

La Peregrinación Andina

Michael J. Sallnow

I — Introducción

En los meses que van de junio a octubre, miles de campesinos de la sierra del sur del Perú emprenden los caminos que les llevan en peregrinación a uno u otro santuario. “La religiosidad tradicional es una **religiosidad itinerante**” escribe Marzal (1971:225). Los principales centros de peregrinación son bien conocidos: Señor de Qoyllur Rit’i; el santuario del Señor de Huanca, La Virgen de Copacabana, etc. Fuera de estos centros mayores hay un sinnúmero de centros pequeños, que no atraen sino peregrinos locales, pero que implican unos gastos y actividades de un volumen apenas menor que los ocasionados por las grandes peregrinaciones. En este artículo nos ocuparemos del ciclo de peregrinaciones de una comunidad campesina a lo largo del año 1973: La comunidad de Qamawara, distrito de San Salvador, provincia de Calca, departamento del Cusco. Los nombres de lugares son reales pero cambiaremos todos los nombres de personas. (1)

Presentaremos primero una descripción general de la comunidad y las características principales de sus peregrinaciones. Describiremos después los detalles del viaje a Qoyllur Rit’i uno de los acontecimientos principales en el calendario de la comunidad. A continuación señalaremos las particularidades de algunas otras peregrinaciones. Por fin propondremos una interpretación de las fiestas descritas desde el doble punto de vista de la teoría del intercambio y del análisis simbólico-estructural.

II. — Datos generales

Las cien familias de Qamawara ocupan una cuenca fértil, entre 3,400 y 3,800 m.s.n.m. San Salvador, capital del Distrito, está a una altura menor (unos 600 m. más abajo) y a unos 8 km. siguiendo el valle del río Vilcanota. Para llegar a la comunidad hay caminos de herradura desde San Salvador y desde Pisac, como también desde las comunidades de Accha, Tteracanchi y Chinchihuasi hacia el este y el noreste, y con las ciudades de Huancarani y Paucartambo.

Qamawara colinda con dos comunidades más pequeñas Siusa y Oqruru; las tres comunidades aseguran su subsistencia con la producción de papas, ya que la altura no permite el cultivo del maíz. Qamawara ha sido siempre una "comunidad libre", mientras que Siusa perteneció hasta 1963 a una hacienda, cuyos dueños vivían entre San Salvador y Pisac; Oqruru, teóricamente "libre", estaba rodeada por todos lados por las tierras altas de la hacienda Huallhua hasta 1971, fecha de su expropiación por la reforma agraria. Esta hacienda controlaba casi toda la producción del maíz en el valle del Vilcanota, obligando a los hombres de las tres comunidades a trabajar gratuitamente sobre las tierras del hacendado.

Qamawara es una comunidad reconocida por ley, de modo que además de los cargos tradicionales de Alcalde y Regidor, existen también las juntas de Administración y Vigilancia. Para el servicio de las tres comunidades se abrió una escuela primaria hace 14 años; más o menos el 20% de los varones adultos hablan castellano. Cada comunidad tiene su templo, pero el sacerdote no las visita sino dos veces al año: en setiembre para la fiesta de Oqruru y en febrero para la fiesta patronal de Qamawara.

Con una cuantas excepciones, Oqruru, Qamawara y Siusa constituyen una unidad endogámica. Muy pocas parejas han contraído matrimonio civil o religioso; la mayoría vive en *servinakuy*, forma de unión matrimonial que parece ser definitiva en casi todos los casos que estudiamos en Qamawara, aunque ciertos autores lo hayan descrito como inestable (por ejemplo Stykos, 1968:229). Los lazos de parentesco son reconocidos solamente hasta los hijos

de los hermanos-as del sobreviviente de mayor edad de la familia. En la práctica ello significa que un hombre cuyos padres todavía viven, considera que los descendientes de los hermanos-as de sus abuelos son parte de su *ayllu* o familia. Esta red egocéntrica forma la base de los grupos de *ayni* que alguien puede movilizar para construir su casa o cultivar sus chacras; es también la célula exogámica dentro de la cual las relaciones sexuales serían consideradas incestuosas. Las relaciones de compadrazgo con foráneos parecen tener más importancia que cuando sirven únicamente para reforzar vínculos de amistad o de vecindad dentro de la misma comunidad; la venta de papas y de lana de alpaca como todos los intercambios de alimentos con las demás comunidades productoras de maíz, siempre se hacen a partir de las redes de compadrazgo.

III. — Los Santuarios

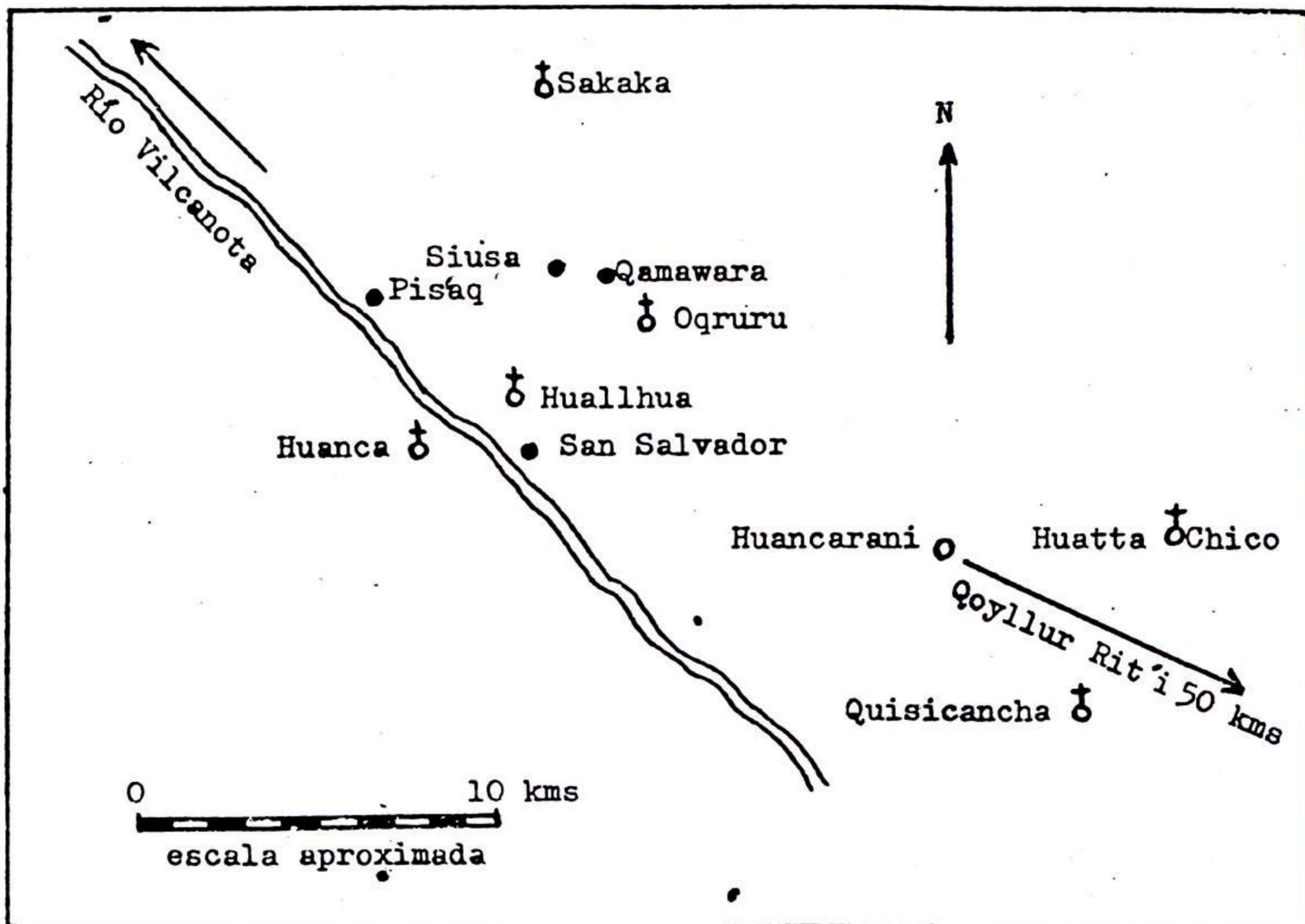
A lo largo del año, los pobladores de Kamawara visitan siete santuarios. Todas las peregrinaciones se realizan durante los meses de actividad agrícola reducida, entre la cosecha y la siembra:

- 1.—Señor de Qoyllur Rit'i, para la fiesta de la Santísima Trinidad (en 1973 fue el 17 de junio).
- 2.—Señor de Accha, el jueves que sigue a la fiesta de la Trinidad (el 19 de junio de 1973).
- 3.—Señor de San Roque, en Quisicancha, el 16 de agosto.
- 4.—Señor de San Ramón, en Huatta Chico, el 31 de agosto.
- 5.—Señor de Westa Wis, en Oqruru, el 14 de setiembre.
- 6.—Señor de San Calixto, en Sacaca, el 15 de octubre.
- 7.—Fiesta de la Virgen del Rosario, en la hacienda Huallhua, durante el mes de octubre (del 21 al 23 en 1973).

Este ciclo no cubre de ninguna manera la totalidad de los santuarios de la región: es de notar la omisión del Señor de Huanca, cerca de San Salvador y del Señor de Tayankani cerca de Ocongote. La fiesta del Señor de Huanca, el 14 de setiembre, no es celebrada por la gente de Qamawara por varios motivos, aunque el lugar quede solo a dos horas y media de camino. El santuario de Tayankani, que forma parte del recorrido de la procesión de Qoyllur Rit'i (ver Ramírez, 1969:68-80) estaba incluido en el itinerario de Qamawara a Qoyllur Rit'i, como el de Accha, pero dejaron de visi-

tarlo desde algunos años. Se puede ver la situación de estos santuarios en relación con Qamawara en el mapa que representamos a continuación:

CUADRO 1



Los campesinos dicen que varios Señores de estos santuarios son "hermanos", tenemos el siguiente orden de antigüedad:

- Señor de Huanca
- Señor de Qoyllur Rit'i
- Señor de Tayankani
- Señor de Accha
- Señor de Westa Wis.

La noción de jerarquía fraternal entre santuarios religiosos es prácticamente común en el sur de los andes, aunque los santuarios mismos se diferencian según su importancia local. Por ejemplo en la comunidad de Cotabamba es también el Señor de Huan-

ca quien encabeza la lista jerárquica pero sus hermanos menores son el Señor de los Temblores del Cusco y el Señor de Inquillpata (Núñez del Prado, J., 1970: 100).

En 1973 no se realizaron dos peregrinaciones: la de Sacaca (15 de octubre) y la Huallhua (21 de octubre). Es lógico que estas dos fiestas estén expuestas a suprimirse porque sus fechas coinciden con la siembra de la papa y con el momento en que el entusiasmo para las fiestas comienza a bajar notablemente. Los "Patrones", encargados del financiamiento de estas peregrinaciones para 1973, adujeron que no tenía suficiente dinero; a pesar de todo quedan obligados a cumplir con sus cargos para 1974.

El centro de gravedad de la peregrinación es la lámina, pequeña pintura que representa a Cristo crucificado, con un marco de madera en forma de capillita. La lámina tiene unos 40 cm. de alto y mientras la van cargando está cubierta por un paño. Para cada peregrinación hay una lámina distinta; fuera de las fiestas, todas se guardan sobre el altar del templo de Qamawara. Se tributa mucha veneración a las láminas; cada una lleva el nombre del santuario al que corresponde, aunque de manera general se la llama "Taytacha".

IV. — Los participantes

Para cada peregrinación existen cinco cargos principales; dos están asumidos por mujeres y tres por varones. Describiremos cada uno de estos cargos:

Patrón: el patrón tiene que costear casi todos los gastos de la fiesta. Es difícil determinar exactamente la suma que tiene que desembolsar. Tiene que conseguir, por compra o por trueque: arroz, maíz para la chicha, coca y aguardiente. Tiene que proporcionar las papas y los cuyes para la alimentación de los peregrinos durante toda la peregrinación; también proporciona la leña para cocinar. De su propio ganado debe degollar un cordero o un cerdo para agasajar los peregrinos tanto en la noche de su salida hacia el santuario como a su vuelta. Tiene que pagar en efectivo la banda de músicos que debe acompañar los cinco días de peregrinación de Qoyllur Rit'i; si los músicos no son de Qamawara, el contrato le

cuesta unos 2,000.00 soles (casi 50 dólares) y si tienen que viajar en camión, el patrón pagará los pasajes de todos los bailarines y músicos. Por la importancia y la duración de la fiesta de Qoyllur Rit'i y Accha, el patrón de estas peregrinaciones tiene los gastos más fuertes en efectivo, unos 3 ó 4 mil soles. Para otras peregrinaciones el gasto es de unos mil soles. (2)

Unos meses antes de la peregrinación, la lámina que corresponde al santuario se traslada a la casa del patrón, donde quedará hasta la fiesta. El patrón lleva la lámina durante toda la peregrinación y no participa nunca en las danzas rituales. El patrón es quien saca más prestigio por su actuación durante la fiesta.

Arariwa, es decir: el que cuida la semilla. Este cargo también se llama "maestro". El arariwa es el jefe de la peregrinación y como tal es el más respetado en la vecindad, aunque el patrón goce de mayor prestigio. Durante la peregrinación, a la hora de la comida, el arariwa es el primer servido y se le sirve la primera copa de aguardiente; si alguien desea alejarse por cualquier motivo, aunque sea para satisfacer alguna necesidad física, debe pedirle permiso. El arariwa es el cabecilla del grupo de los **ch'unchos** (es decir "salvajes"), bailarines que llevan una lanza de madera con decoraciones de plumas de varios colores. En el camino de herradura hacia el santuario, el arariwa siempre está atrás. Tiene que contribuir con algo en los gastos del patrón, cien soles para la fiesta de Qoyllur Rit'i y Accha, un poco menos para otras peregrinaciones.

Capitán. Este **cargoyoq** encabeza la procesión, dando el compás para la marcha y exhortando a la gente a guardar el ritmo. Tiene que dar una contribución monetaria igual a la del arariwa. Es también miembro del grupo de bailarines **ch'unchos** a los que dirige en compañía del arariwa.

Cargadores de cruz. Para cargar las dos varas coronadas por pequeñas cruces de hojalata y adornadas con cintas de paño, se escoge a dos muchachas. Son siempre jóvenes que todavía no conviven con ningún hombre; muchas veces se les llama "cocineras", aunque de hecho todas las mujeres ayudan en la preparación de las comidas durante la peregrinación. Estas muchachas son generalmente parientes: las que vimos en Qoyllur Rit'i y Accha eran

hermanas y las de Huatta eran primas cruzadas. Es obligación del padre de una de las jóvenes invitar a los peregrinos a su casa cuando vuelvan a la comunidad, el día siguiente de la llegada.

Además de estos cinco cargos principales, existen varios cargos menores. El grupo de los **ch'unchos**, dirigido por el arariwa y el capitán, integra a dos o cuatro bailarines más y también un bailarín enmascarado y un **ukuku**. Todos están divididos en parejas, como sigue:

Arariwa (ch'uncho)	—	Capitán (chuncho)
Ch'uncho	—	Ch'uncho
Ch'uncho	—	Ch'uncho
Ukuku	—	Enmascarado

El traje de los **ch'unchos** es extraño y exótico. En vez de ojotas llevan zapatos y medias blancas muy limpias. En 1973 tenían calzones negros nuevo y camisas blancas con pliegues bien planchados; llevaban chalecos de seda de color rosado. Cada uno tenía una faja ancha adornada con docenas de perlitas de color; de la faja colgaban paños de todos colores y medallas religiosas; el collar era del mismo estilo. Sobre la cabeza llevaban el **ch'ullo** típico de Qamawara, bordado con perlitas y coronado por un penacho de plumas anaranjadas. Para completar el efecto, una cascada de plumas multicolores les caía hasta la cintura. Cada uno tenía un palo de madera y el arariwa o el capitán ostentaban alternativamente un par de lentes ahumados.

El traje del bailarín enmascarado era similar al de los **ch'unchos**, con la diferencia del chaleco, que era común y corriente; no tenía plumas. En cambio llevaba un pañuelo blanco atado a la cabeza debajo de su **ch'ullo** y una máscara grotesca. Este personaje está siempre desempeñado por un joven que baila por primera vez porque el papel del bailarín enmascarado sirve de aprendizaje para el baile.

El **ukuku**, que teóricamente representa un oso, lleva un pellón lanudo de color marrón, con pañuelos de colores colgando de los hombros. Lleva una máscara de lana y una peluca de lana gruesa. En la mano tiene una pequeña muñeca, llamada wawacha, y un

látigo de cuerda, habla con voz de falsete, en tono muy agudo, y sus bromas y chistes constantes hacen llorar de risa al auditorio.

Para las peregrinaciones de 1973, todos los bailarines eran **ch'unchos**, enmascarados y **ukukus**, según el modelo que acabamos de describir. Para 1974, por primera vez, todas las peregrinaciones estarán acompañadas por bailarines **qolla**. Es importante notar que el patrón, que tiene el cargo más importante, no baila nunca, cualquiera que sea la danza ejecutada.

Para el baile de los **ch'unchos** la música es tocada por un conjunto de dos pitos, un tambor y un bombo. Para todas las peregrinaciones de 1973, los músicos eran miembros de la comunidad; no recibieron remuneración pero casi todos los peregrinos les dieron una propina en efectivo. Uno de los flautistas era el director del conjunto. La pieza musical que tocaron más frecuentemente fue la canción "chuncho de Paucartambo" para acompañar la danza ritual de los "salvajes". Esta melodía alegre y rítmica se escuchaba mientras los peregrinos caminaban por los cerros.

La transcribimos aquí:



Además de los cargos principales, de los bailarines y de los músicos está la masa de los peregrinos —unos 40 hombres y mujeres— cargando cada uno una parte de los bienes comunes: papas, fideos, café azúcar, platos, ollas, cucharas, leña, coca y trago. La mayor parte de los hombres llevan ponchos ceremoniales y **ch'ullos** de fiesta, las mujeres sus mejores **lliqllas**, los jóvenes, especialmente los que han trabajado en alguna ciudad o han hecho el servicio mili-

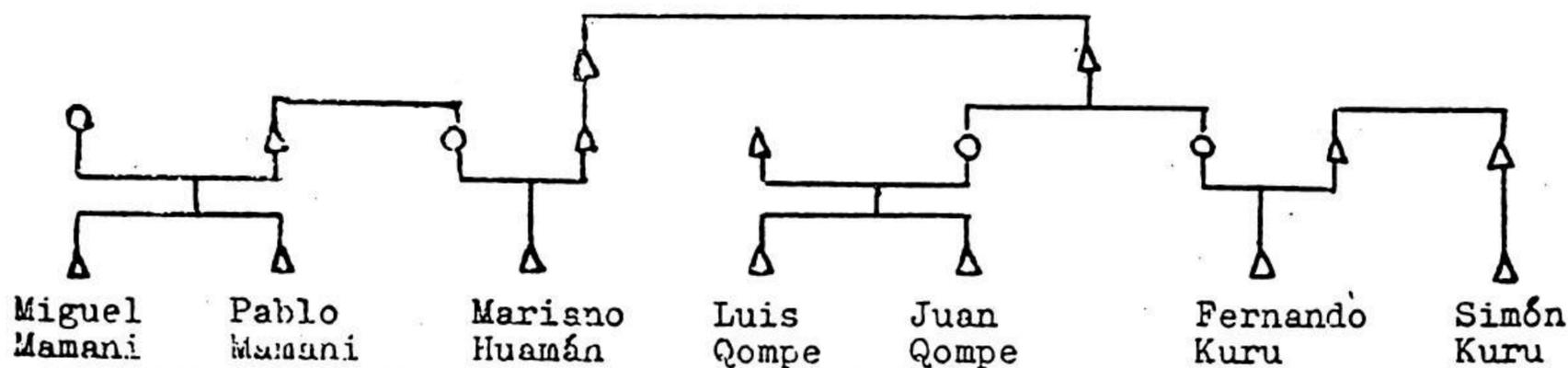
tar, lucen sus mejores camisas y pantalones. Muchas mujeres cargan sus bebés.

La procesión de los peregrinos avanza por la puna. El orden ideal para la marcha, aunque observado solamente al principio del viaje, es el siguiente: Capitán, primer pito, segundo pito, tambor, bombo, otros peregrinos, primera y segunda cargadora de cruz, Patrón llevando la lámina, Arariwa.

Me dijeron que era "casi obligatorio" asumir el cargo de Patrón para una de las peregrinaciones, aunque el cargo sea teóricamente voluntario. Ciertos cargos están más solicitados que otros: para el cargo de Qoyilur Rit'i existe una lista de espera para varios años. No existen mecanismos rígidos para la elección, pero el Arariwa, el Capitán y el Patrón son los que escogen en última instancia a los *cargoyoq* para el año siguiente. Los nuevos *cargoyoq* escogen los bailarines, las cargadoras de cruz y los músicos que deben acompañarles. Prácticamente los cargos tienden a distribuirse entre un círculo reducido de amigos y parientes. Tomemos el ejemplo de los cargos de Qoyllur Rit'i para 1972, 1973 y 1974:

	1972	1973	1974
Arariwa	Francisco Mamani	Miguel Mamani	Mariano Huamán
Capitán	Miguel Mamani	Fernando Kuru	Miguel Mamani
Patrón	Simón Kuru	Luis Qompe	Juan Qompe

El nepotismo que este sistema favorece, aparece claramente cuando examinamos las relaciones de parentesco entre los distintos *cargoyoq*:



Hemos constatado, además, que existe una acumulación de cargos para distintas fiestas en una sola persona. Juan Qompe por ejemplo, era bombo para Qoyllur Rit'i en 1973 y algunos meses más tarde lo fue también para la peregrinación de Huatta. Otro joven que tocó el segundo pito en Qoyllur Rit'i, fue Patrón para Quisicancha y bailó de **ch'uncho** en Huatta. El hombre que en los últimos años asumió más cargos es Miguel Mamani; además de sus cargos en Qoyllur Rit'i también fue Capitán para la peregrinación de Quisicancha en 1973.

Hasta aquí hemos considerado la distribución de los cargos para la organización de las peregrinaciones como un sistema cerrado, porque es así como la gente misma lo conceptualiza. Parece que no hay correlación directa entre los cargos del sistema de fiestas y los demás cargos de Alcalde, regidor o miembros de comités oficiales; la idea según la cual uno debería pasar por todos los cargos rituales antes de acceder a los campos político y económico, está totalmente ausente en Qamawara, contrariamente a lo constatado en muchas comunidades indígenas (Gillin, 1945; Stein, 1961; Doughty, 1970). Sería necesario investigar un período de varias décadas para poder establecer si de alguna manera existe una relación causal entre cargos de fiestas y funciones de autoridad; todos los entrevistados negaron dicha relación.

A pesar de todo se valora fuertemente la participación en los cargos de una peregrinación y se espera de todos los jóvenes de la comunidad que asumirán algún día el cargo de Patrón. De hecho no faltan nunca los voluntarios, especialmente para Qoyllur Rit'i, e incluso los más "modernos" aspiran a estos cargos.

V. — La peregrinación a Qoyllur Rit'i y Accha

Conocemos dos estudios sobre el Señor de Qoyllur Rit'i: el de Ramírez (1969) y el de Marzal (1971: 231-243). No pretendemos aquí hacer un tercer estudio sino más bien describir el acontecimiento desde el punto de vista de la comunidad de Qamawara. Los estudios que hemos mencionado ofrecen una versión del mito del origen de la fiesta, en el año 1783 según Marzal.

El mito cuenta la historia de la amistad entre Mariano Mayta, indiecito de la región, y un extraño muchacho misti. Mariano Mayta se fue al Cusco con un fragmento del vestido de su amigo para conseguir una túnica nueva en el mismo material. La noticia llegó a oídos del obispo de Cusco que identificó el fragmento como parte de un ornamento sagrado y pidió al párroco de Ocongate que investigara el caso. Este último sorprendió a Mariano Mayta con su amigo en el lugar llamado Sinakara; el muchacho misti resplandecía con una luz deslumbrante, pero cuando el sacerdote se acercó el joven se transformó en el cuerpo crucificado de Cristo, colgando de un árbol de **tayankana**. Mariano, quebrantado de dolor por la desaparición de su amigo sufrió un ataque y cayó muerto; se dice que su cuerpo está enterrado en la roca sobre la que está pintada la imagen de Cristo crucificado, Señor de Qoyllur Rit'i o "Estrella de Nieve".

Esta historia es bien conocida entre la gente de Qamawara, pero no saben cuando aconteció. En la actualidad, el santuario del Señor de Qoyllur Rit'i en Sinakara a 4,500 m.s.n.m., es el centro de una gran fiesta que atrae unos 10,000 campesinos cada año.

Al anochecer del 15 de junio, víspera de la salida de Qamawara, la gente se fue a la casa del Patrón para sacar la lámina y llevarla, colocada en un marco de madera y acompañada por dos bailarines **ch'unchos**, hasta el templo de Qamawara, con todos los músicos y bailarines. Colocaron la lámina en el atrio y los hombres tomaron aguardiente. Después de esto el grupo volvió al son de la música a la casa del Patrón, donde esperaban la esposa y la familia. El arariwa levantó la lámina y todos los que no habían ido a la iglesia entraron al patio para arrodillarse ante la imagen y besarla. Después la devolvieron al patrón que la colocó en una habitación desocupada para la noche. Todos pasaron a la casa para comer lo que las mujeres habían preparado. En cada uno de los momentos de este rito festivo, (ingreso de los invitados, servicio de la comida y cuando se comienza a tomar) los músicos tocaban melodías distintas. Estaban presentes el Arariwa, el Capitán, dos bailarines **ch'unchos**, el **ukuku**, el antropólogo y, por supuesto, el Patrón y varios miembros de su familia. Todos los varones presentes deben ofrecer velas al arariwa que después las remite al Patrón.

Después de la comida sacaron varias botellas de aguardiente y un jarro de chicha. El Patrón entregó todo al arariwa y el capitán se encargó de servir la bebida que corrió abundantemente hasta la madrugada.

Al amanecer los peregrinos se reunieron en el patio de la casa del Patrón y se quedaron allí toda la mañana conversando, tomando licor, mascando coca y escuchando la música tocada por el conjunto. Alrededor de las 12 m. sirvieron un almuerzo y, después de la comida, todos se alistaron para partir hacia el santuario. El arariwa y el capitán repartieron papas crudas y leña, entre los peregrinos; algunos de éstos se quejaron porque tenían que cargar demasiado. El Patrón trajo la lámina y la pasó al arariwa; los que se quedaban se arrodillaron y la besaron. Por fin salimos.

Habíamos caminado aún poco cuando el capitán que encabezaba la fila, se detuvo y los músicos tocaron la *tiyana* (el descanso). A nuestra mano derecha las chacras tenían una pendiente fuerte hacia el río Vilcanota y en el fondo del valle podíamos ver el santuario del Señor de Huanca. Todo el grupo se dispuso en una línea frente al santuario, el arariwa tomó la lámina que llevaba el Patrón, pronunció una breve oración en quechua y presentó la imagen para que los peregrinos, desfilando uno por uno pudieran besarla. Todos pronunciaron dos veces la frase: "Tayta, waran p'uste"; los músicos tocaron otra pieza, alguien prendió un cohete que estalló con mucho ruido y nos fuimos.

En determinados sitios del camino, de ida y de vuelta, realizamos el mismo rito. Me dijeron que nos deteníamos porque se trataba de lugares especiales a los que llegábamos o que divisábamos. La primera parada fue frente al santuario del Señor de Huanca; la segunda en el templo de Oqruru donde está la imagen del Señor de Westa Wis; la tercera en un lugar desde donde se ve la comunidad de Qamawara y la cuarta al descubrir los nevados del Ausangate.

Cada vez que el grupo de Qamawara se encontraba con peregrinos de otra comunidad, lo que ocurrió con mucha frecuencia en el camino entre Mahuayani y el santuario de Sinakara, los dos grupos se disponían en línea y cumplían el mismo rito, con la única di-

ferencia de que los arariwas intercambiaban las láminas para que cada grupo besara la lámina del otro.

Además de estos paraderos rituales, nos detuvimos en cierto lugar de la puna para descansar, comer y tomar. Colocaron la lámina contra una roca y a ambos lados dispusieron las dos varas con cruces, las lanzas y los tocados de los *ch'unchos*. Todos nos sentamos en círculo, las mujeres a un lado y los hombres al otro; el arariwa nos exhortó a sentarnos juntos de manera que no quede ningún espacio vacío. El arariwa se sentó al lado de la lámina y el capitán, con algunos ayudantes, distribuyó a cada uno una porción de "picante" y copitas de aguardiente. Habiendo descansado y recobrado fuerzas, el grupo siguió su camino a través de la puna.

Mientras estábamos descansando, algunos atrasados nos alcanzaron y ahora el grupo sumaba unas cuarenta personas. Ya había anochecido cuando llegamos a Huancarani. La plaza estaba llena de campesinos que iban a Qoyllur Rit'i. Alrededor de las 10 de la noche nos amontonamos en un camión, rumbo a Mahuayani.

Después de un viaje sumamente incómodo, llegábamos a Mahuayani con el amanecer. Las mujeres se prestaron un fogón y prepararon un rico desayuno que consistía en estofado de papas y café dulce. Entonces el arariwa dio la orden de salida para subir al santuario. Al pie de una fuerte pendiente, cada peregrino agarró una piedra para llevarla hacia la cumbre; uno se hizo el chistoso y se divirtió mucho colocando piedras enormes encima de la carga de los demás para fastidiarles. Arriba de la cuesta, cada uno escupió sobre su piedra y la tiró sobre el montón de piedras formado por miles de peregrinos que ya habían pasado por este lugar. Me dijeron que con este rito el alma quedaba libre de sus pecados.

Seguimos nuestro camino junto con la masa de los demás peregrinos que formaban un frujo humano ininterrumpido porque todos subían en una sola fila. Al llegar a unos cien metros del santuario, el grupo se detuvo para descansar y los bailarines vistieron sus disfraces. Acompañados por los músicos y el Patrón que cargaba la lámina, se fueron bailando hacia el templo, edificio gris a medio construir. Adentro, cientos de peregrinos estaban contem-

plando la imagen de Cristo crucificado, de tamaño natural, pintada sobre la roca y protegida por una urna de vidrio. Colocaron la lámina de Qamawara cerca del altar, sobre una banca donde ya había docenas de láminas, en donde se quedaría durante toda la noche.

Mientras tanto los demás miembros del grupo habían buscado un lugar para instalarse y cuando los bailarines regresaron habían delimitado su territorio con una pequeña excavación. Las mujeres comenzaron a preparar la comida y algunos hombres se fueron hacia los puestos donde se venden alimentos y gaseosas. Al anochecer hubo una procesión del Santísimo Sacramento acompañada por varios grupos de bailarines, pero los **ch'unchos** de Qamawara no participaron. Pasamos la noche al aire libre, tendidos sobre el suelo pelado, cubiertos con ponchos y apretándonos en busca de calor mientras el alto-parlante seguía anunciando las contribuciones que los campesinos dan para la construcción de un nuevo santuario. Nos fuimos antes del anuncio del total de las ofrendas recaudadas pero sabemos que en 1969 se recogieron 57,000 soles (Marzal 1971:237).

Al día siguiente, cuando los primeros rayos del sol pasaron por encima de los nevados hasta tocar el valle helado donde estaban congregados miles de peregrinos, los músicos de Qamawara, igual que todos los demás conjuntos, rodearon al arariwa y comenzaron a tocar. Durante varios minutos el ambiente estuvo "suavizado" por una cacofonía musical.

Durante las horas de la mañana algunos miembros de nuestro grupo se fueron al santuario para oír misa, otros subieron a la gruta de la Virgen de Fátima para dejar unos papelitos con peticiones escritas a fin de conseguir más plata o buenas cosechas; otros se quedaron vagando por las tiendas, puestos y kioskos. Hay muy poca interacción entre los miembros de los distintos grupos. Alrededor de las 12 del día, los bailarines vistieron sus atuendos y bailando, subieron hacia la capilla para recoger la lámina que habíamos dejado la noche anterior. Mientras tanto los demás levantaron el campamento y emprendieron el camino hacia Mahuayani. Después de cien metros de camino, se detuvieron para esperar a los bailarines. Guardaron los disfraces de **ch'uncho** y bajamos a Mahuayani por el mismo camino que habíamos seguido para la subida, esta vez sin probar comida y bebida durante el viaje.

De Mahuayani tomamos un camión hasta Huancarani, donde llegamos de noche. Pasamos la noche en la casa de una familia chocha después de haber guardado respetuosamente la lámina en una de las habitaciones ocupadas por el dueño. Después de tomar durante varias horas, los cuarenta peregrinos nos acomodamos como pudimos para acabar la noche en esta choza de cinco metros de largo por cuatro de ancho.

Temprano por la mañana tomamos desayuno y fuimos a sentarnos en el patio. Se hizo una colecta y alguien salió para comprar más aguardiente. El dueño de la casa trajo un tocadiscos portátil ya viejo y todos comenzaron a bailar al compás de un disco de huayño bastante gastado. A medida que pasaba el tiempo la gente se fue emborrachando; surgieron varias controversias que provocaron lágrimas.

Al principio de la tarde salimos para Accha, a unas tres horas de camino. Nuestro grupo caminaba de manera totalmente desordenada y algunos estaban tan borrachos que con las justas podían estar parados. Noté cómo la cantidad de trago no pudo vencer a los músicos cuyos dedos seguían corriendo correctamente por los huecos de la quena aunque sus pies encontraban difícilmente el camino. Cuando llegamos al pueblito de Accha la mayoría se encontraban más sanos. Poco antes de llegar nos detuvimos para hacer reventar un cohete y dejar a los bailarines el tiempo de vestirse. Otra vez, con el Patrón llevando la lámina y los músicos que venían atrás, bailaron en la capillita y colocaron la lámina de Qamawara al lado de la imagen del Señor de Accha. Siguieron bailando largo tiempo delante de la capilla antes de recogerse en la choza donde teníamos que pasar la noche. Un grupo de peregrinos de Paucartambo ocupaba la choza vecina pero los dos grupos no se mezclaron y los de Qamawara me dijeron que no debía fraternizar con el otro grupo. Esta hostilidad latente se expresó en la "danza del látigo" entre los ukukus de los dos grupos: cada protagonista azotaba las piernas del otro, chillando con su voz de falsete. Grande fue la alegría de mis compañeros cuando el ukuku de Qamawara dio a su rival un latigazo tan fuerte que tuvo que abandonar la danza. Los dos conjuntos de músicos se hicieron también una especie de guerra fría: cada vez que los músicos de Paucartambo co-

menzaban a tocar, los de Qamawara tocaban inmediatamente la misma pieza más fuerte, más rápidamente y con más contrapuntos.

Al día siguiente, el Patrón, acompañado por los bailarines, recogió la lámina que había dejado en la capilla y el grupo emprendió el viaje de regreso. A cierta distancia de Accha, el arariwa nos hizo sentar en el suelo. Todos tuvimos que entregar el bulto que cargábamos y el arariwa lo vaciaba en el suelo para asegurarse que ninguna parte de los bienes comunes que habíamos llevado —papas, carne, fideos, café, azúcar, etc.— sería aprovechada individualmente. Lo que sobraba fue consumido enseguida o vendido al mejor postor y la plata se entregó al Patrón. Cuando hubieron revisado todos los bultos, uno de los bailarines prendió otro cohete. Cada uno volvió a cargar con lo suyo y seguimos el camino.

A unos 4 kms. de Qamawara encontramos a 3 miembros de la comunidad, designados por los *cargoyoq* antes de nuestra salida, que traían papas y chicha para que los viajeros pudieran recobrar fuerzas para el último trecho. Comimos y tomamos apresuradamente porque el sol ya estaba bajo y la luna no se levantaría hasta mucho tiempo después del anochecer. Es por este motivo como el arariwa, habitualmente tan drástico en el cumplimiento de los detalles rituales, decidió suprimir el último cambio de trajes. Los bailarines hubieran debido vestir sus atuendos rituales al llegar a los linderos de Qamawara para escoltar la lámina hasta la casa del Patrón; como la luz alcanzaba apenas para distinguir el camino, siguieron con su traje ordinario.

El padre, el hermano y la esposa del Patrón estaban esperando en la casa y se adelantaron para besar la lámina antes de guardarla en una habitación. No se habló mucho durante la comida porque todo el mundo estaba agotado y cada uno se fue a su casa lo más temprano posible.

El día siguiente, 21 de junio, era Corpus Christi. La mayoría de los peregrinos concurrió otra vez a la casa del Patrón. Los bailarines habían puesto sus disfraces, los músicos tocaron y los *ch'unchos* bailaron, por lo menos, durante una media hora. A una señal del arariwa, el Patrón se fue a buscar la lámina y todo el grupo se dirigió hacia el templo. El sacristán había abierto la puerta y es-

peraba adentro para recibir la lámina de las manos del Patrón y colocarla sobre el altar. Bailaron otra vez delante de la iglesia y nos fuimos todos a la casa de los padres de la primera cargadora de cruz donde nos sirvieron el almuerzo. Todos se quedaron en la casa durante la tarde y los bailarines ejecutaron las mismas danzas rituales cuando se guardaron las cruces dentro de la casa del dueño.

Al anochecer el grupo se fue otra vez a la casa del Patrón, acompañando por los bailarines que seguían llevando sus disfraces; pero muchos estaban demasiado cansados para moverse. Después de esto, tuvo lugar la ceremonia llamada "costumbre de cargo". Sacaron al patio una mesita sobre la que estaban dispuestas varias guirnaldas hechas de choclos, cebollas, zanahorias y otras legumbres atadas por un pedazo de sogá. Todos los bailarines, menos el *ukuku* que estaba demasiado borracho para pararse, se acercaron a la mesa y dos ancianas les colocaron guirnaldas. A cada bailarín, uno tras otro, se le sirvió chicha de la que echaban algunas gotas a las cuatro esquinas de la mesa antes de tomarla (es la *t'inka*). Una de las ancianas se sujetó una manta sobre los hombros y se colgó una guirnalda alrededor del cuello de manera que le cayera sobre la espalda. Primero engalanaron al arariwa, después al capitán y finalmente a los bailarines por orden de edad. Todos parecieron estar muy satisfechos por el honor que se les tributaba de esta manera.

Los que todavía tenían algo de energía se pusieron a bailar huaynos en el patio alumbrado por unas velas vacilantes, hasta que los músicos se negaron a tocar más por estar demasiado cansados.

VI. — Quisicancha y Huatta

Estas dos peregrinaciones fueron más cortas que la de Qoyllur Rit'i, cada una no duró sino tres días. Se desarrollaron según el modelo general que hemos descrito: fiesta en la casa del Patrón la víspera de la salida, paradas rituales en el camino a Huancarani, escolta de la lámina hasta la capilla por los *ch'unchos* y su recuperación al día siguiente. En ambos casos pasamos la noche en una choza cerca de la capilla y a la vuelta en la casa de un hombre de

Chinchihuasi, esposo de una mujer de Qamawara. A la vuelta, en Qamawara, hubo fiesta en la casa del Patrón; al día siguiente la reunión se hizo en la casa del padre de la primera cargadora de cruz, donde se sirvió el almuerzo; por la noche se volvía a la casa del Patrón para la "costumbre de cargo".

El mito asociado con la fiesta de Huatta es particularmente interesante. Hace unos 40 años, un muchacho estaba pasteando ovejas cerca de unas rocas cuando se acercó un mendigo a pedirle limosna. El muchacho se fue a casa para pedir dinero a su madre, pero ella se negó. Volvió donde el mendigo y le dijo que no tenía dinero pero que le daría todo lo que poseía: unos pedazos de pan que llevaba en el bolsillo. Buscó el pan en sus bolsillos y cuando levantó los ojos, el "mendigo" se había transformado en Cristo crucificado sobre la roca. En esta misma roca se encuentra pintada una imagen de Cristo y se ha construido por encima una capillita con techo de paja.

Esa es la versión que me contó la gente de Qamawara y me dijeron que el campesino encargado de la fiesta era el mismo que había tenido esta visión; este mismo campesino reivindicaba el hecho. Si esto es cierto, estamos en presencia de un caso típico de creación y liderazgo religiosos ("entrepreneurship"). La similitud entre este mito y el liderazgo religioso ("entrepreneurship"). La similitud entre este mito y el de Qoyllur Rit'i es evidente; la diferencia principal consiste en que las autoridades religiosas no están mencionadas en la historia de Huatta. Se toma argumento de esto para explicar la ausencia del sacerdote durante la fiesta.

Me informaron que la peregrinación de Sacaca, cuando se celebra, tiene una estructura similar a las de Huatta y Quisicancha.

VII. — Señor de Huanca

La fiesta que se celebra en el recinto del santuario del Señor de Huanca, construido en un promontorio rocoso que domina el río Vilcanota, atrae miles de peregrinos cada año. El día central de la fiesta (14 de setiembre) está precedido por una novena y seguido por una octava, pero la mayoría de la gente llega para la fies-

ta misma. Toda la devoción está centrada en un fresco que representa a Cristo flagelado; el mito menciona el año de 1675 para la primera aparición del Señor (Marzal, 1971:226-7).

Aunque Marzal califique esta peregrinación de "fiesta indígena" (1971:230), rigurosamente hablando no lo es. La gran mayoría de los peregrinos que vimos en 1973 eran cholos y mistis que venían solos o con sus familias.

Los Padres Mercedarios, que auspician la fiesta, prohíben toda clase de bebidas y de danzas rituales en el interior del recinto. No había grupos de peregrinos de las comunidades, ni láminas y muy pocos "indios".

Durante la semana que precede la fiesta, el pueblo de San Salvador organiza una gran feria en la pampa que está del otro lado del río. Además de ropa de fabricación industrial, cuchillería y artículos de materia plástica, se puede adquirir cerámica de Pucará, peletería y cueros de llamas y alpacas de Sicuani, mangos, papayas y plátanos de Quillabamba. Los campesinos Qamawara, Oqruru y Siusa bajan con frecuencia a la feria para comprar utensilios domésticos y vender papas o *ch'uño*, pero no se acercan al santuario. No cabe duda de que consideran el santuario como un lugar sagrado, pero la fiesta tiene para ellos un sentido exclusivamente económico.

VIII. — Señor de Westa Wis, Oqruru

En los mismos días en que los cholos y los mistis concurren por millares al santuario de Huanca, se celebra otra fiesta totalmente distinta en una comunidad que dista menos de 10 Kms. La pequeña capilla de Oqruru hospeda la imagen milagrosa del Señor de Westa Wis, otra imagen pintada de Cristo crucificado. Para las necesidades de la fiesta, la capilla está dotada de una instalación eléctrica alimentada por un generador Honda adquirido hace algunos años por las comunidades de Oqruru y Qamawara, por la suma de 25,000 soles. El generador no sirve sino en tres oportunidades durante el año: para Carnavales, el Viernes Santo y el 14 de Setiembre. Esta última fiesta es una de las dos ocasiones en las

cualcs un sacerdote visita la zona; se queda cuatro días antes de ir a la comunidad de Tteracanchi, donde se celebra una fiesta mucho menos importante.

Entre todas las comunidades que visitan Oqruru para la fiesta, sólo la de Qamawara no tenía **cargoyoq** ni bailarines. Me dijeron que ningún voluntario se había presentado. En vista de esta situación, en una reunión de las autoridades de la comunidad algunas semanas antes de la fiesta, se designó a Mariano Huamán, comunero respetado y Teniente Gobernador, para hospedar a los grupos visitantes de bailarines; todos los que participaban en esta reunión, 14 hombres, colaboraron con una pequeña cantidad de dinero para ayudar a Mariano Huamán en los gastos de comida y chicha. La lámina de Qamawara fue debidamente trasladada a la casa de Mariano.

Los grupos de peregrinos, que venían de varias decenas de comunidades de la región, comenzaron a llegar por la tarde del 13 de setiembre; cada uno traía su lámina y su conjunto de bailarines. **Ch'unchos** y **qollas** predominaban. La colocación de las láminas sobre el altar estuvo supervisada por un mestizo de San Salvador, que también dirigía las oraciones quechuas. La iglesia se quedó abierta toda la noche. Muchos grupos pasaron la noche en el cementerio, mientras el alto-parlante seguía proclamando las contribuciones que los peregrinos ofrecían al "Señor".

Frente a la iglesia familias de Oqruru y, en mayor número, de Qamawara habían instalado puestos y kioskos y las mujeres vendían café, guisos, gaseosas y cerveza a los visitantes. Los hombres se ocupaban en tomar hasta emborracharse; muchos de ellos tomaron sin interrupción durante toda la noche.

Por la mañana siguiente el patio de la casa de Mariano Huamán estaba lleno de bailarines visitantes. No había ningún conjunto de Qamawara pero sí un grupo de músicos de la comunidad que se esforzó por tocar mejor que los visitantes. Había chicha en abundancia.

Para ayudar a Mariano en el servicio de la comida estaba su primo Miguel Mamani, el que desempeñó tantos cargos en la peregrinación de Qoyllur Rit'i, como hemos visto.

A las 11 de la mañana todo el mundo se dirigió hacia la iglesia de Oqruru. Mariano llevaba la lámina y lo escoltaba un grupo de bailarines **chúunchos** de Paucartambo; se colocó la lámina sobre el altar de la iglesia, como de costumbre. El párroco de Pisac llegó unos 20 minutos más tarde y celebró la misa ante una asistencia de 500 personas. Un grupo de "oficiales", campesinos de Oqruru, vigilan la iglesia y sus alrededores para imponer silencio a los músicos que se acercaban al templo y mandar a la gente que se quitara el sombrero y las ojotas; me llamó la atención que se permitiera a las personas que tenían medias y zapatos quedarse con ellos. Los "oficiales" llevaban un látigo alrededor del cuello como insignia de su cargo, como los celadores de Qoyllur Rit'i.

Había muy poca gente de Qamawara en el templo; estaban del otro lado del río, ocupados en atender las necesidades económicas de los concurrentes y se pasaron todo el día y gran parte de la noche en libaciones. Me interesé por el grupo de jóvenes que rodeaban a dos muchachos que trabajaban en Lima y habían vuelto para la fiesta. Todos llevaban vestidos de tipo occidental, eran bilingües y bailaban al compás de la música de un tocadiscos del kiosko más cercano. No tomaban chicha ni aguardiente, sino Cerveza Cuzqueña, bebida mucho más prestigiosa. Sin embargo bailaban huaynos serranos, danza favorita incluso de los inmigrantes más convencidos (Doughty, 1969:968).

El día siguiente Oqruru estaba mucho más tranquilo porque gran número de peregrinos se habían ido; a la misa no concurrieron sino una 150 personas. Después de la misa sacaron del altar la lámina de Qamawara para llevarla otra vez a la comunidad. En el mercado también había menos animación y muchos puestos habían desaparecido; sin embargo el patio de Mariano Huamán se llenó con todos los bailarines que venían a despedirse. La bebida y el cansancio se unían para excitar los ánimos y surgió un problema entre dos bailarines de distintas comunidades; los compañeros de los antagonistas les impidieron recurrir a la violencia.

El día 16 de setiembre hubo otra misa por la mañana en el templo de Qamawara; asistieron solamente 20 adultos. Todos los puestos del mercado de Oqruru estaban desarmados pero algunos intré-

pidos se habían reunido para otro día de libaciones. La mayoría de la gente seguía la celebración dentro de las familias.

Vale la pena indicar un incidente que surgió durante la fiesta del Señor de Westa Wis en 1972 y que consta en el acta de la asamblea general extraordinaria de la comunidad de Qamawara, el 18 de setiembre del mismo año. Varias personas fueron acusadas de haber agredido al Presidente de la Junta de Vigilancia; el agresor principal fue Dionisio Qompe, ayudado por varias mujeres. El incidente ha sido calificado con cierto sensacionalismo como "intento frustrado de asesinato"; pero el acta señala que en definitiva esta gente se había opuesto al progreso de la comunidad, más exactamente a la construcción de una escuela que se debía levantar sobre un terreno de la ex-hacienda Huallhua. Se supo que Dionisio Qompe y los esposos de las mujeres responsables de la "agresión", estaban cultivando desde tres años el terreno designado para edificar la nueva escuela; antes de la Reforma Agraria trabajaban como peones en la hacienda y habían recibido en cambio el usufructo de dichas tierras. Su asalto contra el inocente Presidente era un ataque a las autoridades de la comunidad para manifestar su descontento porque personalmente iban a perder en vez de ganar con el "progreso" de la comunidad.

IX. — Fiesta de la Virgen del Rosario, Huallhua

Aunque Qamawara no participó realmente en esta fiesta en 1973, me dijeron que habitualmente lo hacían. Huallhua es una ex-hacienda, no muy lejos de San Salvador, en un cerro que domina el río Vilcanota. Antes de la expropiación, en 1971, cubría tres mil setecientas hectáreas y sus tierras se extendían hasta Oqruru. Los campesinos de las tres comunidades que hemos estudiado tenían que trabajar gratuitamente las tierras de la hacienda durante un cierto número de días cada año. Actualmente Huallhua es una cooperativa cuya superficie de tierras ha sido muy reducida por la devolución de las tierras a las comunidades, como lo dispone la Ley de Reforma Agraria. La Patrona de la hacienda era la Virgen del Rosario; la nueva cooperativa sigue celebrando sus fiestas en el mes de octubre. En 1973 las celebraciones duraron tres días y varios grupos de bailarines vinieron de San Salvador:

k'achampa, saqra, y ch'uncho. El 23 de octubre hubo misa en la capilla y procesión con la imagen de la Virgen cargada en andas.

De Qamawara, asistieron muy pocos y de manera individual; incluso el Patrón en vez de cumplir con su cargo, tocó tambor en uno de los conjuntos de San Salvador. Esta actitud suscitó comentarios desfavorables en la comunidad; escuché a un hombre que decía a otro comunero "quién va a creer que a Francisco Mamani sólo se le dio coca para que toque el tambor?".

Me informaron que cuando toda la comunidad de Qamawara participaba en esta fiesta, llevaban la lámina en procesión hasta la capilla de Huallhua, acompañada por los bailarines **ch'unchos**. La diferencia entre esta fiesta y las descritas anteriormente, es que en ella se venera a la Virgen (Mamacha) y no la imagen de Cristo Crucificado (Taytacha). A pesar de esta excepción simbólica, las autoridades de la hacienda consideraban esta fiesta como una peregrinación más con lámina, lo que reforzaba religiosamente los lazos de feudalismo con las comunidades. Todos me dijeron que la fiesta de la Mamacha estaba perdiendo importancia, e incluso Qamawara podría prescindir totalmente de esta fiesta dado que la comunidad no tiene más obligaciones económicas con la ex-hacienda.

X. — Interpretación

La abundante literatura sobre las fiestas en los Andes y en México, tiende a enfocar casi exclusivamente los aspectos socio-económicos. Se ha logrado un alto grado de refinamiento en las dos interpretaciones clásicas: la que considera el sistema de cargos como la "columna vertebral" de la comunidad y escalera religiosa para acceder al poder político y económico después de haber asumido todos los cargos religiosos sucesivos; y la que interpreta el sistema de cargos como un mecanismo de nivelación económica mediante los gastos de prestigio que permiten conservar una cierta igualdad económica. Poco autores han intentado formas nuevas de análisis. Uno de ellos es Boilés (1971), que presenta una interpretación estructuralista plausible del desarrollo histórico de una fiesta Mexicana de carnaval. Pero para llevar a cabo este tipo de análisis,

que es algo más que una simple recopilación de estudios anteriores, se requieren datos de archivo, que pocas veces están al alcance de un investigador de campo. Otro tipo de método es el adoptado por Falla (1969), quien estudió la circulación de los cargos desde el punto de vista de las estructuras de parentesco presentadas por Lévi-Strauss, privilegiando el aspecto horizontal del intercambio sobre el vertical de la jerárquica de cargos. Aunque su análisis no quede totalmente satisfactorio, tanto por faltarle datos empíricos como por tener demasiada confianza en la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio de mujeres, sin embargo, tiene el mérito de subrayar la noción de intercambio que creemos esencial para poder comprender el sistema de cargos y, en general, la fiesta.

La mayoría de los estudiosos laicos han prestado poca atención al aspecto religioso de la fiesta, considerándola como un simple reflejo popular de un "catolicismo oficial". Tampoco nos quedamos satisfechos con los autores que enfocan principalmente lo religioso; con muy pocas excepciones, sus estudios están caracterizados por una ortodoxia estricta en lo religioso. Garr (1972), por ejemplo, después de haber descartado las dos teorías socio-económicas que hemos recordado en el párrafo anterior, concluye sin embargo que los datos que ha recogido para su estudio en Ayaviri muestran que asumir un cargo "es un motivo religioso con fines económicos" (1972:81); es decir que los gastos de la fiesta se harían para asegurarse las bendiciones materiales de la divinidad. Marzal (1971) da toda la dimensión deseada a los aspectos sociológicos de la fiesta pero afirma que la "función religiosa del cargo es la que asegura una mínima atención religiosa a los pueblos" (1971:181).

Es justamente por haber concebido la fiesta como un ritual de catolicismo popular que no hemos logrado captar su verdadera naturaleza. Los estudios etnográficos sobre comunidades andinas, contienen invariablemente dos secciones distintas: la que presenta las creencias y costumbres "tradicionales", como son las ofrendas a la pachamama y la t'inka de los animales; y la que trata de "la dimensión cristiana" manifestada por la creencia en Dios y en los santos, las fiestas "religiosas" o las peregrinaciones a los santuarios. En realidad hay muy poca relación, por no decir ninguna, entre las dos dimensiones, la católica y la "pagana", como la tipifican ahora algunos autores. Todo esto refleja el etnocentrismo

patente de un observador cuyo punto de vista es, implícita o explícitamente, cristiano. Rara vez se ha intentado romper con estos prejuicios para adoptar el punto de vista del campesino mismo, que asume estas creencias y prácticas sagradas dentro de un único y complejo sistema.

Teniendo en cuenta estas observaciones, quisiéramos intentar ahora un nuevo análisis de las fiestas, más exactamente de la peregrinación y de la fiesta que le acompaña, procurando no disociar lo socio-económico de lo religioso por una parte, ni tampoco lo "tradicional" de lo "cristiano" dentro de una única dimensión religiosa, por otra parte.

El campesinado andino vive en un mundo totalmente inmerso en lo sagrado (3): "el cosmos indígena consiste en una totalidad orgánica cuyo centro no está en el yo de cada uno, sino en un lugar ignoto que a veces se puede visualizar transitoriamente en la piedra tocada por el rayo o en el lugar sagrado..." (Kusch, 1971: 394). Las rocas, los cerros, los arroyos, los ríos y las lagunas, como los animales domésticos y la tierra misma, son el escenario físico de este poder sagrado, por lo que la vida del campesino está regida en sus relaciones con esos elementos y parajes sagrados. "El saber indígena entra en el trasfondo religioso que yace detrás del objeto y pareciera vincularse con la razón última de que haya comunidad y vida en general. Por eso culmina en el ritual. Este, por su parte, manipula los extremos invisibles de un mundo trascendente y sagrado" (Kusch, 1971:394). La ceremonia de la *t'inka* de los auquénidos debe cumplirse para asegurar su multiplicación; se repetirá cuando las crías hayan nacido para que crezcan y a su vez se multipliquen. Se venera al espíritu de la Pachamama con un "pago a la tierra" antes de abrir el primer surco para sembrar papas; también se la venera con una *t'inka* cada vez que se comparte una copa de alcohol, como se venera a los Apus de los cerros y lagunas circundantes. Garr (1972:187) escribe: "él es el punto clave: el control". Sin el rito como mecanismo regulador, el orden natural del que depende totalmente el hombre, se hundiría en un caos. El ritual es en el sentido pleno de la palabra un acto creativo para volver a ordenar constantemente las fuerzas cósmicas incontrolables, de manera que actúen a favor del bienestar del hombre.

Las cruces e imágenes santas introducidas por el proselitismo católico, hacen parte de esta constelación de objetos y lugares sagrados. El pueblo no ve las imágenes como simples representaciones de Cristo o de los santos, sino más bien como lugares de residencia física de estos espíritus lejanos. Puede ser que ciertos agentes pastorales consideren que esta concepción que el pueblo tiene de las imágenes católicas es como un paso de transición hacia una apreciación más madura de lo sagrado (4); en realidad los santos han sido de hecho integrados dentro del sistema cosmológico indígena junto con los espíritus y poderes "tradicionales" e incorporados al Panteón. La correspondencia fortuita entre el sistema religioso indígena y el importado, ha facilitado un sincretismo que dio nacimiento a un sistema religiosa *suigeneris*. José Carlos Mariátegui, uno de los grandes pensadores peruanos, afirma que este mismo proceso es el que siempre debilitó la Iglesia en el Perú (5). El sol por ejemplo, divinidad máxima de la religión incaica, se llama Inti Taytacha (inti: sol; tayta: padre; -cha: diminutivo enclítico). combinó con el concepto de Dios Padre, Taytanchis(-nchis: nuestro); ambas son divinidades lejanas, ajenas a los problemas inmediatos de los hombres y para quienes no vale la pena gastar mucha energía ritual (Earls, 1973:410).

Los espíritus que tienen que ver más con nosotros aquí y ahora, son los que la gente de Qamawara llama genéricamente: **Taytachas**. Toda cruz o representación de Cristo Crucificado, sea una cruz de piedra delante de un templo, un cuadro pintado, una pintura sobre la roca, una lámina, o la cruz de madera fijada sobre el techo de la casa, es residencia de un **taytacha** (6).

Existe una correlación estrecha entre el tamaño de una cruz y el poder que se le atribuye, como en el caso de los **Apus** cuyo rango jerárquico depende de la altura del cerro en el que se cree que residen (cf.: Núñez del Prado, J., 1970:102). Entre las cruces conocidas por la gente de Qamawara, la más grande es la del Señor de Qoyllur Rit'i y por consiguiente se piensa que es la que tiene más poder (7). Las cruces de los demás santuarios de la región están ordenadas según el tamaño para constituir de esta manera la jerarquía fraterna que mencioné más arriba. Todas estas cruces, muchas de ellas asociadas con rocas de tamaño descomunal como

la de Qoyllur Rit'i y la de Huatta, son fuentes de un poder sagrado inagotable porque su presencia es permanente, y toda la gente dice que son "milagrosas".

A cada uno de los Ttaytachas o Señores milagrosos corresponde una lámina especificada. La idea que se tiene de los Taytachas portátiles es algo distinta: si bien se cree que ellos también son fuentes de poder sagrado, este poder no es permanente. El poder tiene que infundirse de alguna manera a la lámina para que ésta lo pueda difundir a su vez. La imagen moderna que espontáneamente me vino a la mente, es la de una batería de automóvil que tiene que ser cargada para poder alimentar el circuito eléctrico del vehículo. La lámina, como la batería, es una reserva más que una fuente de energía. una especie de "recipiente" que permite el traslado de la energía de un sitio a otro. La fuente del poder sagrado que "carga" la lámina, es el santuario hacia el que se lleva la lámina en peregrinación año tras año. El examen de este proceso de sacralización de la lámina nos permite entender algo mejor el motivo de las danzas rituales durante la peregrinación.

De todo poder sacral emana un peligro. No es necesario hacer referencia a seres espirituales para "explicar" dicho peligro; basta con decir que todo lo que está considerado como sagrado, también es visto como peligroso (cf.: Douglas, 1966). Cuando dos objetos sagrados se encuentran, por ejemplo cuando la lámina llega a la proximidad del santuario, el peligro se intensifica. Para defenderse contra los efectos de este peligro habrá que cumplir un rito especial; todo el grupo o solamente sus representantes deben cumplirlo. El baile de los **ch'unchos** constituye esta protección ritual, tanto para la gente de Qamawara como para las demás comunidades. El grupo suele detenerse a cierta distancia del santuario, exactamente en el lugar donde la tensión del campo sagrado comienza a aumentar, y los bailarines visten ahí sus disfraces. A partir de este punto acompañarán la lámina durante todo el recorrido, hasta la proximidad del santuario; no cambian su ropa ni dejan de bailar hasta que la lámina se haya alejado tanto del lugar sagrado, que ofrezca seguridad. (8)

Durante la noche, mientras los dos núcleos sacrales están en presencia, se está cumpliendo el propósito formal de la peregrina-

ción. De la misma manera que una pieza de hierro se magnetiza con la proximidad de un imán, la lámina va absorbiendo parte del poder sagrado del santuario milagroso, fuente permanente de santidad. Después de esto se puede llevar a la comunidad la lámina nuevamente sacrilizada.

¿Cómo los bailarines disfrazados de salvajes logran la protección ritual? Antes de dar elementos de respuesta a esta pregunta es necesario examinar el rol del **ch'uncho** en la historia y en los mitos. Los indígenas andinos nunca han tenido muchos contactos con las tribus de la selva peruana, ni siquiera antes de la Conquista. Varios jefes incas, tanto en la época del Imperio como en las luchas esporádicas contra el invasor español, utilizaron algunas tribus como mercenarios, porque tenían fama de crueldad y valentía; sin embargo se les juzgaba como bárbaros paganos en comparación con la sociedad incaica disciplinada y la religión oficial al dios sol. Ni el hecho de la Conquista, ni el proselitismo alteraron significativamente esta imagen que los indígenas de la sierra tenían de los indios de la selva. Para los serranos, llamados cristianos, los salvajes de la selva encarnan todo lo profano e irreligioso.

Un mito popular relativo a los **ch'unchos** corrobora esta visión. Alfonsina Barrionuevo escribe: "según la leyenda, los famosos chontakirus robaron a la Virgen del Carmen que era llevada por los qollas de Puno a Paucartambo para el Corpus. En la refriega mataron a sus conductores y arrojaron la imagen al Amaru Mayo o río de la serpiente, que desde entonces se llama río Madre de Dios. Las aguas arrastraron a la Virgen, sin causarle daño, hasta su destino y la detuvieron en las cercanías del pueblo. De allí fue llevada en procesión a la iglesia donde hoy permanece. Aún se pueden ver en su pecho las huellas de los flechazos. Paradójicamente la Mamacha los ama con maternal ternura. Cuando ellos no concurren a su fiesta, se pone pálida y sobrevienen muchos males para el pueblo. Los **ch'unchos** son sus bailarines y cada 15 de julio hacen guardia de honor ante su anda. Durante la procesión la acompañan y son los únicos danzarines que ingresan en el templo. Por la tarde rememoran en una guerrilla la batalla campal de otros tiempos. Engañosamente fingen una amistad que no sienten para atraer a los Qollas y luego los victiman tras una bre-

ve lucha" (Barrionuevo, 1968:186). Una batalla idéntica, que también termina en la victoria de los **ch'unchos**, se realiza en Ocongate después de la procesión de Qoyllu Rit'i (Ramírez, 1969:80-81). (9)

El **ch'uncho** es entonces la imagen de un pagano amoral. Es por una transmutación estructural cómo los bailarines salvajes entran en acción cuando se presenta un peligro ritual. Efectivamente, un salvaje pagano, prácticamente infra-humano, está fuera del alcance de este tipo de peligro. Vistiéndose de salvaje e imitando sus danzas, un hombre se vuelve simbólicamente impermeable a los efectos de la asociación de dos poderes sacrales.

Mediante ese extraño cambio simbólico, en el momento cumbre de la peregrinación religiosa, el creyente juega el papel del pagano. Es importante hacer notar que el Patrón, que siempre lleva la lámina, nunca se viste de **ch'uncho** y que los paganos que deben proteger a los peregrinos contra el peligro ritual, nunca deben tocar el objeto sagrado.

Cuando dos grupos de peregrinos se encuentran en el camino, como cada uno lleva una lámina, la proximidad de dos objetos sagrados crea un pequeño círculo peligroso, demasiado débil para necesitar todo el ritual **ch'uncho** pero suficiente para necesitar algún rito de neutralización. Como la causa del peligro reside en la cercanía de las dos láminas, se las separa simbólicamente: el grupo de Qamawara entrega su lámina al otro grupo del cual recibe la otra lámina. Después de haber venerado las dos láminas las devuelven al grupo al que pertenece, y cada uno puede seguir su viaje sin peligro.

Las paradas rituales en la puna significan la expresión ritual del movimiento físico hacia un lugar sagrado. Hace parte del mismo conjunto de ritos la costumbre universal de los peruanos mestizos de persignarse cada vez que pasan delante de un templo, pero también cuando el ómnibus en el que viajan pasa por un punto entre dos nevados. Este último ejemplo es un caso interesante de ósmosis cultural, en un sentido opuesto al acostumbrado.

Para la fiesta del Señor de Westa Wis, en Oqruru, Qamawara no tenía ningún bailarín **ch'uncho** para acompañar la lámina. La

explicación más lógica es que los jóvenes de Qamawara ven en esta fiesta una oportunidad no de gastar plata sino de ganar dinero; recordemos que en 1973 la fiesta estuvo costeadada no por un **cargoyog** sino por un comité y que esta tendencia parece confirmarse por causa del provecho económico que el mercado de la fiesta proporciona a la gente de Qamawara. A pesar de todo siguen observando las reglas rituales; como la lámina no podía acercarse al santuario sin que los cargadores estén protegidos, se solicitó la colaboración de los bailarines de otra comunidad.

Todo esto nos puede explicar la celebración simultánea de las fiestas de Huanca y de Westa Wis, y la preferencia de los comuneros de Qamawara y de otras comunidades por la segunda. La imagen de Huanca no es la de Cristo crucificado, como en otros santuarios, sino la de la Flagelación de Cristo. Esta imagen no tiene cabida en la cosmovisión de los indígenas, de modo que no se podría lograr su incorporación al circuito peregrinante de láminas sin una considerable disonancia simbólica. Aunque exista una anomalía semejante en el caso de la fiesta de Huallhua, no se da sin embargo de manera tan aguda porque el concepto de la Mamacha es muy conocido; además la fiesta patronal de Qamawara es la de la Purificación de la Virgen e implica un homenaje explícito a la Mamacha. En Huanca la combinación de la anomalía señalada y de la prohibición de los bailes rituales aparta totalmente a los campesinos del santuario porque los peregrinos no podrían escoltar su lámina hasta la imagen sagrada que está dentro del templo. Podemos pensar que se estableció la fiesta de Oqruru como respuesta a los continuos problemas experimentados por los peregrinos campesinos en el santuario de Huanca. No importa lo que digan los curas ni las reservas que hagan sobre el sentido religioso de los campesinos, la gente de Qamawara no se acercará a Huanca mientras no se admita a los bailarines rituales que les podría proteger contra los peligros de lo sagrado.

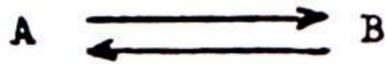
Hemos dicho que no existe conexión entre los cargos religiosos de las peregrinaciones y los puestos políticos dentro de la comunidad. En realidad la relación entre el status ritual y el secular es mucho más fundamental. Si todos los jóvenes quieren asumir el cargo de Patrón, no es tanto para **incrementar** su posición social

entre sus compañeros, como para **adquirir** el status de miembro pleno de la comunidad; se trata entonces de una especie de "rite de passage" (Van Gennep, 1960). Hasta los jóvenes más modernistas que querían seguir viviendo en Qamawara, consideraban que el cargo de Patrón era un paso esencial hacia el status de persona respetada y responsable. Por tanto el hecho de ocupar otros cargos en la misma peregrinación o en otras, sirve para incrementar el prestigio personal dentro de la comunidad; Miguel Mamani, gracias al entusiasmo sin límite que manifestaba por las fiestas, era uno de los hombres más respetados en Qamawara. Para entender mejor los mecanismos por los cuales el status de prestigio es adquirido por el Patrón, analizaremos sus distintos componentes dentro del sistema general de intercambio.

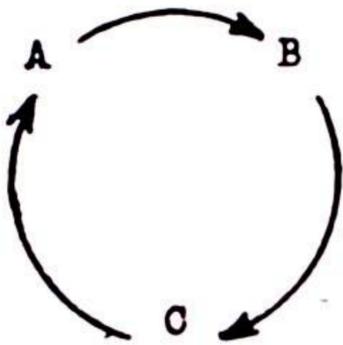
Existen tres modelos básicos de intercambio: el limitado, el general y el redistributivo, según los esquemas presentados en el **cuadro 2** (10). Nos ocuparemos aquí de los dos últimos modelos. Contrariamente al intercambio limitado que se da sólo entre dos personas, el intercambio general puede crear un sistema abierto, como lo señala el esquema 2b del **cuadro 2**. Lo consideramos un sistema ideal para la formación de cualquier organización y la base para la circulación de un oficio o de bienes, no sólo entre los miembros vivos de un grupo social de una generación a otra. El sistema de herencia es el arquetipo del intercambio general abierto.

El tercer modelo, del intercambio redistributivo, constituye siempre un sistema cerrado. Presupone o crea un centro social y determina los límites sociales dentro de los cuales las personas tendrán una relación de cooperación. Es un asunto entre un grupo cerrado **ad intra** y el grupo de los de afuera, lo que es característico de las fiestas ceremoniales o de la sanción dada por la colectividad a la adquisición de un nuevo status.

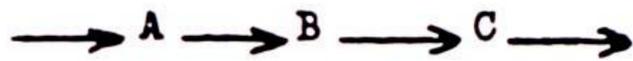
En el **cuadro 3**, hemos representado los tres sub-sistemas de intercambio que, tomados juntamente, constituyen la red total de transacciones asociadas con una peregrinación. El primer sub-sistema corresponde al movimiento de la lámina con los Patrones consecutivos hacia el santuario. Se ve que se trata de un sistema general de intercambio de tipo abierto. La lámina "desacralizada" que



1. Limitado

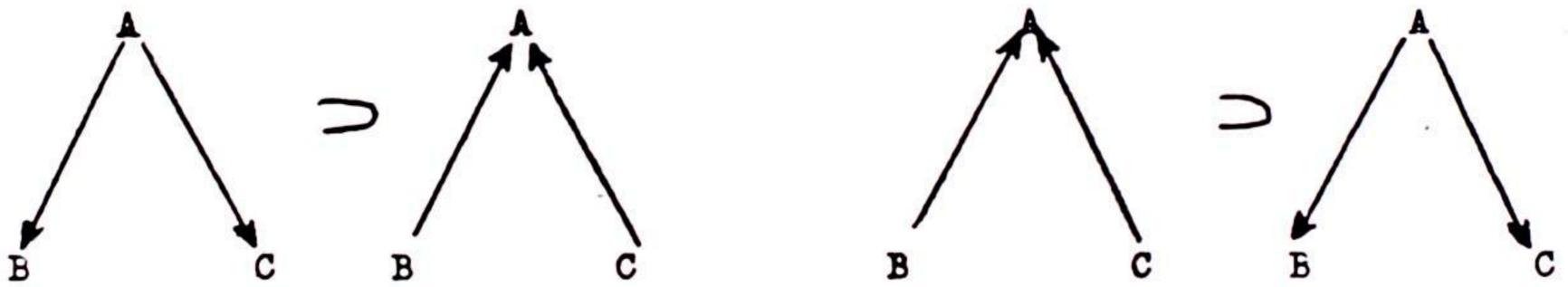


a. cerrado



b. abierto

2. General



a. del centro a la periferia

b. de la periferia al centro

3. Redistributivo

Cuadro 2 : Modelos básicos de intercambio

está en poder del Patrón es llevada al santuario donde se "vuelve a cargar" de poder sagrado. La lámina "sacralizada" vuelve a la comunidad, se queda cierto tiempo en el templo y es entregada al nuevo Patrón, que la guarda en su casa para repetir todo el ciclo al siguiente año.

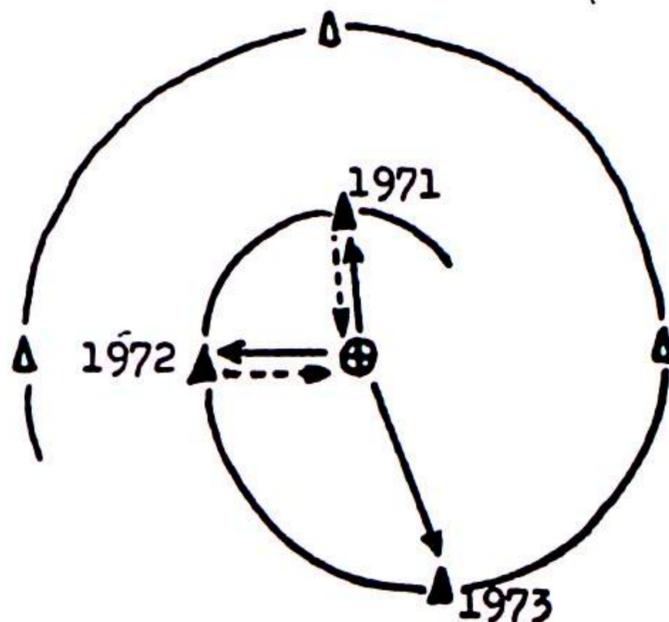
La clave del proceso que otorga al Patrón un status más elevado, reside en la posesión de la lámina nuevamente sacralizada. Después que la haya retenido durante doce meses, su poder se ha difundido y es necesario llevarla nuevamente al santuario para re-sacralizarla. El poder sacral ha sido transmitido a la persona del Patrón, el que ha adquirido un status mayor por este mismo hecho. En otras partes del mundo existen también instituciones que tienen funciones semejantes. Sabemos por ejemplo que el status personal de los isleños de Trobriand depende mayormente de la posesión temporal de ciertos objetos, sin valor económico pero sí ritual, que circulan entre los individuos de diversas islas en un ciclo llamado **Kula** (Malinowski, 1922).

Podemos analizar también el ascenso de status del Patrón a partir de la teoría del ritual que propone Reppaport (1971). Este autor nos dice que la función principal del ritual es la de conferir una aureola de santidad para pretensiones no explícitas. El conjunto de los rituales que acompañan una peregrinación podría interpretarse como lo que confiere santidad a la pretensión del Patrón de adquirir plenamente el status de comunero; la lámina sería como un intermediario físico entre el proceso ritual y la persona del Patrón. Es importante hacer notar que siempre es el Patrón del año anterior (que celebra, mejor dicho: que garantiza, el ritual) quien valida la pretensión del candidato a un nuevo status. Por tanto los Patrones están vinculados por una red de derechos y obligaciones dentro de un sistema general de intercambio que se extiende a la manera de una espiral de generación en generación.

El segundo sub-sistema de intercambio que representa el **cuadro 3**, se refiere a las transacciones entre el Patrón y los bailarines. Corresponde al modelo redistributivo como participación de la periferia a partir del centro que ocupa el Patrón; se trata de una circulación no de bienes sino de servicios de naturaleza ritual. Para

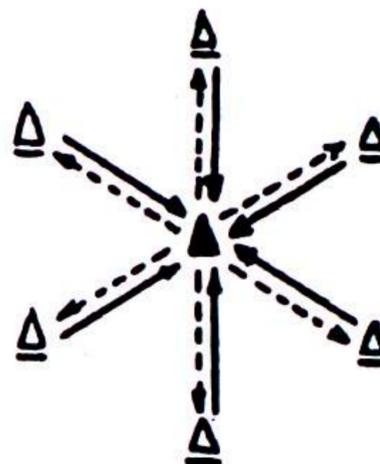
Subsistema 1

- ▲ Patrones anteriores
- △ Futuros Patrones
- ⊕ Santuario
- ▶ Movimiento de la lámina desacralizada
- ▶ Movimiento de la lámina sacralizada



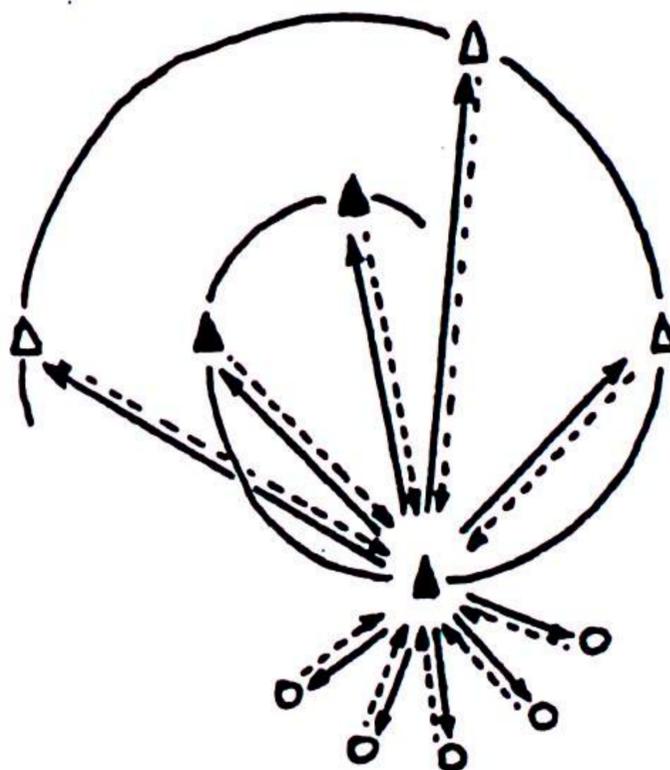
Subsistema 2

- ▲ Patrón
- △ Bailarines
- ▶ Servicio ritual que prestan los bailarines
- ▶ Adornos rituales dados por el Patrón a los bailarines



Subsistema 3

- ▲ Patrones anteriores
- △ Futuros Patrones
- Otros peregrinos
- ▶ Prestación de comida y trago
- ▶ Aprobación del nuevo status del Patrón



Cuadro 3 : Subsistemas de intercambio en la peregrinación

cumplir con su obligación de resacralizar la lámina, el Patrón depende de los bailarines que pueden darle la protección ritual necesaria para llegar hasta el santuario. Por la prestación de este servicio ritual, el Patrón tiene que responder también con un rito. Lo hará en la "costumbre de cargo", condecorando a cada uno de los bailarines después de la peregrinación. El grupo que se beneficia de esta serie de intercambios es generalmente coextensivo a un círculo de parientes o amigos, ya que los bailarines han sido elegidos por el Patrón, el arariwa y el Capitán.

El tercer subsistema de intercambio se refiere a las prestaciones, comida, trago y coca que el Patrón hace a los peregrinos antes, durante y después de la peregrinación. Este subsistema también corresponde al modelo redistributivo, pero en este caso los intercambios parten del centro. El Patrón distribuye bienes materiales a los peregrinos y en cambio la comunidad reconoce plenamente su nuevo status. Este aspecto de la fiesta es el que más resalta en todos los estudios y el que ha generado las dos teorías de la nivelación económica y de la adquisición del status por distribuir bienes. Sin embargo, como lo hemos visto, no es el hecho de convidar a los peregrinos lo que, como tal, confiere al Patrón su nuevo status; es solamente un "rite de passage" por el cual la comunidad acepta y confirma un poder cuyo origen queda más allá de sus límites. El paralelismo estrecho que existe entre la organización de una peregrinación y la del *ayni* (trabajo común) en las chacras, subraya la noción de una cooperación estrecha entre el Patrón, los bailarines y los peregrinos dentro de una acción común. Los mismos cargos de Patrón, arariwa y Capitán existen para el *ayni*. Cuando un grupo está trabajando una chacra en forma de *ayni*, el Capitán encabeza y el arariwa termina la fila de los que trabajan con la *chakitaqlla*; en la procesión es el Capitán quien guía al grupo por los cerros y el arariwa quien va al final. El Patrón del *ayni* es el dueño de la chacra; tiene la obligación de agasajar a los trabajadores con comida y chicha, como el Patrón de la peregrinación tiene que alimentar a los peregrinos durante todo el viaje. En el *ayni* el Patrón se beneficia con la labor colectiva de los trabajadores y en la peregrinación su beneficio es el status que los peregrinos, representantes de la comunidad, le reconocen. Así cómo todos los adultos organizan *aynis* y cultivan papas, es ló-

gico que todos los jóvenes asuman algún día el cargo de la peregrinación religiosa.

Durante la peregrinación se toman muchas precauciones para que cada uno lleve una carga justa y, por otra parte, que nadie reciba más comida que los demás. El chequeo de las cargas en el camino de regreso manifiesta esta preocupación por una distribución equitativa. Este modelo de intercambio mutuo sirve para identificar al grupo de Qamawara y distinguirlo de los centenares (millares en el caso de Qoyllur Rit'i) de otros peregrinos que visitan el santuario. De hecho no hubo prácticamente ningún trato social amistoso entre grupo de comunidades distintas; en cualquiera interacción dada, se pudo notar un elemento de conflicto, como cuando los **ukukus** ejecutaron la danza del látigo o los músicos de Qamawara intentaron superar a todos los demás en su significativa actuación. Todos estos encuentros, de alguna manera, son competitivos; parecen expresar una tensión, posiblemente derivada del hecho de que cada comunidad considera el santuario como si fuera un **Apu** local de su propiedad, de modo que los demás peregrinos son unos intrusos.

En Qoyllur Rit'i dos ejércitos de **ukukus**, uno de Paucartambo y otro de Quispicanchis, libraron un peligroso combate sobre el glaciar que domina el santuario por la posesión de una cruz; muchas veces la batalla termina con la muerte de uno de los combatientes. Este tipo de competencia es totalmente distinto de las batallas rituales entre **ch'unchos** y **qellas** en Ocongate y Paucartambo, mencionadas anteriormente, las que tienen un desenlace determinado de antemano; son juegos y no ritos, según la distinción establecida por Lévi-Strauss: "tienen un efecto disyuntivo: terminan estableciendo una diferencia entre los jugadores individuales o los equipos, cuando originalmente no existía ningún signo de desigualdad. Al terminar el juego se puede distinguir entre ganadores y perdedores" (Lévi-Strauss, 1966:32). Mucho más que la reactualización de un mito, expresan el conflicto actual entre dos partes competitivas (o que piensan que lo son) para conseguir un bien escaso.

Debemos aquí ofrecer algunas observaciones acerca del papel del alcohol en las fiestas sociales, como lo son las peregrinaciones.

Es muy conocido que el alcohol acompaña todos los acontecimientos sociales de los indígenas de la sierra, en la reunión que se da con motivo de un trabajo a realizar, de alguna actividad ritual o cualquiera otra oportunidad. Es una opinión general que la bebida es dañina tanto física como moralmente para el indígena; que ocasiona violencias y licencias y aniquila el ardor por el trabajo. No queremos negar el daño físico infligido a los indígenas por la absorción de tanto licor, pero gran parte de la culpa cae sobre los comerciantes que mezclan el aguardiente con kerosene o gasolina. En cambio no seremos tan tajantes al hablar de los otros "efectos" del alcohol sobre la sociedad indígena y las personas que la componen.

En Qamawara, como en casi todas las comunidades campesinas, las relaciones sociales están caracterizadas por el formalismo manifestado por una especie de frialdad que contrasta grandemente con las efusiones, la verbosidad y las demostraciones de afecto propias de los mestizos de la ciudad. El círculo familiar es reducido y la desconfianza es la regla con todos los que no pertenecen a este círculo. Este clima social se debe en parte a la "cultura de represión", respuesta a una experiencia histórica de dominación y opresión.

Es fácil comprender que el alcohol sea un elemento esencial en esta sociedad: afloja la tensión inherente a todas las relaciones, rompe el hielo de la desconfianza y suscita un sentimiento de compañerismo entre individuos que podrían tener muchos motivos de resentimiento mutuo. De ninguna manera el alcohol aniquila el ardor por el trabajo: cualquier Patrón sabe muy bien que la distribución del alcohol en el *ayni* despierta el entusiasmo y las energías de los trabajadores (11). Muy aburrida resultaría la peregrinación sin las ruedas de chicha y aguardiente. No hay nada extraordinario en el hecho de que se atribuya al alcohol un carácter casi sagrado, dado que tiene el poder de transformar en espíritu de cooperación y amistad la desconfianza y la reserva del ambiente social cotidiano; también se entiende porqué el acto social de tomar alcohol sea altamente ritualizado.

Sin embargo lo que brota de los cántaros de chicha o de las botellas de "trago", no es solamente el buen humor. Apenas están re-

lajadas las habituales normas de comportamiento reservado, salen a la luz los conflictos latentes y se da rienda suelta a las emociones más violentas. Durante la peregrinación a Qoyllur Rit'i aparecieron muchas controversias, siempre debidas a algún resentimiento oculto, que generalmente terminaban con el llanto de uno o de los dos protagonistas. Por ejemplo uno de los peregrinos no dejó de fastidiar a muchos durante todo el viaje; había hecho su servicio militar pero por no sé qué motivos era considerado como un "paria" en la comunidad, y repetía constantemente que era superior a los demás, que no era "indio" como los otros sino "peruano" y que sabía hablar castellano. El incidente ocurrido en Oqruru en 1972, cuando un grupo de descontentos que iban a perder sus tierras con la construcción de un nuevo local para la escuela atacó a una autoridad de la comunidad, nos muestra cómo la fiesta hace aparecer las tensiones; en este caso el responsable del incidente fue denunciado en la Asamblea General, y su delito consignado en el libro de Actas de la Comunidad.

Decir que "...la fiesta puede ser agente de desintegración, porque con esa ocasión corre el alcohol y surgen entre los vecinos pleitos que de ordinario están reprimidos" (Marzal, 1971:181), es una conclusión que está fuera de contexto. Las tensiones y los conflictos que aparecen durante las fiestas tienen invariablemente su causa fuera de la comunidad misma. Los dos incidentes que hemos citado se debían, el primero, a la alienación de un exsoldado que había vuelto a un modo de vida tradicional y, el segundo, a la decisión de las autoridades de la Provincia de construir la escuela sobre un terreno privado. Ni la fiesta ni el alcohol puede ser considerados como agentes de desintegración; lo que sí proporciona la fiesta es un campo abierto donde las tensiones interpersonales, derivadas de un proceso constante de cambio social, puede descargarse en presencia de un auditorio que contendrá a los protagonistas en caso de peligro y que condenará públicamente al agresor cuando sea necesario.

Con esto hemos señalado que el alcohol tiene una función más bien positiva en la sociedad indígena. Dentro de este clima social de reserva y de desconfianza, el uso del alcohol en ciertas ocasiones procura: a) el buen humor y la cooperación que son necesarios

para un trabajo común y b) la posibilidad de resolver públicamente los rencores y resentimientos privados. La prohibición del alcohol durante la fiesta del Señor de Huanca es un motivo más por el que la gente de Qamawara no se acerca al santuario.

XI. — Conclusión

Más que presentar una conclusión, queremos indicar que en nuestro análisis hemos dejado de lado muchos puntos. En un artículo relativamente corto no podíamos presentar todos los aspectos de las peregrinaciones de Qamawara, sólo pretendíamos indicar cómo ciertas características del fenómeno estudiado, incluso si las consideramos cada una por separado, pueden ser consideradas como elementos funcionales de un sistema complejo de símbolos, intercambios, derechos y obligaciones. Esperamos haber demostrado que la peregrinación andina es cualitativamente distinta de las expresiones populares de la religión católica y es, más bien, un reflejo de la "Tradición Grande" a nivel de la sociedad campesina. Aunque con toda evidencia los símbolos recibidos de una tradición cristiana desempeñan un papel predominante en la peregrinación andina, podemos, sin embargo, comprender la peregrinación misma como parte de una práctica ritual específica sino en los términos que le son propios.

NOTAS:

1. El trabajo de campo que realizamos entre marzo de 1973 y marzo de 1974 fue posible gracias a la ayuda del Foreign Area Fellowship Program. Queremos agradecer también a Ann Elizabeth Beynon por su ayuda y sus valiosas sugerencias, muchas de las cuales hemos recogido en el presente artículo.
2. 43.5 soles = un US. dólar.
3. Preferimos el término "sagrado" a "sobrenatural" porque éste último conlleva una dicotomía entre lo natural y lo sobre-natural, que es totalmente ajena al mundo indígena. Durkheim (1910) opone "sagrado" a "profano" pero esta distinción tampoco es satisfactoria. En realidad definir este concepto es un desafío; lo más que se puede hacer es localizar lo sagrado en un objeto para constatar la existencia de formas rituales específicas que le están asociadas.

4. "Podría ser un estadio intermedio, entre una confección mágica y panteísta, por una parte, y una concepción muy espiritual, por otra. A este nivel se sienten como necesarias la "localización y representación" de lo sagrado, y particularmente de Dios". (Agentes Pastorales, 1973:203).
5. "Pero esta facultad de adaptación es, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de la Iglesia Romana... La pasividad con que los indios se dejaron catequizar, sin comprender el catecismo, enflaqueció espiritualmente el catolicismo en el Perú" (Mariátegui, 1973:175).
6. Parece que no se conoce ninguna relación, o muy poca, entre el Taytacha Cristo Crucificado y el "Niño", Cristo de la Natividad. Se les concibe como dos seres espirituales totalmente distintos.
7. Además no es una simple coincidencia que el Santuario de Qoyllur Rit'i esté en la falda del Cerro Ausangate, conocido por todos los indígenas de la sierra sur del Perú como residencia del Apu más poderoso de la región.
8. La noción de círculos de santidad alrededor de un centro sagrado ha sido introducida por Mauss y Hubert (1964) en su discusión de las formas rituales que acompañan los sacrificios.
9. Hemos señalado que los bailarines **ch'unchos** de Qamawara serían reemplazados por los **qollas** para la peregrinación de Qoyllur Rit'i de 1974. La relación mítica entre los dos es evidente. En los primeros años del imperio incaico, el grupo Qolla del Lago Titicaca amenazó las fronteras del sur-este y los **ch'unchos** amenazaron las del noroeste. No pretendemos penetrar aquí la significación simbólica de los **qollas** como tales. Cada conjunto de baile debe ser analizado en sus **términos** propios.
10. Ver Lévi-Strauss (1969) para una discusión **detallada** sobre intercambio limitado e intercambio general; y Sahlins (1965:141-3) para una comparación de las configuraciones sociales asociadas con los modelos de intercambio limitado y redistributivo ("reciprocity" y "redistribution").
11. Esta hipótesis está confirmada por otros estudiosos de la sociedad andina. Por ejemplo Doughty escribe: "Donde **personas** extrañas a la familia están comprometidas en labores agrícolas **sobre** la base de trueque de mano de obra o trabajo festivo, se bebe **más** que si se hallan incluidos solamente los miembros de la familia o **trabajadores** contratados" (Doughty, 1967:677-8).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

CENTES PASTORALES, Un Equipo de

1973 "Orientaciones para una pastoral popular". *Allpanchis* 5: 185-216.

ARRIONUEVO, Alfonsina

1968 **Cuzco Mágico.**

WILES, Charles

1971 "Síntesis y Sincretismo en el Carnaval Otomí". *América Indígena* XXXI-3:555-563.

WRIGHT, Paul

1967 "La cultura, la bebida y el trabajo en un distrito mestizo andino". *América Indígena* XXVII-4:667-687.

1968 **Huaylas: an Andean District in Search of Progress**

1969 "La cultura del Religionalismo en la vida urbana de Lima, Perú". *América Indígena* XXIX-4:949-981.

DUGLAS, Mary

1966 **Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.**

DUKHEIM, Emile

1910 **The elementary forms of the religious life.**

EARLS, John

1973 "La organización del poder en la mitología quechua". En Juan Ossio, ed.: **Ideología Mesiánica del Mundo Andino.** Lima .

ALLA, Ricardo

1969 "Análisis horizontal del sistema de cargos". *América Indígena* XXIX-4:923-946.

HARR, Thomas M.

1972 **Cristianismo y Religión Quechua.** I.P.A. Cusco.

GILLIN, J.

1945 **Moche: a Peruvian Coastal Community.**

KUSCH, Rodolfo

1971 "Pensamiento aymara y quechua". *América Indígena* XXXI-2:388-396.

LEVI-STRAUSS, Claude

1966 **The Savage Mind**

1969 **The Elementary Structures of Kinship** (1ra. edición 1949).

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 **Argonauts of the Western Pacific.**

MARIATEGUI, José Carlos

1973 "El factor religioso". En **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.** (1ra. edición 1928). Amauta. Lima.

MARZAL, Manuel M.

1971 **El Mundo Religioso de Urcos.** I.P.A. Cusco.

MAUSS, Marcel & Henri Hubert

1964 **Sacrifice: Its Nature and Function.**

NÚÑEZ DEL PRADO, Juan

1970 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del sur del Perú, de la comunidad de Qotabamba". **Allpanchis** 2:57-119.

RAMIREZ, Juan A.

1969 "La novena del Señor de Qoyllur Rití". **Allpanchis** 1:61-88.

RAPPAPORT, R.A.

1971 "Ritual, Sanctity and Cybernetics". **American Anthropologist** LXXXIII-1.

SAHLINS, Marshall D.

1965 "On the sociology of primitive exchange". En Michael Banton, **The Relevance of Models for Social Anthropology.**

STEIN, William

1961 **Hualcán: Life in the Highlands of Peru.**

STYCOS, J. Mayone

1968 **Human Fertility in Latin America.**

VAN GENNEP, A.

1960 **The rites of Passage.**