mesa de despacho durante el carnaval se coloca":

...una **hispa**, piedra esculpida de color rosado, que representa una casa con sus animales, dispuestos alrededor del patio. La **hispa** no se veía la sacaron a la vista. (Mérelle y Roy, 1971:163)

A pesar de las variaciones regionales en la nomenclatura, **enqa**, **enqaychu**, **inqaychu**, **hispa** e **illa**, parecen ser todos sinónimos. El mejor análisis moderno sobre este tema es el de Núñez del Prado Béjar, 1970:90-1. Ver también Cuba de Nordt, 1971:175-6 y Delgado, 1971:190.

31.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de 36 años.

32.—Recogido de un campesino de Paqchanta de 30 años.

33.—Extraída de Duviols, 1971:292-3 (traducción mía).

34.—Sobre el culto al sol y su decadencia ver la nota 3. Sobre Vilcabamba ver Duviols, 1971:126-136 y Wachtel, 1973:105-124.

35.—Extraída de Pease, 1972:49.

36.—Debo mucho a Franklin Pease para la interpretación de *Inqaychu* pero la relación entre el arquetipo y este mito de la creación no está mencionada en el estudio de este autor. Varios fragmentos de este mito subsisten en los pueblos cercanos al Ausangate. Mi esposa recogió uno de ellos que se refiere a Inkarrí y Qollarí que hicieron una apuesta con piedras: enviaron desde el Lago Titicaca doce piedras que les precedieron en su viaje hacia la selva pero ninguna de ellas llegó porque el sol las sorprendió; y se pueden ver hasta hoy algunas de estas piedras en la región.

37.—En 1973 participé en el juego con piedras y puse en venta al precio de 50 centavos c/u. a unas gringas para trabajar como empleadas; me decepcionó mucho no encontrar demanda para mi oferta.

38.—Había pensado que la leyenda de la Virgen del Carmen de Paucartambo hubiera podido aclarar este asunto. Según una versión transcrita por Alfonsina Barrionuevo y Roel Pineda, los *qollas* de Paucarcolla del Altiplano llevaban la Virgen a Paucartambo para Corpus pero fueron atacados por los *ch'unchos*. La Virgen fue tirada al río Madre de Dios que la llevó hasta Paucartambo. No entiendo muy bien por qué motivos esta misma acción hizo que la Virgen se encariñara con los *ch'unchos* e hiciera de ellos sus predilectos (Barrionuevo, 1968:186 y Roel Pineda, 1950:60). Sin embargo pude constatar que esta leyenda ya no se recuerda y que los *ch'unchos* tienen una participación menor que antes en la fiesta: son los *qollas* y los *negritos*, no los *ch'unchos*, quienes ofrecen las misas de fiesta.

39.—Este tema es común en la mitología andina: una era de la humanidad termina con un cataclismo o una catástrofe y es seguida por una nueva era. Un ejemplo típico es el mito recogido por Núñez del Prado en Q'eros (ver Ossio, 1973:275-280).

40.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 70 años de edad. Mi esposa recogió una versión similar de un joven mestizo de Paucartambo en la que los *ch'unchos* también venían de las alturas. Encontramos un testimonio de estas migraciones hacia la selva en Cobo, II, 1964:80.

41.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años.

42.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de 55 años.

43.—La parte principal de la fiesta está organizada y dirigida por la Hermandad de Qoyllur Rit'i de Urcos. Hay generalmente unos 30 hermanos presentes que se hacen ayudar por los *pauluchas*. No hay nunca ningún guardia civil en servicio.

44.—En 1973 unos 700 pauluchas escalaron el glaciar, divididos en dos grupos: los de Paucartambo y los de Quispicanchis. Ramírez dice que se da una batalla sobre el glaciar entre los dos grupos (Ramírez, 1969:86). Acompañé al grupo de los de Quispicanchis y esperé con ansiedad que diera inicio el combate. No pasó nada y supe después que nunca se da este combate, lo que no impide que algunos pauluchas desaparezcan durante la marcha.

45.—El **condenado** es el espíritu de un difunto castigado por los **Apus**, muchas veces por incesto, y condenado a vagar. Aquel a quien el condenado atrape, muere.

46.—Hay buenos ejemplos de este tipo de cuentos en Morote Best, 1958:164.

47.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años. Ver también Casaverde, 1970:206.

48.—Tuve la idea de esta interpretación después de tener conocimiento de la de Michael Sallnow presentada en este mismo volumen pero discrepo totalmente del significado que da a los distintos grupos de bailarines.

49.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de 55 años.

50.—Recogido de un campesino de unos 65 años en Q'oñamuro, comunidad vecina a Pinchimuro.

51.—Según Morote Best sería el caso en Q'eros, área quechua-hablante muy aislada en la que los pobladores controlan zonas ecológicas: "los osos huyen de los varones pero no de las mujeres a las que más bien hacen huir" (Morote Best, 1958:136).

52.—La importancia, y probablemente también la antigüedad de los **wayri ch'unchos** y de los **pauluchas** están demostradas por el hecho de que llevan consigo una miniatura que les representa, equivalente funcional del **inqaychu**. En el caso de los **ch'unchos** se trata de un pequeño adorno de plumas que llevan dentro del adorno grande, que les caracteriza; para los **pauluchas** se trata del **paulucha** maniatizado que les cuelga del cuello.

53.—Esta versión ha sido recogida por Zoila Andrade Gutiérrez en 1966 y puede ser consultada en las fichas del Instituto de Pastoral Andina.

54.—Recogida de un campesino de Pinchimuro de 55 años.

55.—Idem.

56.—El cargo de arariwa es evidentemente antiguo. Ver Guaman Poma, III, 1966:280.

57.—Esta información me fue proporcionada por el actual arariwa de Pinchimuro y por uno de sus asistentes.

58.—Esta interpretación del papel del arariwa y de la cruz que lleva ha sido inspirada por Michael Sallnow.

59.—Practican ciertas costumbres de los campesinos: p.e. ponen una piedra pintada de rojo en medio de las papas para atraer la helada necesaria a la elaboración del *ch'uño*. Durante el viaje inaugural de un ómnibus que cubre la ruta Cusco-Ocongate, el piso del vehículo fue alfombrado con hojas de coca y antes de emprender el viaje, el propietario mestizo había ido a Qoyllur Rit'i con su familia para pedir el éxito de su nueva empresa.

60.—Quise limitar este análisis a su nivel más simple para aliviar lo extenso que sería la presentación de un problema todavía muy confuso para los científicos sociales. El único autor que determinó exactamente el tipo de gente que concurre a la fiesta fue Marzal (1971a: 231-245). Le parece que los peregrinos de Qoyllur Rit'i son predominantemente campesinos: "aunque el Santuario sea predominantemente campesino e indígena, **también hay visitantes cholos y mestizos** (el subrayado es del autor, pág. 245). Pero debemos notar que a la fecha de la publicación de su libro, Marzal no había presenciado la fiesta; su información la obtiene principalmente de la lectura del estudio de Ramírez y también de los apuntes de campo de uno de sus estudiantes de la Universidad Católica que estuvo en Qoyllur Rit'i en 1969. Aunque no me parezca que el método cuantitativo sea el más eficaz para el estudio de un tema tan complejo como la religión, pienso sin embargo que el trabajo de Marzal sigue siendo la mejor introducción a la religión tradicional y al supranatural en los Andes. El mismo Marzal hace notar que los instrumentos del sociólogo no están adecuados para un estudio del significado de Qoyllur Rit'i:

Ni creo además que los métodos de investigación más sociológicos sirvan realmente para algo en este caso. Habrá que recurrir a otros métodos más indirectos (análisis de mitos, por ejemplo), porque quizás lo que ocurre en Qoyllur Rit'i debe explicarse por el difícil análisis del inconsciente colectivo o de la cultura encubierta. (Ibid:242)

61.—Recogido de un campesino de Pinchimuro de unos 85 años.

62.—El uso de las plumas durante el incanato aparece claramente en los dibujos de Guaman Poma. Ver Kauffmann, 1973:494. Sobre la *chonta* ver Guaman Poma, I, 1966:62.

63.—Recogido de un mestizo de Ocongate de unos 75 años. Este tema de las imágenes que se niegan a quedarse en el lugar que se les asigna es muy común; ver Morote Best, 1953b:91-4.

64.—Hago una interpretación muy libre del texto de Elíade que se refiere al éxtasis o a los trances provocados por las drogas.

65.—Extraída de Albó, 1966:412.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACOSTA, José de

- 1954 **Historia Natural y Moral de las Indias**, (1590), ed. por P. Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 73. Madrid.

ALBO, Javier

- 1966 "Jesuitas y Culturas Indígenas: Perú 1568-1606", 2da. parte, en **América Indígena**, XXVI, 4: 395-445.

ALENCASTRE, Andrés

- 1950 "Notas", en **Tradicción**, Revista Peruana de Cultura, Año 1, vol. II, 3-6: 117-8. Cusco.

AMADES y GELATS, Joan

- 1955 "La Leyenda de la Aldea Submergida en Cataluña", en **Tradicción**, Año 5, vol. VII, 16-18: 5-21. Cusco.

APARICIO V., Manuel Jesús

- 1970 "Cartografía Histórica Cuzqueña: Mapas del Cuzco Existentes en el Archivo General de Indias", en **Revista del Archivo Histórico del Cuzco**, 13: 185-202. Cusco.

ARGUEDAS, José María

- 1955 "Taki Parwa y la Poesía Quechua de la República", en **Letras Peruanas**, vol. 4, N° 12. Lima.

- 1964 "Puquio, una Cultura en Proceso de Cambio", en **Estudios sobre la Cultura Actual del Perú**, UNMSM: 221-272. Lima.

AVENDAÑO, Hernando de

- 1649 **Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica en lengua castellana y la general del Inca. Impúgnase los errores particulares que los indios han tenido**. Lima (Bibliografía Rivet 73K)

BARRIONUEVO, Alfonsina

- 1968 **Cuzco Mágico**. Ed. Universo, Lima

BROWMAN, David L.

- 1974 "Pastoral Nomadism in the Andes", en **Current Anthropology**, vol. 15, N° 2: 188-196.

CASAVARDE R. Juvenal

- 1970 "El Mundo Sobrenatural en una Comunidad", en **Allpanchis Phuturinqa**, 2:121-243. Cusco

CASTRO ARENAS, Mario

- 1973 **La Rebelión de Juan Santos**. Ed. Milla Batres, Lima.

COBO, Bernabé

- 1964 **Historia del Nuevo Mundo**, (1653), ed. por P. Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 91-92. Madrid.

CORNEJO BOURONCLE, Jorge

- 1941 "La Idolatría en el Antiguo Perú", en **Revista Universitaria**, Año XXX, N° 81:27-123. Cusco.

- CUBA de NORDT, Carmela
1971 "La Velada del Ganado en la Noche de San Juan (24 de junio)", en *Allpanchis Phuturinga*, 3:175-7. Cusco.
- DELGADO ARAGON, Julio G.
1971 "El Señalacuy", en *Allpanchis Phuturinga*, 3:185-197. Cusco.
- DUVIOLS, Pierre
1966 "Francisco de Avila y la Naración Quechua de Huarochirí (¿1598?) Bibliografía - Documento". Separata de *Dioses y Hombres de Huarochirí*. Lima.
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- ELIADE, Mircea
1958 *Patterns in Comparative Religion*. Trans. by Rosemary Sheed. Sheed and Ward. New York.
1967 *Myths, Dreams and Mysteries*. Trans. by Philip Mairet. Harper Torchbooks. New York.
- ESPINOZA S., Waldemar
1973 "Un Movimiento Religioso de Libertad y Salvación Nativista: Yana huara, 1596", en Ossio, op. cit.: 143-152.
- FISCHER, Lillian E.
1966 *The Last Inca Revolt*. Univ. of Oklahoma Press, Norman. Oklahoma.
- FLORES OCHOA, Jorge
1968 *Los Pastores de Paratía*. Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social 10. México.
1971 "La Wak'a Awicha", en *Allpanchis Phuturinga*, 3:68-78. Cusco.
- GILT CONTRERAS, Mario A.
1963 "La Danza de los K'achampas", en *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año XI, N° 11: 75-96. Cusco.
- GUAMAN POMA, Felipe
1966 *El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno*, (1613), interpretada por Luis F. Bustos Gálvez Ed. Cultura. Lima.
- KAUFFMANN DOIG, Federico
1973 *Manual de Arqueología Peruana*. Ed. Peisa. Lima.
- LLANQUE CHANA, Domingo
1973 "El Trato Social entre los Aymaras", en *Allpanchis Phuturinga*, 5:19-32. Cusco.
- MARZAL, Manuel
1969 "La Cristianización del Indígena Peruano", en *Allpanchis Phuturinga*, 1:89-122. Cusco.
1971a *El Mundo Religioso de Urcos*. Ed. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
1971b "Puede un Campesino Cristiano Ofrecer un Pago a la Tierra?", en *Allpanchis Phuturinga*, 3:116-128. Cusco.
1973 "Origen del Mundo y del Hombre en Urcos", en Ossio, op. cit.: 253-274.
- MERELLE, G. y ROY, L.
1971 "Fiesta del Ganado", en *Allpanchis Phuturinga*, 3:163-167. Cusco.

MILLONES S. G., Luis

1973a "Un Movimiento Nativista del Siglo XVI: el Taki Onqoy", en Ossio, *op. cit.*: 83-947.

1973b "Nuevos Aspectos del Taki Onqoy", en Ossio, *op. cit.*: 95-107.

MOLINA, Cristóbal de

1947 **Ritos y Fábulas de los Incas**. Ed. Futuro. Buenos Aires.

MOROTE BEST, Efraín

1953a "Aldeas Submergidas", en **Folklore Americano**, 1. Lima.

1953b "Dios, la Virgen y los Santos en los Relatos Populares", en **Tradicción**, Año III, vol. V, 12-14:76-104. Cusco.

1958 "El Oso Raptor", en **Archivos Venezolanos de Folklore**, 5:135-178. Caracas.

MURRA, John M.

1967 "La Visita de los Chupachu como Fuente Etnológica", en Ortiz de Zúñiga, 1967:418-444.

NÚÑEZ DEL PRADO BEJAR, Juan V.

1970 "El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la Comunidad de Qotobamba", en **Allpanchis Phuturinga**, 2:57-119. Cusco.

NÚÑEZ DEL PRADO, Oscar

1973 "Versión del Mito Inkarrí en Q'eros", en Ossio, *op. cit.*: 275-280.

OSSIO, Juan A., ed.

1973 **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**. Colección Biblioteca de Antropología. Lima.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 **De Adaneva a Inkarrí**. Ed Retablo de Papel. Lima.

PALOMINO FLORES, Salvador

1968 "La Cruz en los Andes", en **Amaru**, 8:63-66. Lima.

PEASE, Franklin

1972 **Los Ultimos Incas del Cuzco**. Ed. P.L.V. Lima.

1973 **El Dios Creador Andino**. Mosca Azul ed. Lima.

RAMIREZ, Juan A.

1969 "La Novena del Señor de Qoyllur Rit'i", en **Allpanchis Phuturinga**, 1:61-88. Cusco.

ROEL PINEDA, Josafat

1950 "La Danza de los Ch'unchos de Paucartambo", en **Tradicción**, Año 1, vol. I, 1:59-70. Cusco.

VALCARCEL, Daniel

1965 **La Rebelión de Túpac Amaru**. Colección Popular N° 72. Fondo de Cultura Económica. México.

1970 **Túpac Amaru el Revolucionario**. Moncloa-Campodónico ed. Lima.

VAN DEN BERGHE, Pierre

1973 "El Uso de Términos Etnicos en la Literatura de Ciencias Sociales en el Perú", en **Allpanchis Phuturinga**, 5:5-18. Cusco.

VARESE, Stéfano

1973 **La Sal de los Cerros**. Ed. Retablo de Papel. Lima.

VARGAS UGARTE, Rubén

1953 **Historia de la Iglesia en el Perú. tomo I (1511-1568).** Imp. Santa María. Lima.

VERGER, Pierre

1951 **Fiestas y Danzas en el Cuzco y en los Andes.** Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

WACHTEL, Nathan

1971 **La Visión des Vaincus.** Gallimard ed. Paris.

1973a **Sociedad e Ideología: Ensayos de Historia y Antropología Andinas.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1973b "Rebeliones y Milenarismo", en Ossio, *op. cit.*: 103-142.

YATES, Frances

1974 "Broken Images: a Review of **The Reformation of Images: Destruction of Art in England, 1535-1660**, by John Phillips", en **New York Review of Books**, vol. XXI, N° 9:23-25.