

Number 175

THE TRANSFORMATION OF THE ANDEAN RITUALS: THE ANDEAN UTOPIA  
AT THE CROSSROADS

Manuel Burga Díaz\*  
University of San Marcos, Lima

\*Juan Manuel Burga Díaz is Professor of History, University of San Marcos, Lima, Perú. Research for this paper was completed under a fellowship at the Woodrow Wilson International Center for scholars, Smithsonian Institution, and prepared for a Colloquium on August 14, 1986.

Copyright © 1987 by Manuel Burga Díaz

This essay is one of a series of Working Papers of the Latin American Program of the Woodrow Wilson International Center for Scholars. The series includes papers in the humanities and social sciences by Program Fellows, Guest Scholars, interns, staff, and Academic Council, as well as work from Program seminars, workshops, colloquia, and conferences. The series aims to extend the Program's discussions to a wider community throughout the Americas, to help authors obtain timely criticism of work in progress, and to provide, directly or indirectly, scholarly and intellectual context for contemporary policy concerns. Support to make distribution possible is provided by the Inter-American Development Bank and the World Bank.

Single copies of Working Papers may be obtained without charge by writing to:

Latin American Program, Working Papers  
The Wilson Center  
Smithsonian Institution Building  
Washington, D. C. 20560

The Woodrow Wilson International Center for Scholars was created by Congress in 1968 as a "living institution expressing the ideals and concerns of Woodrow Wilson . . . symbolizing and strengthening the fruitful relation between the world of learning and the world of public affairs." The Center's Latin American Program was established in 1977.

LATIN AMERICAN PROGRAM ACADEMIC COUNCIL

Jorge Balán, Chairman, Centro de Estudios de Estado y la Sociedad  
(CEDES), Argentina  
John Coleman, New York University  
Nancy Farriss, University of Pennsylvania  
Carlos Guilherme Mota, University of Sao Paulo  
Michel-Rolph Trouillot, Duke University  
Miguel Urrutia, Inter-American Development Bank

Richard M. Morse, Secretary

## I. INDIOS CONTRA "MISTIS": La Utopía en la encrucijada

### 1. CAJATAMBO: Etnia, mito y etnografía

La región de Cajatambo, en la connotación geográfica que utilizaremos, posee una serie de particularidades. Está ubicada en una inmensa ladera occidental de los Andes del norte; es una zona relativamente de baja altura y casi todas sus poblaciones están por debajo de los 3500 msnm. A grandes rasgos podríamos decir que sus poblaciones, como en los casos de Chiquián y Mangas, tienen acceso a tres zonas de altitud: tierra de pastos, como la Pampa de Lampas y las punas de San Cristobal; tierras de media altura (3000 a 3800 metros) donde se ubican los papales o cultivos de temporal y finalmente las tierras de bajo, regadas por las aguas del nacimiento Pativilca (Aynín) en Chiquián o los puquios de Mangas, para sembrar frutales, maíz y otras plantas que crecen por debajo de las 3000 m. de altura. Casi todos los pueblos de esta región, hasta la actualidad, realizan un aprovechamiento vertical de la ecología. El caso de Mangas es muy significativo: esta población está situada aproximadamente a 3,500 metros de altura y las distancias a sus diversas zonas ecológicas son bastante pequeñas:

- a. Las punas de Jahua, detrás del cerro San Cristobal, se encuentran a tres horas de distancia a pie<sup>1</sup>.
- b. Los papales de quinuapata, los mas altos, están a dos horas de camino de subida.
- c. Las tierras irrigadas en Gorgor, se encuentran aproximadamente a 2 horas de camino a pié.

En general podemos encontrar dos estaciones climáticas bien definidas: a. época de lluvias - entre noviembre y abril; b. época seca, entre mayo y octubre. Esta es una división que las podemos percibir con mucha claridad y toda la vida social, ritual y agrícola de estas poblaciones parece organizarse en

función de esta dualidad: época húmeda y época seca. El sistema hidrográfico es más bien simple: el río Pativilca que nace en las alturas de Aquia, con el nombre de Aynín, hace un extenso recorrido para desembocar finalmente en el Océano Pacífico. En su trayecto a la costa recibe numerosos riachuelos, arroyos o afluentes importantes como el río Cajatambo. Estos dos ríos parecerían dividir la antigua región de Cajatambo en tres subregiones: a. La margen derecha con Chiquián como centro principal; B. la región de Copa-Mangas-Gorgor entre ambos ríos; y c. la margen izquierda de ambos ríos. Esta es una división bastante general, pero que tendrá mucha significación cuando estudiemos el antiguo ordenamiento étnico de esta región.

Las poblaciones de Chiquián, Chilcas y Mangas, donde hemos realizado varias observaciones etnográficas durante sus fiestas patronales, han sufrido tres reubicaciones importantes. Originalmente las dos primeras se ubicaban dentro de las tres Guarangas de Lampas, mientras que Mangas pertenecía a una organización étnica independiente pero también controlada desde Cajatambo. En la Colonia estos tres pueblos se incorporan dentro del Partido de Cajatambo administrado por un Corregidor como poblaciones de indios que tributaban para encomenderos obligados a residir en Huánuco. Con la república pasaron a conformar la provincia de Cajatambo del departamento de Lima, pero las distancias hicieron necesaria una nueva demarcación y así, desde 1903, se crea la provincia de Bolognesi, donde se incluyen estas tres poblaciones, que se agregan al departamento de Ancash.

#### a. La Historia Etnica: Curacas y Guarangas

La primera disposición administrativa europea sobre esta región de Cajatambo la encontramos cuando el Conquistador Francisco Pizarro, luego de los acontecimientos de Cajamarca, entrega la "Collana de Lampas" a Juan Velasquez, nada menos que cuñado de Fray Vicente Valverde, el capellán de las huestes españolas

en la captura de Atahualpa<sup>2</sup>. Así el destino de un considerable grupo de indígenas comenzará a depender de los descendientes de este religioso: la ficción, cuando el folklore popular reinvente la figura de este dominico, y la historia real, el peso del tributo sobre las poblaciones indígenas, parece entrecruzarse y alimentarse mutuamente en la historia del imaginario popular de Cajatambo y de la sierra central del Perú en general. En este primer reparto, las poblaciones indígenas fueron entregadas casi a ciegas; considerando solamente lo que lograban entender del antiguo ordenamiento político inca, pero sin tener en cuenta lo que cada población significaba numéricamente. Es por esto que el primer reparto será constantemente modificado: primero por Vaca de Castro, luego por La Gasca y finalmente por Francisco de Toledo; con quién los niveles de tributación indígena y la geografía de las encomiendas adquieren su perfil definitivo. Un juicio de residencia al corregidor de Cajatambo en 1616<sup>3</sup>, nos da información para tres momentos diferentes: la época de Toledo(1569-1581), la tasa del Virrey Juan de Velasco(1600-1602) y para los años 1615-1616. Desde la época de Toledo los indígenas de Cajatambo se distribuyen en cinco encomiendas de diferente magnitud demográfica:

1. Andajes, margen izquierda
2. Ambar, margen izquierda
3. Ocros, margen derecha
4. Lampas, margen derecha
5. Cajatambo, entre los ríos Pativilca y Cajatambo.

En el cuadro No 1, donde se incluyen datos correspondientes a diversas retasas del siglo XVI e inicios del XVII, podemos ver con bastante claridad el descenso demográfico que afecta a los repartimientos de este partido de Cajatambo.

Este cuadro nos permite saber que las encomiendas más importantes, por el número de tributarios, eran Andajes y Lampas, equidistantes del eje geográfico conformado por los ríos Pativilca y Cajatambo. Luego tenemos a Cajatambo, Ocros y finalmente Ambar. De manera muy sistemática encontramos una encomienda grande y una

chica, en los extremos norte y sur. Y una encomienda bastante regular en el triángulo central de esta región. Al parecer las encomiendas más castigadas por el descenso demográfico parecen haber sido Ambar y Cajatambo.

Los encomenderos de Cajatambo, por expresa disposición de las autos de encomendación de las indígenas debían residir fuera de sus encomiendas y en este caso específico en Huánuco. Así, a inicios del siglo XVII encontramos que Lucía de Montenegro (Andajes), Gonzalo Fernández de Heredia (Ambar), Juan Francisco Velasquez (Lampas) y Fernando Niño de Guzmán (Ocros) vivían en este importante asentamiento de españoles en el centro-este del Perú. Es posible imaginar constantes intercambios entre Huánuco y Cajatambo en el siglo XVI. Las comunicaciones entre el corregidor de este partido y los encomenderos asentados en Huánuco deben haber sido muy fluidas. Además los Caciques principales, o los segunda persona, de esta región han debido viajar constantemente a Huánuco por razones fiscales, entregar el tributo al corregidor, o con la finalidad de hacer diversas gestiones en los escribanos o notarios locales. Esta geografía del poder político en el Perú central, con Huánuco como cabeza del poder regional, debe haber sido una exacta continuación del funcionamiento Inca en el primer siglo de dominación española.

La historia étnica de Cajatambo es bastante difícil de explorar. La información de las fuentes europeas, fiscales en su mayoría, son muy imprecisas cuando se refieren a los indígenas del lugar. Los errores mas frecuentes son escribir de diversas maneras el nombre de un mismo curaca y, en segundo lugar, no entender o confundir generalmente las grandes unidades administrativas indígenas. La primera disposición administrativa de los españoles sobre esta región fue cuando Francisco Pizarro entregó la "Collana de Lampas" al Dr. Juan Velasquez, cuñado, socio y amigo de Fray Vicente de Valverde<sup>4</sup>. Parece que este primer reparto respetaba una antigua demarcación indígena que funcionaba

Cuadro No 1.

Población y Tributo en Cajatambo

Encomiendas	1569 - 1581 Toledo		1586 - 1599		1603 - 1605		1616	
	Tributarios	Tributo pesos	Tributarios	Tributo pesos	Tributarios	Tributo pesos	Tributarios	Tributo pesos
1. Andajes	1,887	7,012	1,756	5,513	1,543	5,513		
2. Ambar	667	3,312	279	943	469	1,771		
3. Ocros	987	3,185	818	2,428	458	1,358	458	1,359
4. Lampas	1,557	5,449			1,200	3,934		
5. Cajatambo	1,094	3,735	829	3,114	560	1,661		

Fuentes: AGN. Juicio de residencia, Leg. 23, Cdo. 60. En este juicio de residencia de 1616, al corregidor Joseph de Caceres y Ulloa, se incluyen fragmentos para años anteriores. Luego hemos utilizado las cifras de Luis de Morales Figueroa de 1591 (Colección de documentos... Luis Torres de Mendoza, 1866, t. VI) y las Cifras de Antonio Vasquez de Espinoza para inicios del siglo XVII. Todas ellas las hemos cotejado para luego hacer correcciones y llegar a este cuadro.

desde la época Inca. Con la llegada de Vaca de Castro, que venía con la expresa intención de escarmentar a los almagristas que habían dado muerte a Francisco Pizarro en 1541, dentro de los cuales se encontraba Valverde y Juan Velasquez, esta enorme encomienda sufre una fragmentación radical: La "Collana de Lampas" se la entrega a Pedro López y a los descendientes del encomendero Velasquez se les deja un territorio fiscal no bien definido. Luego La Gasca, en 1548, reordenando-casi de manera definitiva- las unidades fiscales de esta región devolverá la "Collana de Lampas" a los Velasquez y creara la encomienda de Ocros, probablemente como un desprendimiento de La anterior. Todo esto sucedía en lo que hemos denominado -grosso modo- margen derecha del río Pativilca.

En 1591, cuando Juan Francisco Velásquez de Valverde, hijo de Dr. Velasquez, solicita se le de nuevo reconocimiento de su posesión, se produce una reveladora situación administrativa: cinco indígenas principales, curacas de diversa jerarquía, ofrecen la obediencia de sus indios al encomendero. Se trata de Alonso Rimay Condor, Juan Pilco Rupay y Francisco Chahua, "del ayllu Collana" y Juan Rimac y Cristobal Rupay Vilca de la "Chaupis Guaranga"<sup>5</sup>. Evidentemente los encomenderos y autoridades españoles, desde el asiento de Huánuco, confunden la información que proporcionan los indígenas principales. Esto explica el uso, sin ninguna rigurosidad, de dos vocablos Incas que deben haber tenido una connotación política muy precisa: "ayllu" y "guaranga". La primera, y más segura información, sobre la organización étnica local la encontramos en la visita que Hernando de Montenegro realiza por orden de Vaca de Castro. El informa cuando se refiere al enorme repartimiento o encomienda de Juan Velasquez "... parece que en el dho. repartimiento ay tres caciques con tres parcialidades de yndios cada una distinta y apartada, por si es que cada cacique manda los yndios de su parcialidadl..."<sup>6</sup>. La información es muy confusa

en los documentos fiscales, pero afortunadamente los pedidos desmedidos del curaca Simón Curi Paucar, en 1679, que trataba de convertirse -aprovechando la decadencia de los linajes indígenas y la confusa percepción de los españoles- en curaca principal de la Collana de Lampas<sup>7</sup>, nos acercan a una información más precisa. En este expediente se enfrentan los caciques principales Yaco Poma con los Curi Paucar, segunda persona de Huasta. La información más clara la encontramos en una probanza del curaca Don Christobal Mancera Ynquil Topa Ynga cuando se llama así mismo "... Maestro de Campo del tercio de la provincia de Cajatambo, Cacique principal y gobernador de las tres guarangas de Lampas, Collana Guaranga, Chaupi Guaranga y Cayar Guaranga."<sup>8</sup> Esta información coincide plenamente con aquella que transcribimos correspondiente a la visita de Hernando de Montenegro para el año 1544 y además nos aclara finalmente las ambigüedades de la encomendación de 1599. Estamos frente a tres guarangas, grupos teóricamente de 1000 tributarios cada uno, ubicados en la margen derecha del río Pativilca y conformando una unidad administrativa probablemente impuesta por los Incas. Las tres guarangas eran llamadas de Lampas, por dos razones muy probablemente: a. porque estamos frente al grupo étnico Lampas, con su sede principal en Chiquián; b. porque el funcionamiento de estas tres guarangas se ordenaba buscando un racional aprovechamiento de los pastos de la enorme Pampa de Lampas, encima de Chiquián y muy cerca a la laguna de Conococha, donde nace el río Santa. Así se descifra un primer enigma creado por la confusión de los documentos fiscales europeos. Simplemente estamos frente al grupo de los indígenas Lampas divididos en tres guarangas: Collana (la principal), Chaupi y Cayar (probablemente Cayao), una división étnica exactamente similar a la que encontramos entre los Huancas de la provincia de Jauja, valle del Mantaro, durante la misma época.<sup>9</sup> Esta información, proveniente de la probanza de los mismos curacas, es ampliamente corroborada y aún ampliada

a través de una relectura de los anteriores documentos fiscales. En 1599<sup>10</sup>, encontramos que las guarangas Collana (la más importante) y Chaupi, conformaban lo que confusamente los documentos fiscales llamaban repartimiento "Collana de Lampas" o simplemente "Lampas". Las autoridades mas importantes de este repartimiento, o de las dos guarangas, eran las siguientes:

<u>Guaranga Collana</u>		<u>SALARIO</u> (pesos)
Cacique principal de la Guaranga COLLANA:	Francisco Yaco Poma, Sucesor de Cargua Yauri, su padre.	55
Curaca de la Collana de Aquia:	Diego Pablo Rimay Condor	55
Curaca 2da. persona de Chiquian:	Francisco Ampocta, sucesor de Dn. Martín Lloclla	20
Curaca 2da. persona de la Piscapachaca de Guasta:	Simon Guara Bilca (no tenía título de cacique)	20

Guaranga Chaupi

Cacique de la Chau- pi guaranga:	Vicente Machaguay (muerto), le sucede Alonso Guaman Callan desde 1600.	55
Curaca 2da. persona:	Cristobal Piru Chahua (muerto)	20
Curaca 2da. persona Piscapachaca de Ticillos:	Fernando Pampa Suro (con título de Cacique).	20

Este esquema, que lo presento simplificado, nos permite constatar que había el curaca principal de la Guaranga Collana, que a su vez lo era de la Chaupi. El curaca principal de la Guaranga Chaupi era el segundo en importancia luego del curaca principal collana. En la guaranga collana parecen haber existido tres curaca segunda persona, muy probablemente curacas piscapachaca (jefes de cinco pachacas o ayillos). Esto nos conduce a pensar que la Guaranga Collana

de Francisco Yaco Poma estaba compuesta de tres piscapachacas y la retasa de Toledo (cuadro 1) nos invita a pensar que existiría una marcada correspondencia en 1,557 tributarios y las piscapachacas de Aquia, Huasta y Chiquián, compuestas de acuerdo a la norma del quipo inca- de 500 tributarios cada una.

En este año de 1599 las llaves de la caja de comunidad eran guardadas por el corregidor y las autoridades guarangas mas importantes "... una de las cuales esta en poder del dho. Don Alonso Corregidor, y la otra en poder de este testigo (Alonso Guaman Poma) y la otra en poder de Don Francisco Yaco Puma, gobernador de la Collana de Lampas...".<sup>11</sup> El esquema de las autoridades indígenas de las mismas dos guarangas es aún mas claro para 1616:

Guaranga Collana (12)

Gobernador y curaca principal:	Francisco Yaco Poma (con título desde 1596).
Cacique principal del pueblo de Aquia:	Alonso Condor Rimay (con título desde 1602).
Cacique 2da. persona de Guasta:	Francisco Condor Quispe, gobierna por su padre Simón Guari Bilca.
Cacique 2da. persona de Chiquián:	Francisco Ampocta (título de 1593).

Guaranga Chaupi

Curaca principal de la Chaupi guaranga de la collana de Ticllos:	Fernando Quispi Ricapa (título de 1611).
Cacique 2da. persona de Ticllos:	Diego Condor Chagua.

Aunque los documentos fiscales nos dejan aún ciertas dudas sobre el esquema de las autoridades de estas dos guarangas, una relectura se los documentos me permiten proponer el siguiente esquema en el gobierno político de estas dos unidades étnicas indígenas:

Guaranga Collana

- |  |                 |
|--|-----------------|
| 1. Un Cacique principal Collana:                   | Collana-collana |
| 2. Un 2da. persona de la piscopachaca de Guasta:   | Collana-Cayao   |
| 3. Un 2da. persona de la Piscopachaca de Chiquian: | Chaupi-Collana  |

Guaranga Chaupis

- |  |                |
|--|----------------|
| 1. Cacique principal de la Chaupi guaranga de la Collana de Ticllos: | Chaupi-Collana |
| 2. Cacique principal del pueblo de Aquia:                            | Chaupi-Chaupi  |
| 3. Cacique 2da. persona de la Piscopachaca de Ticllos:               | Chaupi-Cayao   |

La numeración y la columna de la derecha constituyen la representación teórica que parece surgir de la documentación consultada. Pero ahora debemos preguntarnos por la Guaranga Cayar (o Cayao) que se independiza de la encomienda original para conformar una unidad independiente. Esta encomienda es la que se denominará Repartimiento de Ocros, cuyos gobernantes míticos, -descendientes de la huaca Carhua Huanca hasta llegar al curaca histórico Caque Poma -fueron descritos por Hernandez Principe en 1621.<sup>12</sup> La autoridades indígenas de esta guaranga en 1599 eran las siguientes:

- |                      |  |
|----------------------|--|
| Cacique principal:   | Juan Guacan Poma; su hijo mayor<br>Rodrigo Guacan Poma (Cayao-Collana) |
| Curaca 2da. persona: | Diego Guaman Rupay (Cayao-Chaupi)                                      |
| Curaca Piscapachaca: | Domingo Lloclla Xambo (Cayao-Cayao)                                    |

Podríamos indicar además que los salarios de los curaca de Ocros eran más bajos que los de Collana y Chaupi. Una tripartición muy similar la podemos encontrar cuando observamos el caso de Cajatambo en 1616<sup>13</sup>:

Cacique principal	Alonso Poma Chahua (era menor de edad y por eso su hermano Baltasar Capcha Chagua se desempeñaba como gobernador.
2da. persona del pueblo de Gorgor	Alonso Mayan Chagua (titulo de Cacique de 1589)
2da. persona del pueblo de Mangas	Alonso Rinri Guacho (titulo de 1611)

Aquí, a pesar de que las dimensiones demográficas son muy diferentes, parecía repetirse el mismo esquema anterior: Principal de la Guaranga Collana, 2da. persona collana, 2da. persona - Chaupis y 2da. persona Cayao. En la retasa de 1583<sup>14</sup> encontramos confusas referencias a la división en Piscapachacas y a las denominaciones Collana, Chaupi y Cayao. El repartimiento de Andajes y Ambar parecen haber sido conformados siguiendo una evolución semejante a la distribución de los Lampas. Así tendríamos dos guarangas en Andajes y una en Ambar. En total tendríamos el siguiente esquema alrededor de Cajatambo como punto central:

<u>Encomiendas</u>	<u>Guarangas</u>
1. Lampas .....	2
2. Ocros .....	1
3. Cajatambo .....	3
4. Andajes .....	2
5. Ambar .....	<u>1</u>
	9

En total 9 guarangas formando una unidad administrativa Inca, nos faltaría solamente una para conformar exactamente lo que en lenguaje cusqueño se denominaba unu, provincia de 10,000 tributarios. La guaranga de Cajatambo que incluía a Mangas, Copa y Gorgor Parece haber sido la de menor dimensión demográfica y con una organización que no alcanzamos a determinar claramente.

No tenemos aún una idea exacta de la función que cumplió Cajatambo dentro de este organigrama de gobierno impuesto muy probablemente por los Incas, pero los documentos de la sección de idolatrías nos ofrecen una reveladora información cuando los curaca de guaranga y los segunda personas protestan contra el visitador Alonso de Osorio. Los principales de Ambar reclaman que las tierras expropiadas por este extirpador no son de las huacas sino de los principales. Juan Chaupis Huaranca, uno de los testigos presentados por Gaspar Rodriguez Pilco, dijo que las tierras en los asientos de Purís y Taptis pertenecen a los curacas: "... dijo este testigo que save que las dhas tierras no han sido, ni fueron jamas dedicadas al culto de las Guacas antes las poseyeron y gozaron los antecesores y abuelos del dho. Don Gaspar siempre desde el tiempo de los Yngas, sembrando en ellas el maíz que cogían para su sustento quando iban al dho. pueblo de Cajatambo las dhas. abuelos del dho. Don Gaspar, como a hombres principales que era costumbre en el tiempo de los dichos yngas señalarles tierras en el dho. pueblo de Cajatambo para sustentarse el tiempo que estuviesen y así las han tenido y gozan de esta misma merced todos los demás caciques y gobernadores de esta provincia hasta el dia de hoy. Y el dho. Don Gaspar como uno del ellos y los dhos. sus aguelos las tuvieron siempre con esta buena fe aprovechándose dellas sin que jamás ayan servido las dhas. tierras al culto de las guacas...".<sup>15</sup>. Probablmente Cajatambo constituyó un centro administrativo fiscal inca. Un lugar donde periódicamente los curaca de guaranga debían asistir siguiendo un ordenamiento impuesto por los

cusqueños desde Huánuco. Esto nos permitiría entender porque los españoles continuaron con este tradicional manejo administrativo.

Esta organización étnica con unidades conformadas por tres guarangas parece haber tenido una vigorosa existencia hasta mediados del siglo XVII. Sus orígenes se pierden en el mito y sus personajes históricos tuvieron el reconocimiento de los Incas para actuar con legitimidad. Así nos dice Hernández Príncipe (1621) que el Cacique Caque Poma de Ocros, de la Guaranga Cayao según nuestra demostración, ofrendó su hija Tanta Carhua (Capacocha) al sol y así logró el reconocimiento oficial de su poder por los Incas.<sup>16</sup>

Ahora regreso a los documentos de probanza de nobleza indígena de Alonso Curi Paucar (1673-1679) quién pretendía ser el curaca principal Collana siendo solamente legítimo descendiente de los curacas piscapachaca de Guasta.<sup>17</sup> Los documentos y los testigos de probanza que presenta muestran - casi sin ambigüedad- que procedía de este antiguo linaje 2da. persona. En la información que presenta Dn. Alonso, en 1677, declaran varios indios principales de otras guarangas. De acuerdo al testimonio de Don Luis Gonzaga, "indio principal de Ambar", el linaje de Don Alonso se podría resumir de la siguiente manera:

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| -Tamori:                 | Nombrado por huayna Capac  |
| -Fernando Curi Paucar:   | Prestó obediencia a Pizarro y se bautizó con el nombre de Fernando |
| -Gerónimo Condor Chahua: | Epoca de Toledo  |
| -Simón Curi Paucar:      | Construyó la iglesia de Guasta, llamado también Simon Guara Bilca  |
| -Phelipe Paucar Munay:   |  |
| -Alonso Curi Paucar:     | curaca que realiza el juicio                                       |

Dn. Alonso presenta el testimonio del jesuíta Juan de Aranceaga, quien visitó el pueblo de Guasta en 1575 como extirpador. El curaca era D. Juan Curi Paucar, quien le mostró "... un morrión, con que andaba antiguamente D. Fernando Curi Paucar bisaguelo suyo y una caña de guayaquil ... con la cual andaban los yndios al curaca...".<sup>18</sup> En una probanza de servicios de Dn. Simon Curi Paucar, en 1577, se dice lo siguiente: "... Tamori fue cacique de la dha. Guaranga de Collana en el dho. repartimiento de Lampas por Guayna Capac y la gobernó y tubo hasta que murió y en su vida ubo y procreó por su hijo natural y legítimo segun la orden del Ynga al dho. Hernando y lo ubo en COLQUE CARUA, su mujer dada por el Ynga."<sup>19</sup> En la pregunta número 3 de esta misma probanza se dice que Hernando Curi Paucar fue a Cajamarca a jurar obediencia a Pizarro y así conseguir legalizar de nuevo su poder.<sup>20</sup> Ninguno de los tres testigos que presentó Dn. Simón para esta probanza de 1577, dos españoles y un mestizo, pudieron confirmar estas dos preguntas anteriores. En cambio cuando Dn. Alonso Curi Pucar, el que inicia el juicio en 1673, realiza una información de probanza un siglo despues, en 1677, los siete testigos indios que presenta no tienen ninguna dificultad en afirmar, como en el caso de Luis Gonzaga, principal de Ambar, que "oyó decir" a su abuelo y a Cristobal Chaupi Guaranga, su padre, que vivieron sin ninguna duda en el siglo XVII, "... como el ynda Guayna Capac avía nombrado a Curi Paucar por cacique principal y gobernador de las tres guarangas de Lampas...".<sup>21</sup> Sin ninguna duda estamos frente a nuevo tipo de imaginario de las noblezas indígenas locales: todas ellas buscaban su legalidad por el reconocimiento que les hicieron los incas.

Es bastante interesante acercarse a los avatares de los linajes indígenas de las tres guarangas de Lampas. Primero confirmados por los Incas: sea válida la explicación de una alianza a través de un sacrificio ritual, Caque Poma de Ocros ofrendando al sol su bella hija de 10 años Tanta Carhua; o, una versión

más temporal y humana de estas alianzas cuando el curaca Tomari desposa, también ritualmente, a Colque Carua, entregada por Huayna Capac. Luego, siguiendo una vieja costumbre andina de obediencia al conquistador, se apresuraron a ofrecer obediencia a los españoles y así ganar -de nuevo- la confirmación.

En 1679, como respuesta a las informaciones de Alonso Curi Paucar, Juan de Toledo, descendiente de los curaca principal collana hace su respectiva probanza y refutación. Una breve genealogía de este linaje sería la siguiente:

Linaje Curaca principal Collana de Lampas

Juan Carua Churi:	Antes de Francisco de Toledo
Francisco Carua Churi:	Después de la época de Toledo
Francisco Yaco Poma:	Desde 1596 aproximadamente
Cristobal Yaco Poma:	Quando muere Francisco , su padre, era menor de edad, pero le correspondía el curacazgo porque había muerto su hermano mayor, legítimo heredero, Juan de Castilla. Esta ambigua sucesión crea una confusa situación. Este curaca también se llamaba así mismo Christobal Mancera Ynquil Topa Ynga. Muere en 1673 y le sucede su hijo.
Juan de Toledo Yaco Poma:	Cuaraca hacia 1673-1679 que se enfrenta a Alonso Curi Paucar. Su nombre original fue Juan Carva Yaure. Nació en Chiquián en 1633.

El incidente más singular podría ser que luego de la muerte de Francisco Yaco Poma, por la muerte de Juan de Castilla y por la minoría de edad de Cristobal, sucede incidentalmente en el gobierno collana un Curi Paucar, curaca piscapachaca de Guasta.<sup>21</sup> El recuerdo de esta sucesión incidental, y la codicia por una renta más importante, alentarán las ambiciones desmedidas de Alonso Curi Paucar, quién recurre al clásico procedimiento de la época: engoroso litigio o y ambigüedad de los testimonios, para desplazar a los auténticos curaca collana-collana.

No fue difícil al representante de estos últimos curacas demostrar la

continuidad, antigüedad y autenticidad de su linaje. La primera información que hace Juan Yaco Poma o Juan de Toledo Yaco Poma es de 1673. Declaran 12 indígenas y todos ellos confirman la legitimidad de este linaje. El Capitán Francisco Martínez de Gamarra, en 1672, recibió una extensa información en Chiquian donde se confirma a este linaje en el Curacazgo collana-collana. Al final se explica que sucedió en el Curacazgo Dn. Cristobal, por que el hijo mayor muerto, Dn. Juan de Castillo, no había dejado herederos.<sup>22</sup> Los testigos presentados por Dn. Christobal afirman, como en el caso de la información de Alonso Curi Paucar, que los Yaco Poma son curaca "... por benirles de derecho desde el tiempo del ynga, por bia de baron...".<sup>23</sup>

Parece que la suerte no siempre acompañó a este linaje en el ejercicio del poder dentro de los indígenas de sus collanas. Por ejemplo, hacia 1652, reclama ante el Virrey para que los indígenas de las tres guarangas, Collana, Chaupis y Cayao, le presten los servicios tradicionales que ofrecen a sus curacas. Por entonces Dn. Christobal poseía el título de "Maestro de campo del tercio de la provincia de Cajatambo"; no sabemos si por "tercio" se referían a las tres guarangas de Lampas, de las nueve que teóricamente podrían haber conformado la provincia de Cajatambo. El reclamaba "mita, servicios y beneficio de las chacaras"<sup>24</sup>. El virrey de Salvatierra, este mismo año, ordena se conceda solución a los reclamos de este importante curaca. El corregidor hace leer la disposición en los pueblos de las tres guarangas, pero al final agrega que este curaca no solamente pide lo tradicional de sus súbditos, sino que "...les oprime y compele a los yndios a que se la comuten en hilazas, cossa prohibida y que no le compete...".<sup>25</sup> Es decir, lejos de las costumbres tributarias andinas, pedía productos y no solamente servicios. ¿como resolver esta aparente contradicción? El curaca reclama porque dice que sus súbditos no le ofrecen lo que tradicionalmente le corresponde y contrariamente el

corregidor dice que "oprime" y extrae productos de las poblaciones indias. Esta contradicción nos revela un cambio en las exigencias de este curaca de guaranga: extrae productos de las poblaciones indias. Este cambio de naturaleza de las exigencias tributarias de los poderosos curaca guaranga, que lógicamente afectaba los beneficios de los curaca piscapachaca y de los más modestos curaca pachaca, originó una resistencia de las poblaciones indígenas. Una resistencia, muy probablemente convocada y dirigida, por los curacas menores. Una consecuencia de estas tensiones podría ser este enfrentamiento, a partir de 1673, de Alonso Curí Paucar y Juan de Toledo Yaco Poma. Una confrontación legal que alcanzó considerables niveles de violencia verbal. Los Yaco Poma llamaban a los Curí Paucar bastardos, por pretender lo que nos les correspondía y por cambiar constantemente de nombres. De la misma manera, pero con un argumento muy original, los Curí Paucar acusaban a los Yaco Poma de bastardía por "tener sangre negra". Dicen que Dn. Cristobal tenía el pelo crespo y era de piel oscura. El defensor de los Yaco Poma se ve obligado a presentar un testimonio del cura Cristobal de Vargas para demostrar que Dn. Christobal fue de piel oscura, pero que de ninguna manera corrió sangre negra por sus venas<sup>26</sup>. Lo acusan además de haber cometido un crimen en 1659 y, como lo indicamos antes, de "oprimir" a los indios. En agosto de 1677, para terminar con todas las dudas, Dn. Juan de Toledo, presentó cuatro testigos: el excorregidor del partido de Cajatambo, el cura Christobal Vargas de la Collana de Lampas, un cura de Lima y otro cura de Checras. Todos ellos afirman la pureza india de Juan de Toledo. Lo que es rechazado por Alonso Curí Paucar, a través de su defensor, Joseph Mexía de Estella, procurador general de los naturales, y llega a afirmar que el corregidor, sus subalternos y los mestizos han entorpecido una auténtica probanza. Además la crítica y ataque a la actitud de los mestizos es bastante dura y claramente expresada en su alegato<sup>27</sup>. Sin embargo Dn. Juan de

Toledo, como una muestra de la fuerza de los curaca de guaranga, ganará el juicio en 1679.

El ordenamiento en grandes unidades étnicas tripartitas gobernadas por un curaca principal Collana-collana, por el curaca Chaupi-collana y por los segunda persona fue una forma de gobierno político introducido por los incas. Estos curacas de guarangas salían de los linajes locales y recibían el reconocimiento del inca, a través del ritual capacocha o de la entrega de una esposa. Los españoles igualmente los mantuvieron como aliados y les asignaron un salario que salía de los mismos tributos indígenas y ellos mismos se desempeñaban como cobradores de tributo y encargados de señalar los indios de mita. En la práctica, aunque esto pudiera haber escapado de la consciencia de estos poderosos curaca, el destino de ellos estaba íntimamente ligado al de los encomenderos y del sistema colonial en general. Con una ventaja adicional: recibían un salario como autoridades indígenas y además se les mantenía sus derechos tradicionales andinos<sup>28</sup>. Evidentemente esto tuvo que conducir al desarrollo de fuertes contradicciones entre los curaca de guaranga y los de pachaca, o aylo, y paralelamente a acelerar el deterioro del sistema de autoridades indígenas en el siglo XVII.

Esta degradación no solamente afectó las relaciones de obediencia, respeto y sometimiento entre las diversas jerarquías de curacas, sino también como es muy bien conocido-al sistema andino en su totalidad. Esta forma de aculturación adquirió diferentes velocidades y ritmos regionales en el Perú colonial. Muy rápido en la costa<sup>29</sup> y más bien lento en las regiones altoandinas. En Cajatambo tendríamos que hacer una serie de distinciones al estudiar la velocidad de la aculturación. Las probanzas de los curaca de guaranga de nuevo nos ofrecen una valiosa información. En 1585, el curaca de la piscapachaca de Guasta, Simon Curi Paucar, pide se le conceda el derecho de "... andar vestido

en ámbito de español ...<sup>30</sup>: por ser curaca principal, haber prestado obediencia al virrey y ser buen cristiano. Otro nivel interesante donde se puede ver la aculturación es en las ambigüedades, cambios y bruscas modificaciones de los nombres de los curacas de las guarangas de Lampas. Podríamos ejemplificarlo con el caso de los curaca de Ocros:

Curacas de la Guaranga Cayar (OCROS)<sup>31</sup>

Rodrigo Caxa Mallqui

Juan Guacan Poma (1599)

Rodrigo Guacan Poma

Juan Guayna Malqui (1616)

Pedro Bentura de Mendoza (1620) - su hermano pierde el gobierno acusando de idolatría.

Juan Flores Guaina Malqui (1631)

Rodrigo Flores Guayna Malqui (1672)

Francisco Altamirano Caxa Malqui (1699)

La adopción de un patronímico español, probablemente como consecuencia del alto grado de aculturación más que de la persecución de los extirpadores de idolatrías, lo podemos observar en todos los linajes de curacas de guarangas durante la primera mitad del siglo XVII. Este es un período de adopción de nuevos patronímicos, de ambigüedad y uso confuso de los apellidos indígenas y españoles. Los Yaco Poma seran sucesivamente Castilla, Mancera y Toledo. Los curaca de la Chaupi collana de Lampas serán sucesivamente Machaguay, Guaman Callan, Quispi Ricapa hasta llegar en 1653 a Dn. Juan de Mendoza<sup>32</sup>. A nivel de los patronímicos

hay una transición desde los apellidos étnicos locales a los apellidos europeos, para luego en una invención bastante original llegar a una mezcla de apellidos españoles e Incas. Esto lo podemos ejemplificar en el curaca principal de la Collana de Lampas, quien, en 1652, se llama así mismo Christobal Mancera Ynquil Topa Ynga. Parece ser un nombre de uso cotidiano donde se combinaban dos supuestas noblezas: ser español y ser inca a la vez<sup>33</sup>. Sin embargo, cuando se trataba de probanzas o reconocimientos de nobleza tenían que volver bruscamente a sus patronímicos indígenas y generalmente manipulando las denominaciones con la finalidad de ajustar la verdad de la herencia a las exigencias del derecho español de la época.

Hay otro nivel más refinado de la aculturación: el acercamiento a la cultura occidental a través de la escritura y de la lectura. Este estaba probablemente reservado casi exclusivamente a los curaca de guaranga que tenían la posibilidad, como una derivación de las campañas de extirpación, de acceder al Colegio El Principe ubicado en Lima de la época. Pero los viajes de los curacas a esta ciudad ya habían comenzado antes y se intensificaban a medida que los reclamos por reducciones fiscales se volvían más apremiantes. Así cuando Don Juan Guacan Poma, en 1598, se niega a pagar la tasa antigua al corregidor por que "sus indios" de 818 se han reducido a 607, se iniciará un largo juicio por que el corregidor le retiene su sueldo y de las segundas personas (34). En 1599, en la averiguación que hace Francisco Coronado al corregidor anterior designa como traductor a Rodrigo Guacan Poma, hijo del cacique de Ocros (35). Este y Carlos Rupay Sunto, alguacil mayor de Ocros, eran los más ladinos, pero este juez eligió al primero. Lo cual motiva la reacción del corregidor enjuiciado, quien denuncia a Juan Guacan de viajar a Lima, reunirse con Miguel de Tuñón, "su compadre", y convocar a otros curacas contra el corregidor Alonso de Mendoza (36). Además lo acusa de "averle castigado y ympedido sus visios.."; vicios

sospechamos sus idolatrías, rituales y fiestas. Hasta fines del siglo XVI los curacas de esta región aún parecen ser auténticamente andinos, aunque se declaraban obedientes del rey y buenos cristianos.

En el testamento de Don Juan Flores Guayna Malqui (37), curaca principal de Ocros hacia 1632, podemos constatar la considerable importancia económica de los bienes poseídos por este tipo de jefes indígenas de huarangas. Poseía diversas propiedades agrícolas, alfalfares, bienes urbanos y además , y lo que es probablemente sorprendente, libros y lienzos procedentes del Cusco. Este curaca, casi con toda seguridad, es un ejemplo representativo de la ilustración que logran tener los miembros de los linajes indígenas más importantes. El mismo que debé haber sido uno de los primeros resultados de la labor "europeizante" del colegio El Príncipe que funcionaba en Lima y al cual, teóricamente, tenían acceso todos los hijos de los curaca de guaranga. Pero este acercamiento a la cultura occidental no se reducía simplemente al uso y dominio de la escritura y la lectura, sino los llevaba también a extremos de regalismo y colaboraciones semejantes a los que se produjeron inmediatamente después de los acontecimientos de Cajamarca. De nuevo tenemos que regresar al juicio entre los curacas Collana y Chaupi de Lampas. En él, Don Alonso el falso pretendiente, dice que uno de sus ascendientes, probablemente Don Simon Guara Bilca, prestó servicios militares al virrey Marqués de Guadalcazar (1622-1629) para luchar contra los piratas holandeses que amenazaban los puertos de Huaura y Huacho (38). Prestó armas, hombres y provisiones lo que luego le permitió ganar título de capitán del partido de Cajatambo. Los Yaco Poma, curaca de mayor jerarquía y probablemente con semejantes actitudes fidelistas, deben haber ganado títulos españoles de mayor jerarquía, de otra manera no podríamos explicarnos como uno de ellos, en 1652, se llama así mismo "Maestro de campo del tercio de la Provincia de Caxatambo (39)".

Contrariamente los curaca de pachaca, los de menor importancia jerarquizada - a mediados del siglo XVII - aún parecen más cerca de sus subalternos, más respetuosos de sus tradiciones, actuando a veces como sacerdotes clandestinos y caminando en territorios donde parecían interpenetrarse la cultura occidental cristiana y el mundo andino. Así cuando el extirpador Bernardo de Noboa visita Pimachi en 1656 (40), los curacas de pachaca interrogados, como Domingo Rimachim (ayllo allauca) y Juan Quispi (ayllo Chaupis), hablan a través de intérpretes y son acusados de sacerdotes hechiceros. Lo mismo ocurre, cuando este mismo año, visita e interroga a otros curaca de pachaca, como Juan Guaraz de Pariac (41), Hernando Acas Poma de Acas (42) y Alonso Ricari de Otuco (43); todos ellos hablan a través de intérpretes y son acusados de idólatras, mantenedores de cultos paganos y aún de sacerdotes hechiceros. A Don Hernando Acas Poma, quien será duramente castigado por el extirpador Noboa, lo acusaban de Yayanchic, gran sacerdote de ídolos. A Don Diego Julca Guacam, curaca y gobernador de los pueblos de Chilcas y Cochillas, también lo acusaban de sacerdote y protector de idolatrías en 1658 (44). Pero como una excepción que confirma la regla, en el año 1662, encontramos que el mismo cura Noboa "visita" al pueblo de Mangas y encuentra que el curaca de pachaca (ayllo Cotos), Alonso Callan Poma, quien será un protagonista importante en la segunda y tercera parte de nuestro trabajo, es encontrado culpable de idolatría a pesar de ser "muy ladino que sabe leer y escribir y debía dar ejemplo a sus yndios, y estorbarles tantas y tan graves idolatrías como ser descubierta...(45)". Contrariamente los acusan de fomentador y por eso lo condenan. Pero no debemos dejar la inexacta impresión que todos los curacas de pachaca estaban aferrados a sus tradiciones y consecuentemente todos los componentes de sus pequeñas unidades étnicas. Más bien hay que indicar que también habían otros - aunque muy minoritarios - curaca de pachaca que acusaban de idólatras a sus similares y lo que es más importante - que los

analizamos en detalle en la tercera parte - un considerable sector de indios aculturados, como los fiscales, alcaldes y muchos otros, que serán el grupo de presión para impulsar las extirpaciones. Pero delante de ellos podemos descubrir a indígenas más importantes en apoyo de estas extirpaciones. Cuando en 1660 Bernardo de Noboa, el mencionado extirpador, responde a las acusaciones de los curaca de Pachaca de Pimachi, Pariac, Chilcas, Acas y Otuco, presenta 18 testigos de descargo: entre ellos españoles, curas de otras doctrinas, indios maestros de canto de iglesia, mestizos comerciantes o cobradores de diezmos y sorprendentemente algunos indígenas. Entre ellos Alonso Martín, ladino, camachico de San Agustín de Cusi; Don Cristobal de Mancera Cayo Poma, curaca principal en Chiquián; y el "Capitán" Juan de Mendoza, curaca principal Chaupi de la Collana de Lampas (46). Podría pensarse que se trata de un solapado ataque de los curaca guaranga contra los curaca pachaca, de los aculturados contra los que aún se mantenían aferrados a sus costumbres. Además detrás de los curaca guaranga podemos encontrar a las autoridades indias impuestas por los españoles, a los mestizos y a los indios del común aculturados, o mejor dicho, fervorosos católicos y temerosos de sus nuevos dioses; la conjunción de todos ellos explica el éxito de las extirpaciones y el triunfo final de Bernardo de Noboa.

b. El Mito: Huaris y Llacuaces

Etnia, como lo hemos presentado, correspondía a una estructura de poder político dominada en esta región fundamentalmente por los grandes curaca de guaranga, quienes habían sido servidores de los incas y ahora lo eran de los españoles. Ellos constituyeron un grupo social que tenía que establecer compromisos múltiples para mantener su poder político, su prestigio social y sus fuentes de ingreso económico. Manifiestamente expresaban que sus derechos provenían de sus compromisos con los "yncas" primero y luego de su obediencia a

los españoles. Eran como noblezas indígenas especializadas en el ejercicio del gobierno, devenidas burocráticas con los incas y serviles con los europeos. Pero por debajo de ellos estaban los curaca de pachaca, los camachicos de los viejos ayllus reunidos y cuya legitimidad más bien la buscaban en las historias míticas de sus ascendientes progenitores. Los ritos, mirados simplemente como idolatrías por los españoles, tenían una función política legitimadora tan igual como las probanzas que elaboraban los curaca de guaranga para mostrar la sucesión de sus linajes y los compromisos con los incas y los españoles. Los curaca de pachaca, actuando más dentro del mito que de la historia, buscaban recordar perpetuamente durante sus rituales los orígenes divinos de los linajes gobernantes en cada una de las pachacas. Ellos eran descendientes de los Huaris o de los Llacuaces y mantener el culto a sus malquis progenitores o a sus huacas, de las cuales míticamente provenían sus linajes, era una necesaria función religiosa legitimadora del ejercicio de su poder político.

Pero mantener el culto a los dioses no era una labor fácil y excluyente. El culto a sus malquis o camaquenes se inscribía dentro de una cosmovisión global compuesta por creencias en grandes dioses relacionados con la sociedad, dioses menores relacionados con los ciclos anuales de la naturaleza y el culto de la conopas o pequeños símbolos totémicos familiares. Estos cultos teóricamente no eran excluyentes, porque eran prácticas politeístas que organizaban las grandes deidades en jerarquías verticales y también horizontales. Los huaris respetaban los dioses llacuaces y viceversa. Habían prácticas rituales de conjunción donde pretendían unirse sin eliminar las jerarquías. Esto facilitó una rápida, pero aparente aculturación que será duramente denunciada por los curas y por los mismos fiscales indígenas.

Las violentas campañas de extirpación dirigidas por el padre Bernardo de Noboa, entre 1655 y 1662, dejan un doloroso saldo de curacas de pachaca

desterrados, sacerdotes indígenas vejados públicamente, tierras y rebaños expropiados y pueblos minados por las tensiones internas. Pero este extirpador nos dejó también testimonios que ahora solamente quisiera analizarlos de manera muy rápida para demostrar esa dualidad primordial que organizaba la vida de estas poblaciones indígenas: "Huaris" y "Llacuaces". Estos testimonios conservan, sin lugar a dudas, versiones interesadas y, muy a menudo, subjetivas. Las confesiones de los curaca de pachaca evidentemente buscarán descargarse de culpa y por lo tanto ocultarán gran parte de sus misterios religiosos. Contrariamente los acusadores, sea el mismo cura extirpador o sus delegados, indios fiscales, levantarán informaciones, averiguaciones o confesiones de cargo con la finalidad de demostrar las prácticas idolátricas de los primeros. En apoyo de extirpadores y fiscales, muy generalmente, declaraban mestizos, enemigos de los curacas o indios de los ayllus opuestos. Esto evidentemente no invalida totalmente estas fuentes, pero nos aconseja utilizar cierto rigor al analizarlas.

Con esta finalidad he seleccionado versiones de los acusados, frecuentemente curacas, para presentar los rasgos fundamentales de huaris y llacuaces. Don Domingo Rimachim, curaca pachaca de Santa Catalina de Pimachi, en una confesión que hace en agosto de 1656, ofrece una interesante información. A la tercera pregunta, sobre los guaris, repondió: "...oyó decir a sus antepasados que vinieron de Titicaca que es donde nace el sol y donde fueron criados (47)". En la cuarta pregunta, cuando responde sobre "...los primeros pobladores de estas tierras", dice con mucha claridad: "... a oído decir a sus antepasados que los dichos yndios llaquaces fue una nación que bibió siempre en laspunas y que los guaris fueron una nación de gigantes barbados los cuales crió el sol y a los llacuaces el rayo... y que estos guaris les pircaron las patas de las chacaras y hizieron las azequias y lagunas...(48). Esta cita evidentemente deja la

impresión, si queremos interpretar el mito como una transfiguración del recuerdo histórico, que los llacuaces habitaban en las punas originalmente, que luego vinieron los guaris trayendo el orden (las pircas) y las acequias; es decir la agricultura.

En la quinta, cuando le preguntan donde están enterrados los cuerpos de estos guaris y llacuaces, responde diciendo que están "debajo de la tierra" en un lugar llamado Yarococca y que se convierten en lechuzas, tucus, tordos y en culebras. Indica dos tipos de guaris: los que adoran al ídolo Capac Guari y los que adoran al Ascay Guari. En la novena pregunta, cuando tiene que responder por el origen de su pueblo, habla - algo confusamente - de una conjunción de guaris y llacuaces: "... a oído decir a sus antepasados que bibían en las punas y que estos vinieron del Titicaca (sic) y que son hijos del Rayo y que bibían en las punas, se sustentaban de carne de guanaco y llamas y tarucas, y los dichos yndios Guaris viendo a los dichos llaquazes fueron con tambores y vailles gentílicos y los redujeron a que viviesen con ellos...(49)". Cuando dice "vinieron de Titicaca", si recordamos su respuesta a la tercera pregunta, debe estar hablando de los Guaris o se trata simplemente de la mala traducción del intérprete. Lo importante es resaltar la idea mítica que Don Domingo Rimachin tenía acerca de la fundación de Pimachi: conjunción pacífica de Huaris y Llacuaces.

Cuando responde a la pregunta 12 explica porque adoran al puquio Oco: "... el cual trajo el dios Guari de la pampa de Uchuguanaco de la laguna llamada Conococha y que éste le trujo por debajo de la tierra veinte leguas de este pueblo y que otro dio al pueblo de Raham llamado Guayllapa" (50). En muchos otros pueblos, cuyas tierras de maíz son regados con agua de puquio (manantial), hemos encontrado una explicación similar. En consecuencia los Guaris no solamente "pircaron las Patas", que probablemente significa

delimitaron las tierras de los ayllus e introdujeron los sistemas de rotación de los cultivos que acompaña a los sistemas agrícolas en las regiones altoandinas, sino también construyeron las acequias y trajeron las aguas de los manantiales, también para el riego, desde la laguna de Conococha. Esta explicación además nos acerca a una probable dimensión religiosa que ha debido tener este lugar para los guaris, así como lo ha podido tener la Pampa de Lampas, excelente territorio de pastoreo, para los Llacuaces.

En la confesión de Don Alonso Ricary, curaca de pachaca de Otuco, de 80 años, también en agosto de 1656, cuando le preguntaron sobre Choque Runtu y Raupoma, progénitores míticos de sus ayllus, confiesa "...son malquis de sus conquistadores y antepasados...(51)". Luego en ninguna otra respuesta de su confesión da más información sobre Guaris y Llacuaces, se limita a confesar detalles de procedimiento, de ritual, pero no dice nada sobre las historias de sus dioses. El laconismo de Don Alonso Ricary nos obliga a utilizar el testimonio de Andres Chaupis Yauri, indio ladino de Otuco que declara contra Don Alonso y ofrece una extensa, detallada y a veces confusa versión sobre las historias míticas de los ayllus que conforman Otuco. Este testigo, que también era fiscal (el que cuidaba las prácticas cristianas) de Otuco, ofrece una historia detallada de los Llacuaces: Apu Libiac Cancharco, "cayó del cielo a modo de Rayo". Tuvo hijos y los envió por diversas partes. Los que llegaron a Otuco fueron:

1. Libiac Choquerunto y su hermano Libiac Carua Runta, progenitores del ayllu Otuco;
2. Libiac Raupoma y su hermano Vichupoma, progenitores del ayllu Julca;
3. Libiac Nauim Tupia y su hermano Libiac Guac Tupiac, progenitores del ayllu Allauca.

Libiac Cancharco les entregó a sus hijos un poco de tierra para que donde hallaren una semejante, allí se instalaren. En Mangas no los quisieron; en Guambos se quedaron un año y finalmente se acercaron a Otuco. Desde las partes

altas los hermanos llacuaces enviaron a un muchacho con una llama para que conversara con la gente de los dos ayllus de este pueblo: Guari Guachancho y Taruca Chichoc. Estos mataron al muchacho, desollaron a la llama y ofrecieron dura resistencia a los recién llegados. Los guaris desatan las fuerzas de la naturaleza para detenerlos, neblinas y granizo, pero los llacuaces los conquistaron y quitaron "casas, chacaras, haciendas y comidas y solo dejaron uno vivo...(52) Este se llamó Marca Cuipac y su hermano Paria Putacac; este es probablemente el malqui guari del ayllu Guamri.

El testimonio de este fiscal indio de Otuco es bastante singular: muy detallado, bastante coherente, pero frecuentemente muy confuso. Aunque de todas maneras nos resuelve las interrogantes que nos dejó la lacónica confesión de Don Alonso Ricary. En Otuco, en el momento de la visita, habían cuatro ayllus: tres llacuaces (Otuco, Julca y Allauca) y uno huari (Guamri). Los tres primeros conquistaron al cuarto, originalmente dos ayllus, para fundar la población de Otuco. Esta vez la conjunción es más bien violenta. Luego, en una confusión enorme, habla del malqui Guara Yacolca, camaquén de Don Alonso, y sus avatares para curar a su hermana Caxa Tanta que había estado enferma durante cinco años por sacarle las plumas de Hasto Tucto que poseía el camaquen de Don Alonso. Trajo al hechicero Yanac Urao, de Canta y Yauyos, curó a su hermana, pero no aceptó quedarse a vivir entre ellos. Este le dijo que su hermana había enfermado por sacarle - sin saberlo - las plumas de Hasto Tucto de la cola del camaquén, que era una culebra llamada Guayarara (53).

Seis años más tarde, cuando aún seguía su labor extirpadora Bernardo de Noboa, encontramos el testimonio de Don Alonso Callan Poma, curaca pachaca del ayllu Cotos en el el pueblo de Mangas. En su confesión nos dice: "... en su lengua materna cantaban diciendo que los Ynguaris (sic), que son de su parcialidad y ayllu sus primeros progenitores, que son malquis, tubieron su pacarina y

nacimiento y descendieron del mar, de allá vinieron a procrear la gente de su ayllu, y que los yndios que llaman llaquaces tubieron su nacimiento y pacarina de los serros nevados...(54)". Don Alonso Callan Poma está dando respuesta a una acusación que le han formulado los mestizos de Mangas y se refiere a que en la lengua quechua del lugar, durante ciertas ocasiones, que no precisa, cantaban relatando los orígenes de este pueblo de Mangas por la conjunción de Guaris y Llacuaces. Mangas - a pesar de la confusión de estos testimonios - estaba compuesto de 6 ayllus: tres guaris (Cotos, Nanis y Chacos) y tres llacuaces (Julca Tamborga, Caiao Tamborga y Chamas). Esta simetría, de alguna manera, puede explicar que aquí no se les considere como conquistadores a los Llacuaces. En Pimachi, igualmente, existían cuatro ayllus: allauca, sijsi, Chaupis y Julca; aparentemente dos guaris y dos llacuaces. De esta manera el mito, dentro de estas poblaciones, más que una historia de cada una de estas poblaciones, guaris y llacuaces, sería una explicación de la estructura y las funciones sociales de los ayllus que componían estas poblaciones. El mito, de esta manera, no ordenaba necesariamente la memoria histórica de estos pueblos (55), sino como lo ha propuesto primero Tom Zuidema y luego H. Urbano (56) era un reflejo de los ordenamientos sociales de estas poblaciones. La dualidad podía significar la conquista de los más numerosos como en Otuco, pero frecuentemente implicaba la complementaridad entre agricultores y pastores (57).

Estas historias míticas, sacadas por la fuerza de las confesiones u ofrecidas con el ánimo de acusar a los curacas de pachaca, han debido constituir una especie de credo no escrito para estas poblaciones, que no necesariamente debían irritar el celo cristiano de los indígenas convertidos o de los curas doctrineros. Pero las creencias religiosas, como para el buen practicante cristiano, exigían ritos visibles, y ofrendas para aplacar "el hambre de usu dioses" o ceremonias propiciatorias para mantener la existencia de estos grupos sociales.

Don Domingo Rimachim, curaca de Pimachi, a la 11 pregunta responde "...es verdad que este confesante a faltado a lo que a debido de cristiano y que como desdichado frágil indio enseñado de sus antepasados le a llebado su natural, y adorado los dichos ydolos y guacas valiendose de sus ritos y ceremonias antiguas y a echo que los dichos yndios acudan a esta adoración...(58).

Ninguna hermeneútica nos podría decir si esta es una auténtica confesión de Don Alonso, o una burda manipulación del intérprete y del cura extirpador, pero nos interesa la actitud general que traduce: este curaca no era "buen cristiano", había regresado a sus creencias idolátricas, practicaba ceremonias y ritos, y además, convocaba a su gente a mentener estas creencias. Pero Don Alonso, actuando como un extirpador al revés, vigilaba la pureza de estas creencias e imponía la obligación de realizarlas. Así lo atestigua Juana Julca Carua, un testigo de cargo, "... nos apremiaban, molestaban y azotaban a que les hiziesemos ofrendas y lo mismo para que adorasemos los dhos. ydolos y malquis...(59)". En Otuco, la pachaca de Don Alonso Ricary, nos enteramos que los viejos en general aconsejaban la continuación de un culto sincrético: adorar ambos dioses. Así lo afirma Isabel Poma Carua en la averigación: "...los dhos, yndios viejos decían adorasen a dios juntamente con los ydolos malquis sus difuntos antiguos porque de no hacerlo asi avían de tener muchas enfermedades, pestes, muertes...(60)". Pero los problemas surgían cuando los indios convertidos, como Juana Julca Carua, se oponían a prácticas sincréticas alentadas por los viejos y por las autoridades étnicas. En la extensa declaración del fiscal de Otuco, Andrés Chaupis Yauri, denuncia esta dualidad religiosa: "... a visto este testigo que quando hazen la fiesta de los patrones del pueblo diziendo que los hazen a ellos son a sus malquis, para lo qual matan llamas y las reparten entre los yndios y en esta ocasión bio muchas veces que los echiceros mandan a los yndios no coman más que carne de llama y

cuias y no lo que comen los españoles...(61)". Más aún este testigo afirma, quizá en el ánimo de condenar el curaca, que para el Chorus Christi antes de celebrar a los santos cristianos pedían permiso a sus huacas (62). A Don Alonso Ricary logran arrancarle una confesión donde muestra una aparente intolerancia "... es verdad que mandaba en general que no fuesen a la Yglesia todos, ni adorasen a Dios sino a los camaquenes... (63)". Esta confesión, probablemente arrancada por la fuerza, estaría en contradicción con el comportamiento aconsejado por los viejos de Otuco. Aunque Francisco Asto Paucar, residente en Cochillas y acusado de sacerdote ídolatra, dijo que el mismo predicaba que no adorasen al dios cristiano ya que éste "... era para los españoles y que ellos tenían otro Dios que eran malquis, quienes les daban comida, hacienda, vida, salud, chacras y todo lo que avían menester y que el dios de los españoles no les daban cosa ninguna...(64)". El mismo declara, para mostrar que lo de Otuco no era un caso peculiar, que antes de la fiesta de San Francisco pedían permiso para celebrar a los dioses cristianos.

Pero cuando el fiscal de Ticllos, Juan Tocas, acusa a los curacas de Pachaca de Pimachi, Pariac, Chilcas, Acas, Otuco y Mangas de vivir en "su ley antigua" se refería probablemente no solamente a las creencias en sus historias míticas de "guarias y Llacuaces" que conformaban su credo, sino también a toda una liturgia que incluía bautizo, matrimonio, purificaciones colectivas, confesiones y ceremonias funerales. El mismo Andres Chaupis Yauri nos dice que el bautizo se realizaba cuando los niños tenían seis o siete años y consistía en llevarlos antes las guacas, trasquilarlos y ponerles "calzones 2 guaracas", dejaban el nombre cristiano y comenzaban a usar el nombre impuesto "por la guaca"(65). El mismo se refiere a la existencia de las confesiones y el matrimonio no-cristiano (66).

Las purificaciones colectivas eran de diverso tipo. Domingo Chaupis, acusado de sacerdote idólatra en Otuco, nos dice que habían ceremonias de protección para los que iban a cumplir la mita en zonas ocupadas por los españoles: "...a bisto que quando ban los yndios a la mita de los llanos ban primero a la guaca que llaman Pucara que esta junto al campanario de la Yglesia del dicho pueblo y le hazen gran reverencia y dicen esta oración: Yaya nunaphuaca Guaynapalli cutimunpac alliquispi cunampac que quiere decir Señor defensor de los yndios y de los mozos para que libre volvamos...(67)". Luego, como lo afirma de nuevo Andrés Chaupis Yauri, había el ritual para purificar a los que regresaban de la mita "...vio este testigo que los pecados de sacrilegio que confesaban eran que quando estaban en la mita de los tambos, en tiempo que hacían ofrendas y sacrificios a los dnos, malquis y los eran al aber comido sal, agi, pescado carne de abejas, cebollas, ajos, coles y otras comidas de los españoles porque les llaman racchay micuna o yana micuna y el beber vino...(68)". Era evidentemente un ritual de reincorporación para aquellos que habían temporalmente vivido dentro del mundo de los españoles. La reincorporación era una purificación para poder reintegrarse a su propia sociedad. Las ceremonias funerales, llamadas comunmente "cabo de año" o pacariscuspa, que consistían generalmente en desenterrar a los muertos de las iglesias y trasladarlos a los machayes de sus de sus ayllus, por constituir prácticas muy visibles, fueron las que generalmente desencadenaban las visitas de los extirpadores. Todo este conjunto de rituales nos permiten pensar en una existencia paralela de indios e españoles; con credos y prácticas religiosas que les permitían vivir en tranquilidad.

La situación se vuelve más compleja cuando descubrimos toda una organización de sacerdotes: que incluía los que se comunicaban con los guacas, como el Yayanchic Hernando Acas Pomas en Chilcas (69). O sacerdotes menores, como Domingo Nina Callan, Pedro Rimay Chagua y Biolante Quillay, que cuidaban el culto de Condor

Tocas y Coya Huarmi, malquis del ayllu Cotos; o el chacrahuaran, que cuidaba la chacra del malquí Ingavillac en Mangas. O Isabel Santa, también en Mangas (ayllu Cotos), que se encargaba de cuidar el maíz de la chacra Rintin de Condortocas, conservarlo en Callan (casa sagrada de los curacas) y elaborar la chicha (70). En Otuco, donde existía una estructura similar de sacerdotes, esta situación la podemos observar mejor: existían cuatro doncellas, provenientes una de cada ayllu, encargadas de hacer la chicha para los malquis y viviendo en castidad en la casa sagrada de su respectivo ayllu (71).

En los casos que más hemos citado, como los de Pimachi, Pariac, Chilcas, Acas, Otuco y Mangas, los curaca de pachaca fomentaban y participaban directamente en estos rituales con una indumentaria especial. Ysabel Poma Carua, de Otuco, describe la vestimenta de Don Alonso Ricary durante los rituales: "... a visto que el dho. Don Alonso tiene macana, llamada champi, y tres camisetas de cumbe y otros bestidos con que baila con los demás yndios quando se acen los sacrificios y fiestas de los ydolos...(72)". Si nos trasladamos a Mangas encontraremos que Don Alonso Callan se vestía también con indumentaria especial durante estos rituales, y en casa de dho. curaca le hacen baile y cachuas (a Condortocas y Coya Huarmi), baile supersticioso, y el dho. Don Alonso se viste, para este fin, con camiseta de Cumbi, y en el brazo se pone como un brazalete, una chipana, o tincurpa, de plata y guama de plata, en la cabeza adornos y bestiduras gentilicias, con que se visten los ministros de ydolos para hacerles sus ritos y mochas... (73)".

Todos estos testimonios nos permiten afirmar, aunque no enfáticamente por la calidad de la fuentes, que numerosos pueblos de Cajatambo vivían bajo dos amenazas: de sus guacas y malquis (dioses indígenas) y de los dioses cristianos. El alto grado de ambivalencia, de tradicionalismo y aculturación, debe de haber creado un gran desequilibrio mental dentro de estas poblaciones. Los curacas de guaranga, los mestizos y muchos indígenas aculturados culpaban

probablemente de las desgracias a los practicantes de cultos nativos y éstos, los curaca de pachaca y sus sacerdotes, decían que las desgracias provenían de la "colera" de sus dioses por haber abandonado sus ritos. Estas pequeñas poblaciones rurales sufrían intensamente un proceso de brutal reducción demográfica, de consecuente acentuación de las cargas tributarias, de nuevas enfermedades y nuevas obligaciones fiscales, como la mita en la costa, que los alejaban - a veces para siempre - de sus lugares de permanencia habitual. Pero la descomposición del orden andino en esta region no afectaba solamente las conciencias íntimas de los indígenas, sino también el viejo orden tripartito impuesto por los incas en la región. Los curacas de guaranga ya no tenían que ir a Cajatambo a rendir cuentas a un funcionario inca jefe de un Unu, sino más bien recolectar los tributos y viajar a Huánuaco y entregarlos al corregidor. Esto hizo innecesario la tenencia de los maizales en las tierras bajas de Cajatambo. Así lo afirma en 1623 el testigo indígena Juan Zacza Condor cuando declara a favor del curaca de Ambar: "...sino que tan solamente se servían de ellos los dhos. aguelos del dho. Don Gaspar cuando antiguamente iban al dho. pueblo de Cajatambo y en tiempo de los españoles save este testigo que el padre y aguelo del dho. Don Gaspar alquilaban las dhas. tierras a los naturales del dho. pueblo de Caxatambo por aver cesado la costumbre que tenían dichos antiguos de ir al dho. pueblo y porque eran suyas propias... (74)". Este documento nos revela que los curacas de esta región habían abandonado sus prácticas tradicionales para seguir manteniendo su rango social, pero recurrían a la vía muy occidental del arrendamiento de las tierras. La aculturación de los grandes curacas, su conversión en cristianos y el aprendizaje de la cultura occidental, sumado a la transformación de sus antiguos privilegios étnicos en una renta económica, nos muestra una dimensión por donde la descomposición del orden andino parece caminar con mayor rapidez. La actitud de ellos, que eran

percibidos claramente como expoliadores por los caciques menores, será seguida por un considerable porcentaje de la población nativa. Lo que terminará por producir un desequilibrio estructural que hará necesario las extirpaciones para erradicar a los dioses andinos y reestablecer el equilibrio dentro de la hegemonía de la cultura occidental. Podríamos concluir indicando que éste es un ejemplo de la tantas veces mencionada desestructuración andina, donde también encontramos - en las nuevas actitudes y creencias - los inicios de la instalación de lo que podría haber sido un coherente sistema occidental en los Andes. Por eso es difícil encontrar la coherencia del sistema en este momento, a menos que sea la de un sistema en transición de lo andino a lo occidental, del mito a la historia, de la economía natural a la economía monetaria, de los rituales sagrados a los rituales profanos. Aquí sería muy oportuno citar a Victor Turner cuando afirma "...the culture of any society at any moment is more like the debris, or "fall-out", of past ideological systems, than it is itself a system, a coherent whole (Victor Turner, Dramas, Fields and Metaphores, p. 14)". Probablemente los sistemas coherentes existían solamente en la cabeza de algunos sacerdotes o curacas de pachaca, considerados como anormales, fanáticos y hechiceros por los extirpadores de idolatrías. Y en éstos mismos, curas doctrineros, probablemente existieron sistemas coherentes para pensar las realidades, pero eran vistos por muchos indígenas como ellos veían a los otros. La coherencia parecía estar reservada, en estos momentos de grandes cambios, a las cabezas más obsesivas y paranoicas. Los grandes curacas, como los encomendadores, vivían del compromiso entre dos mundos y de esa mezcla bastarda que era el sistema colonial.

### c. Etnografía: Viejas Costumbres

Mangas en la actualidad tiene un encanto y una magia que lo convierten en

una población original en la región: situado a 3,450 m. de altura, y mirada de Llaclla, en el valle bajo que forma el río Pativilca, parecería una población fantasmal ubicada en una pequeña altiplanicie muy cerca de la cumbre misma del cerro San Cristobal. Posee un clima frío y seco en verano (mayo a septiembre) y lluvioso y también frío durante el invierno regional (noviembre a abril). En esta última estación las nubes pasan barriendo prácticamente la población y violentamente se puede pasar de una claridad límpida a una bochornosa oscuridad creada por la neblina y la lluvia. Pero además Mangas es original porque solamente su población masculina es bilingüe, español y quechua local; las mujeres - casi en su mayoría - son más bien monolingües quechuas y usan trajes tradicionales de colores muy vivos. Desde Chiquián es considerado como un "pueblo de indios" donde abundan los curanderos y curiosos; donde aún se baila el tradicional "Masha", donde las mujeres parecen trabajar más que los hombres; por todo eso quizá también le llaman "pueblo de brujos". Todo esto nos cautivó y terminamos por privilegiar a Mangas en nuestro trabajo de observación etnográfica.

Suponemos que a finales del siglo XVI hubo una población importante en cada una de las unidades tripartitas que los incas solían administrar a partir de Cajatambo como centro fiscal. Ellas eran, casi sin ninguna duda, San Francisco de Chiquián, San Francisco de Mangas y Santiago de Andajes; con ubicaciones bastantes estratégicas con relación al centro regulador. En 1616, cuando ya encontramos, una redistribución demográfica diferente de los núcleos de importancia, el sínodo del cura de Mangas era 800 pesos al año; semejante al de Ticllos, Chiquián y Andajes (75). Las fiestas más celebradas en la segunda mitad del siglo XVII eran el Corpus Christi en Junio y San Francisco el 4 de Octubre. Esta era la época de intensa cristianización en esta región. Como muestras de ello se construyeron una enorme iglesia y un convento adjunto;

ambos regidos por la orden mendicante de los franciscanos que deben haber jugado un papel crucial en estas poblaciones campesinas. Esta enorme iglesia, desproporcionada en relación a la población total de Mangas, estaba situada en el Hana Barrio (Cotos) y tiene un hermoso campanario independiente donde aún deja escuchar sus redobles una antigua María Angola. Frente a la Iglesia de San Francisco, también la plaza de armas, encontramos los restos de una iglesia menor, ahora convertida en un desolado mercado dominical ubicada en la esquina opuesta a la que se encuentra la anterior. Esta iglesia perteneció al Ura Barrio (Allaucay). Los otros lugares públicos son un edificio municipal, y las casas comunales ubicadas cada una en su respectivo barrio y algo lejos de la plaza de armas. Ellas son las viejas casas sagradas que los extirpadores del siglo XVII buscaban destruir por ser los lugares que competían con las iglesias mencionadas. Además, por los testimonios orales recogidos (76), existieron pequeñas casas comunales de los pobladores de Nanis, Poquián, Chamas, etc., como probables muestras de una aglutinación forzada que se realizó en la época de Toledo (1569-1581) y que quizá perduró muchísimo tiempo. El arzobispo de Lima dividió la región de Cajatambo en 12 doctrinas e incluyó dentro de Mangas a Copa, Poquián, Chamas, Nanis, Gorgorillo, Tauripon, Pacllon y otros lugares menores. Esas otras casas que recuerda Don Basilio Santos han debido ser como residencias circunstanciales creadas por los franciscanos para los fieles que venían de estas poblaciones. En un documento del siglo XVIII, donde aparecen las 13 doctrinas, las poblaciones más importantes siguen siendo Cajatambo, Chiquián y Mangas (77).

Los curaca Callan Poma, que los encontramos gobernando el ayllu Cotos desde 1604, deben haber tenido una larga existencia en esta población. En 1662 luego de las demostraciones que hizo el extirpador Bernardo de Noboa, el curaca Alonso Callan Poma dejó el poder a su hermano, para luego recuperarlo y, al parecer,

mantenerlo por mucho tiempo. Así en un libro antiguo de la comunidad (78), encontramos referencias al cacique Félix Beramendi Callanpoma, quien en 1779 tenía el cargo de alcalde de Mangas. Evidentemente se había producido el mismo fenómeno que afectó a los apellidos de curaca de guaranga en el siglo anterior, pero haciendo de Callan Poma un solo apellido. En 1958, en una inscripción de los comuneros de Mangas, llevan aún al apellido Callanpoma; 4 eran del barrio Allaucay y 3 de Cotos. Solamente Miguel Callanpoma Flores, lo llevaba como apellido paterno. Todos ellos, al parecer, estaban muy lejos del prestigio y poder que poseyeron sus antecesores en la época colonial. La época republicana, y más particularmente las medidas anti-cacicales tomadas por los españoles luego de la rebelión de Tupac Amaru en 1780, produjeron un achatamiento de la estructura social en las poblaciones andinas. En Mangas actual, por ejemplo, nadie recuerda el linaje de los Callan Poma y los que aún llevan este apellido más bien se distinguen por su pobreza. Pero aún se conservan ciertos rasgos estructurales que sin ninguna duda provienen desde épocas muy remotas. Diversos informantes (79) consideran que la gente del barrio Cotos, Hana Barrio, tienen mejor posición económica, mejores tierras de maíz, son más educados (incluso algunos profesionales en Lima) y que los Allaucay, Ura Barrio, son más bien pastores, gente más pobre, generalmente monolingües quechua, y solamente poseedores de ricos rebaños como las 400 ovejas poseídas por Don Rufino Arcayo. Esa vieja oposición entre huaris y llacuaces, entre agricultura y pastoreo, parece subsistir en terminos modernos hasta la actualidad.

Esta división dual en dos barrios es nítida en la actualidad. Es una pertenencia que se adquiere por filiación paterna y que no implica una estricta división física de la población en dos mitades. Aunque todos coinciden en señalar, lo que es corroborado por la posición de la casa comunal, que el barrio Allaucay se encuentra en la parte norte, más baja y más cercana al cerro San

Cristobal. El barrio Cotos se ubica en el lado opuesto, en la zona más alta y al sur, más cercana a los campos de cultivo. Actualmente existe un notorio desequilibrio demográfico entre los dos barrios: 61 son familias allaucay y 43 son Cotos. Un total de 114 familias componen la comunidad de Mangas, pero un tercio vive fuera y regresa a la población en las épocas de trabajos agrícolas intensos o durante las fiestas (80).

Mangas tiene un encanto adicional: es un pueblo de músicos. En él existen dos bandas de músicos de primera, las que acompañan a los "capitanes" en las fiestas patronales, y cuatro conjuntos de cuerdas, las que acompañan al "inca". Para un tercio de sus pobladores actuales el arte de tocar instrumentos significa ingresos adicionales, constantes viajes por la región y una forma de ahogar las angustias locales (81). Probablemente ellos, sin siquiera saberlo, sino por las necesidades del oficio, han contribuido - al igual que una multitud de bulliciosas, pequeñas y no siempre bien afinadas bandas locales - al nacimiento de esa música mestiza, mitad huayno-mitad cumbia, que tanto éxito ha tenido ultimamente en Lima.

Pero las actividades principales de los mangasinos son la agricultura y el pastoreo de altura. Tienen dos tipos de agricultura: una de regadío y otra de temporal. La primera aprovecha el agua de varios puquios (manantiales) que es almacenada en dos reservorios, Radan y Poppop, y luego distribuida, por turnos, a las diversas chacras de maíz. Estas tierras son sembradas permanentemente: maíz primer año, trigo y habas segundo año y luego vuelven al maíz. Luego tienen tierras en Gorgor donde siembran maíz, trigo, ají y frutales (naranjos, limones, melocotones y otros). Esta producción, destinada al consumo familiar, permite una autosuficiencia bastante completa de la población (82). Las tierras de regadío generalmente se trabajan en "rantín"; en intercambio o trueque de servicios. Se forman grupos de 10 a 12 hombres para trabajar consecutivamente los diversos maizales; la necesidad de que el "rantín" sea un intercambio

estríctamente simétrico debe haber originado una cierta uniformidad de las chacras de maíz.

Las tierras de temporal están divididas en siete suertes, o "manay" o "laymes" como los llaman en el sur andino. Ellos son los siguientes: Matapampa, Raran, Siclapampa, Cochocochay, Ulan, Huipac y Llamaoc que parece estar a su vez dividido en dos suertes. Las papeles parecerían conformar ocho campos ubicados en las zonas altas de los alrededores de la población y se cultivaban de acuerdo a un sistema rotativo de siete u ocho años. Las papas se siembran entre fines de octubre y comienzos de noviembre. Aún persisten algunos ritos tradicionales, como la Huyccada, que acompaña a este tipo de siembra (83).

El pastoreo se realiza en las punas de San Cristobal, donde existen seis zonas o quebradas aprovechables: Ayar, Yanapampa, Cutascancha, Ayamarca, Yurac y Tayas. El presidente de la comunidad es el que ordena la distribución del ganado en manadas de 200 a 300 cabezas de ovinos. En Mangas, en 1984, existían solamente de 30 a 40 criadores de ganado; en su mayoría pertenecientes al barrio Allaucay. Finalmente quisiera destacar que hasta la actualidad el que organiza el cultivo de los papales es el alcalde de la fiesta "Masha", una especie de vestigio de los viejos alcaldes pedáneos o Varayocs en esta zona (84).

Quisiera advertir también que la división dual en los barrios no es una característica exclusiva de Mangas. En Chilcas la población está también nitidamente dividida en dos barrios: Santiago (Chillka) y Bellavista (Pirau). Los pobladores casi no usan los nombres quechuas, pero sin embargo - a diferencia de Mangas recuerdan vagamente una antigua división cuatripartita. En Chiquián capital de la actual provincia de Bolognesi, con una población aproximada de 6000 habitantes, con una intensa vida mercantil, con buenos campos de cultivo en sus alrededores, también podemos encontrar esta distinción dual. El Hana Barrio, Umpay, está ubicado al sur y el Ura Barrio, Kihuillan,

en al lado opuesto. La misma distribución que en Mangas. Pero en Chiquián, el pueblo más mestizo de la provincia en la actualidad, la referencia o la pertenencia a los barrios se ha convertido - muy al estilo de la costa peruana - en una vinculación a dos "clubes sociales": en el Ura barrio, Kihuillan, donde vive la gente más pobre, existe el Club Cahuide y en el Hana barrio Umpay, que comprende la iglesia y donde vive la gente más acomodada, existe el Club Tarapacá. Esta pertenencia sigue generando solidaridades que se pueden percibir durante los eventos deportivos y especialmente en el momento de la captura ritual del Inca en la fiesta de Santa Rosa (85).

## 2. Del Taqui sagrado al "Masha" profano

La fiesta andina, y en particular la que ahora estudiaremos, es generalmente remanente de los viejos taquis rituales que cumplían una diversidad de funciones sociales, políticas, religiosas y caléndaricas en la época prehispánica. Con los Incas estos Taquis adquirieron una definición de función política. Así lo afirma Pedro Sarmiento de Gamboa cuando nos dice que Pachacuti Inca Yupanqui ". . . desenterró los cuerpos de los siete ingas desde Mango Capac hasta Yaguar Guaca Inca, que todos estaban en la casa del sol, y guarneciéndolos de oro, poniéndoles máscaras, armaduras de cabezas a que llaman chucos, patenas, brazaletes, cetros a que llaman yauris o Chambis y otros ornatos. Y después los puso por orden de antigüedad en un escaño, ricamente obrado de oro, y luego mandó hacer grandes fiestas y representaciones de la vida de cada ynga..."<sup>1</sup>

Probablemente más que una forma de representación teatral lo que está describiendo Sarmiento de Gamboa, con sus herramientas lingüísticas y mentales del siglo XVI español, es la secularización de los viejos rituales andinos para legitimar el gobierno de la dinastía cusqueña. Podría ser caprichoso hacer la diferencia entre ritual y representación teatral; ambos parecen ser partes de un solo proceso. Sin embargo los antropólogos concocen muy bien sus diferencias. Así Victor Turner nos recuerda que "... any type of ritual forms a system of great complexity, having a symbolic structure, a value structure, a telic structure and a role structure."<sup>2</sup> Mas aún, y esto es lo que nos parece fundamental "Ritual is a periodic restatement of the terms in which men of a particular culture must interact if there is to be any kind of a coherent social life."<sup>3</sup>

El mismo antropólogo, quien analiza los Ndembu de Africa (Zambia), distingue los ritos vinculados a los momentos críticos de la vida (nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte) de los ritos calendaricos que testimonian también momentos

de transición de la escasez a la abundancia o vici-versa.<sup>4</sup> Estos rituales cumplen funciones simbólicas e integradoras de los grupos sociales que los practican. Los rituales pueden ser representaciones visibles y materiales de la cosmovisión mítica de un grupo; desde esta perspectiva se acerca al teatro y lo precede. Pero el teatro moderno, como el que se comienza a representar en la España del siglo XVI, nace cuando las representaciones están orientadas fundamentalmente a divertir y no a regimentar, a normar y a perpetuar la memoria de acontecimientos que organizan la vida de un grupo social.<sup>5</sup>

a. El Taquí Sagrado en Cajatambo colonial

La citá de Sarmiento de Gamboa nos hace recordar mas bien a la Pacaricuspa, o rito de "cabo de año," practicado por los indígenas de Pimachi, Otuco, Acas y Mangas, que consistía sacar a sus muertos de los machayes, vestirlos elegantemente, cachuar o hacerles taquis y recordarlos con canciones interpretadas por mujeres. Estas deben haber sido las expresiones modestas de los taquis reales realizados para perennizar la memoria de los reyes cusqueños. Otra prueba que sirve para enfatizar, como lo han hecho varios autores, que el imperio inca era una reproducción ampliada de antiguas organizaciones étnicas andinas. Estos taquis rituales, como rápidamente lo entendieron los españoles, cumplían una función reproductora del sistema y por lo tanto había que eliminarlos. Por eso fue una preocupación fundamental de los extirpadores erradicarlos en todas sus manifestaciones: indumentaria, canciones, bailes, borracheras y adoraciones. Así en el juicio de residencia que Andrés García de Zurita, por encargo del Arzobispado de Lima, hace a los extirpadores Francisco de Avila, Diego Ramírez, Fernando de Avendaño, Julián de los Ríos, Luis de Mora Aguilar, Francisco de Estrada Beltrán, Rodrigo Hernández Príncipe, Hernando Maldonado y Alonso Osorio, en 1622, pregunta en los diferentes pueblos "visitados" por la conducta de los extirpadores e insiste en saber si "... cuidaron que no ubiese bayles,

cantares o taquies antiguos en lengua maternal o general de los yndios y si consumieron los instrumentos que para ello tenían como eran tamboriles, cabezas de venado, cántaros y plumerías dejándoles solos los atambores que usan en las danzas de la fiesta del corpus y de otros santos y si prohibieron las borracheras que en semejantes actos suelen hacer."<sup>6</sup> Este interrogatorio se estaba haciendo en Huaura, una población costeña, y en una declaración secreta, Alonso de Quiroz, responde que H. de Avendaño cumplió eficientemente su labor en Guacho y Végueta, otras dos poblaciones costeñas. Lo que nos estaría indicando que en las dos primeras décadas del siglo XVII los taquis rituales eran muy frecuentes en la costa y por lo tanto su difusión pan-andina se mantenía. Además, por el texto del interrogatorio, podemos desprender que algunas formas musicales indígenas ya eran aceptadas en los rituales cristianos.

Esta no era la Única evolución que habían sufrido los taquis en los primeros 100 años de dominación colonial. Felipe Huaman Poma, en un cambio respecto de su anterior conducta extirpadora, se opone a su erradicación porque son más bien demostraciones de "alegría" y "regocijo".<sup>7</sup> Taqui es definido por Cobo Como "...lo que significa todo junto baile y canto."<sup>8</sup> De esta palabra provenía Taquirini que para Gonzáles Holguín significaba "cantar solo sin baylar" o "cantando baylar". Betty Osorio los considera una representación teatral menor que los cantares que, según ella, narraban los grandes momentos históricos del imperio Inca o las circunstancias particulares de sus gobernantes. Yo considero que ambos, como lo indica Cobo y Gonzáles Holguín, eran una misma cosa: una conjugación de danza y canto donde casi se teatralizaban los acontecimientos. Por eso es que Guaman Poma les dedica todo un capítulo de su inmensa crónica y además argumenta su utilidad.<sup>9</sup> Ellos deben haber sido los rituales que acompañaban tanto a las transiciones críticas en la vida de los individuos, a los cambios de gobernantes, a la perpetuación de los mismos y a las grandes festividades

calendáricas. Los encontramos usados tanto en el Cusco, en funciones políticas imperiales, como en las provincias étnicas del imperio cumpliendo funciones semejantes. Por eso es que Bernabé Cobe afirmó que en cada provincia del imperio podemos encontrar "bailes" diferentes que las identificaban. Guaman Poma intenta hacer una clasificación de los Taquis: taquis de la realeza cusqueña y taquis correspondientes a cada uno de los cuatro Suyos. Además afirma que son muy antiguos de la tercera edad de la humanidad en su original periodificación histórica.<sup>10</sup> El mismo autor, reafirmandolo que dice el documento de Huaura, nos dice que para recibir a los encomenderos los indígenas hacían saynatas o mascaritas, una especie de taquis. En conclusión podríamos decir que los taquis, podían ser festivos, sagrados, políticos o caléndaricos. La participación de las mujeres cantando y tocando el tamborcillo era un elemento estructural en ellos: así lo encontramos en los que Guaman Poma menciona para cada uno de los Suyos incaicos.

En el caso que estamos analizando, Cajatambo o mas particularmente Pimachi, Chilcas, Otuco y Mangas, casi todas las acusaciones de idolatrías están dirigidas a desenmascarar los bailes, "borracheras" y "mochas" (adoraciones) a sus ídolos. Lo que Domingo Rimachim, camachico de Pimachi, dice sobre la Paricuspá o ritos de "cabo de año" a sus muertos lo podemos resumir así: sacaban a los cuerpos de las iglesias, o de los machays, los vestían con comiseta limpia, les ofrendaban con sangre de llama y luego quemaban en una callana grasa, cuyes, maiz y coca y al mismo tiempo "bailando al son de tamborcillo al uso gentílico."<sup>11</sup> Estas ceremonias de recordación a sus antepasados se hacían para evitar su colera. Se les sacaba de las iglesias para que no sufran enterrados y se les colocaba en sus machayes (cuevas) étnicas para conservar el mismo orden temporal (cada oyllou en su machay) en la existencia en el más allá: contentarlos -- como dice Don Domingo Rimachim -- les evitaría trabajos, enfermedades

y muertes. Tres hechos consustanciales con el sistema colonial y que durante el siglo XVII comienzan a ser percibidos más conscientemente por las poblaciones campesinas.

Cuando el mismo testigo describe la adoración a los ídolos Capabilca y Chaupibilca dice que lo hacían "baylando encima del dho. Ydolo e ydolos al uso gentilico por tiempo de la limpia de acequia." Igualmente hacían ceremonias cuando nacían "chuchos" (Mlizados) obligando a ayunos de 15 días al padre y a mantenerse alejado 2 meses de su mujer y luego con danzas y cantares terminaban la ceremonia.<sup>12</sup> Lo que se consumía durante las ceremonias y rituales, cuando eran para las guacas vinculadas a ciertas actividades productivas o acontecimiento caléndarico, salían de las tierras y rebaños que se mantenían exclusivamente para este fin.<sup>13</sup> Por eso los extripadores se preocuparon de cortar las bases de sustentación de estos rituales: expropiaron tierras y rebaños sagrados, o señalados así, y luego los vendieron para fines más profanos y a menudo se tejieron oscuras tramas para incluir en estas ventas tierras cacicales y comunales.

En el vecino pueblo de Pariac, según el camachico Juan Guaraz, cuando se cosecha el maíz las Parianas, las que cuidaban los campos de este cultivo, que desempeñaban su trabajo vestidas con pellejos de zorros, para la cosecha usaban una camiseta colorada, ofrendaban primicias al dios guarí y luego "beben, bailan y hacen grandes fiestas a las guacas y ydolos y del mismo maíz dejan en la chacara cinco mazorcas. . . ." <sup>14</sup> Para la siembra de papas y Ocas hacían ofrendas también al Guarí, que era el Chacrrayoc, y luego hacían sus bailes. Francisca Cocha Quillay, la testigo de cargo contra Dn. Alonso Ricary de Otuco, lo acusó de celebrar dos grandes fiestas anuales a los ídolos Raupoma y Choqueruntu, de los ayillos Guamri y Otuco respectivamente, probablemente uno Guarí y el otro llacuaz. Una era para Todos los Santos ". . . que es cuando se empiezan a hacer las chacras que llaman el Pocoy Mita y la otra por Corpus

Christi quando empiezan a amarillar las sementras, llaman el Carua Mita . . . ."15  
 Estas parecen haber sido las dos Fiestas indígenas mas importantes que aún eran muy dinámicas en la segunda mitad del siglo XVII en Cajatambo. Las fiestas patronales aún no habían adquirido un desarrollo considerable y más bien las fiestas indígenas vinculadas con la siembra y la cosecha del maíz subsistían camufladas dentro de las fiestas cristianas de Todos los Santos y Corpus Christi.

El sorprendente testimonio de Andres Chaupis Yauri, ladino y fiscal del pueblo de Otuco como los hemos indicado, está lleno de detalles, colorido, confusiones, ambigüedades y por supuesto pleno de pasión. Sin embargo él nos da detalles de estos ritos y ceremonias. Nos dice que cuando techaban una casa bailaban el airigua o airapa: ". . . ban los hombres por delante y las mujeres les siguen con sus tambores, cogidos de las manos y encadenados . . . ."16 El mismo dice que durante las ceremonias de Cabo de año bailaban el Pumayac, el aguac y el Curiac. ". . . y bailaban con el baile pumayac y aguac y esto hacían siempre todos en la puerta del machay una noche entera, yendo amaneciendo le hacían otro que llaman curiaj asidos todos de las manos dan cinco bueltas y luego las desasen con otras cinco vueltas y la echicera o el bayle. . . ."17 El testimonio es de gran valor. Se trata de un ritual sacro anual a los difuntos y consecuentemente se trata de bailes sagrados. Y la insistencia del número 5 es muy interesante, pero que no lo analizaremos en este ensayo. Pero si queremos volver a los tres taquis: Pumayac, aguac y curiaj. Este último, aunque la descripción es muy simple, parece ser un baile de despedida hasta el próximo año, como la pinquida que tiene una gran importancia en la fiesta patronal de Chilcas en la actualidad y que la encontramos también en Chiquián, como pinquichida, y en todos los pueblos de la región, formando parte de la comparsa Inca-Capitan. En Chilcas se baila en la plaza de Armas y frente a la iglesia. En Chiquián se baila en el momento de los encuentros de los funcionarios como simbolizando la unión y la confraternidad.

Pero debemos hacer un breve resumen para distinguir lo fundamental: diferentes bailes para cada ocasión, taquis de purificación, de recordación, de despedida y de adoración. Todos coinciden en señalar que los camachicos, o curaca de pachaca, los encabezan y que las mujeres van tocando los tamborsillos y cantando. Las dos fechas mas importantes, mencionadas para el caso de Otuco, parecen ser Noviembre (Todos los Santos-Pocoy Mita) y la otra para junio (Corpus Christi-Carua Mita), que de acuerdo a los testigos se celebran para recordar la conjunción de guaris y llacuaces. Pero aún nos faltan detalles que nos acerquen a estas dos grandes celebraciones de Cajatambo y para resolver este problema nos trasladamos a Mangas en 1622.

Este año el cura de Ticllos, Bernardo de Noboa, que venía de visitar los anteriores pueblos, acusa a Dn. Alonso Callan, curaca de pachaca, de promover el culto de "... un ydolo malqui llamado Condortocas y a su hermana Coya Guarmi por ser el primer progenitor de su aylo llamado Cotos, y del dicho malqui tiene su etimología el dho. aylo, y en todos los dias de Coqpus y cubiertas, repaxes de casas nuevas..."<sup>18</sup> Es decir que promovía la adoración del malqui guarí Condortocas en lo que los testigos anteriores llamaban el Carua Mita y durante las cubiertas o repajes de las casas nuevas. La acusación decía que este curaca hacía traer el ydolo Coya Guarmi, un cántaro vestido y adornado, le "hace bayle supersticioso" y el mismo Callan Poma se viste lujosamente para encabezar la ceremonia. La acusación precisa que hacía "...año y medio, poco más o menos, cubriendo de nuevo yzo que los ministros, trayéndolo a su casa, y tres días, le bailó el dho. Don Alonso con las ministros, vestido con las vestiduras referidas, asistiendo todos los yndios y haziendolos cooperar..."<sup>19</sup> Cuando la acusación dice "cubriendo de nuevo" podríamos pensar que se trata de "retechar" una misma casa o lugar no identificado o simplemente una casa nueva; pero quería

señalar esta amiguedad. La segunda testigo de cargo, María Ramírez, informa que este curaca adoraba su idolos "... cubriendo su casa de nuebo..."<sup>20</sup>

Luego, la misma testigo vio que a medianoche trajeron un cantarillo "... que paresió que tenía forma de persona y con gargantilla y zarcillos y el dicho yndio lo tenía abrasado con la misma manta y baylaba con el dicho ydolo y le ablaba al ydolo convoz delgada como quien soplaba y los demás yndios y yndias que allí estaban yban cochando y baylando con tamborsillo y los yndios le cantaban..."<sup>21</sup>

María Carhuaque, india llacuaz que habló con interprete, nos ofrece una interesante versión de la canción que cantaban los danzantes

"...Cusi Cayanman, Llaclla cayanman, Pisarcutaman tatamanqui Coyai Guarmi, Pallay Guarmi, turiquinan Mamay quihuan ratamurquitacay Mamachapita - que quiere decir en lengua española y por tradición antigua que tienen deste ydolo que bino e la mar y que primero yso su asiento en la pampa y pueblo do Cusi y en la pampa questa más abajo de Cusi que llaman Llaclla y luego izo su descanso en otra pampa questa a un lado frontero de Gorgorillo que llaman Pisarcuta y que este ydolo bino con su madre y hermana para los yndios del aylo Cotos..."<sup>22</sup>

Luego Ysabel Santa, del aylo Cotos soltera de 50 años , agrega una serie de detalles interesantes. Entre ellos podemos enumerar los siguientes: que las ceremonias se hacen en la casa Cayan de los curaca, donde se conserva el maíz de las tierras Rintin, dedicadas para el culto de estos idolos. Este maíz era distribuido a las doncellas de Cotos pero que preparen las ofrendas, muy probablemente chicha. Agrega además que las adoraciones se realizaban durante el Corpus Christi, los repajes y San Francisco (4 de octubre) con ayunos de 5 días previos a las fiestas cristianas. Finalmente podríamos decir que las adoraciones al malqui Guari Condortocas y a su hermana, y esposa, Coya Guarmi (un cántaro), que implicaban ayunos previos de 5 días se hacían en la casa sagrada Cayan de los curacas, con libaciones, bailes

y cantos que narraban la llegada de este progenitor. Era un taqui étnico que recordaba los orígenes de un ayllu y que reafirmaba la filiación divina de los Callan Poma.

Pero Mangas era un pueblo de Guarís y Llacuaces, en consecuencia tenemos que regresar a esta visita de extirpación de 1662 para tratar de entender lo que pasaba en los otros ayllos. De manera muy nitida en este documento aparece la siguiente organización de Mangas:

<u>Ayllu</u>	<u>Huari</u>	<u>Llacuaz</u>	<u>Malqui</u> <u>(M)</u>	<u>Malqui</u> <u>(F)</u>
1. Cotos	X		Condortocas	Coya Guarmi (cantarillo)
2. Nanis	X		"	
3. Chacos	X			
4. Julca Tamborga		X	PomaChahua Tunsuvilca	Llana anaco (cantarillo)
5. Caio Tamborga		X	Yngavillac	Llana anaco
6. Chamas		X		

Porque los documentos no aparecen estos ayllus con la claridad que los presentamos, surgen también otros como Cascas y Arapayoc que más bien son pueblos viejos o Naupallacta y los que más nítidamente aparecen son un ayllu guarí (Cotos) y dos llacuaces (Julca y Caiu Tamborga). Estos últimos ayllus, que no eran los enjuiciados por el visitador, también tenían sus tradiciones muy vivas en este año de 1662. Así lo expresa Ana Vequicho, llacuaz acusada de hechicera, "... estos malquis fueron los primeros progenitores deste aillo Julca Tamborga que tubieron su pacarina y nacieron del serro grande de este que es pegado a este pueblo de Mangas que llaman Apuhurco San Cristobal y así le cantan quando cochuan en las cubiertas de las casas ...".<sup>23</sup> Agregando que también se le adoraba en el Corpus y San Francisco.

Con nitidez hemos podido presentar que los ayllos Guarís y llacuaces, con progenitores que venían de abajo y arriba, del mar y de las punas, hacían

sus rituales en Corpus, San Francisco (patrón de Mangas) y durante los "repajes." Pero además, por el testimonio de Juan Flores, Llacuaz de Julca Tamborga, nos enteramos que hacían sacrificios a los malquis llacuaces en Astocuta, donde se encontraban sus machayes, y "... luego se vuelven a la casa que llaman Cayan Huasin, donde hicieron el primer sacrificio y cinco días hacen sus ayunos...".<sup>24</sup> Parecería que los rituales a los malquis llacuaces terminaban también en la casa sagrada de los Callan Poma. Este documento, hecho como acusación y como defensa, nos permite mirar los rituales - bajo la forma de taquis- desde una enorme distancia. Los guaris recordaban a su progenitor, de la misma manera que lo hacían los llacuaces y el ritual de conjunción - entre ambos grupos- apenas parece perfilarse en la pluma poco diestra de malos traductores y de peores escribientes. Ahora pasemos a mirar de cerca estos rituales. Convertidos en profanos, festivos, pero aún conservando los rasgos esenciales del taqui original.

b. MANGAS: el "Masha" profano

El encanto particular de Mangas no proviene solamente de sus hábiles músicos, de los coloridos trajes que llevan sus mujeres, de su alta ubicación que lo convierte en un pueblo fantasma en la época de lluvias, sino también - y quizá en mayor medida- de su fiesta "MASHA". Este es probablemente el único pueblo de la sierra central del Perú donde se baila el "Masha" y bailando reconstituyen - por el camino la fiesta, le embriaguez y el canto- los escombros de una vieja identidad que se alimentaba del mito y se reproducía con el ritual. Ahora aparece como una fiesta, pero ha debido ser un taqui ritual sagrado que progresivamente se fue secularizando para escapar de la furia de los doctrineros y de los extirpadores de idolatrías de la época colonial. La transformación de taqui sagrado a fiesta profana, debe haber implicado cambios fundamentales en su estructura, función y representaciones simbólicas. Todo esto hace que "Masha"

sea un ceremonial festivo que actualmente se organiza a partir del desplazamiento y simbolismo de las comparsas de cada uno de los barrios. Todo tiene un significado simbólico: los personajes, los lugares, los trajes, los emblemas, las funciones y el mismo desarrollo cronológico.

Los elementos más visibles del "Masha" son los funcionarios; las personas que cumplen los diversos roles y que se agrupan en comparsas. El esquema sería el siguiente<sup>25</sup>:

#### Barrio Cotos

1. Alcalde de Varas(110)
2. Masha: a. Lumtsuy  
b. Lumtsuy
3. Masha: a. Lumtsuy  
b. Lumtsuy
4. El Huachano, llamado también Yanash.

#### Barrio Allaucay

1. Regidor(Alcalde de Vara menor)
2. Masha: a. Lumtsuy  
b. Lumtsuy
3. Masha: a. Lumtsuy  
b. Lumtsuy
4. Rucu. Con disfraz de viejito. Este año no lo acompañó la abuelta llamada Chacuán.

Estos 8 Cargos están claramente jerarquizados: el cargo de alcalde de Varas es el más importante y el que demanda mayores gastos durante el desarrollo de la fiesta. El regidor, o alcalde de varas menor, es el cargo que ocupa el segundo lugar en importancia. Los que desempeñan estas dos funciones, al inicio del año, reciben tierras adicionales en los papales destinadas exclusivamente para estos fines. Luego siguen, de manera indistinta, los cargos de "mashas"

de ambos barrios. Las "lumtsuyes", las que bailan junto a los "mashas", al igual que el "Huachano" y el "Rucu" desempeñan cargos decorativos que no demandan gastos especiales y más bien son asumidos por los familiares a amigos de los anteriores. En este año 1984 la jerarquía de los cargos, Alcalde de Cotos y Regidor de Allaucay, correspondía exactamente a la jerarquización estructural de los barrios en esta comunidad: Cotos(Hana barrio) y Allaucay (Ura Barrio). Pero estos cargos, de acuerdo a los principales informantes, no se organizaban en una estructura rígida, sino más bien de acuerdo a una alternancia anual rotaban entre los dos barrios. El año 1985 el cargo de alcalde de varas lo desempeñó un comunero allaucay y el de regidor uno de Cotos. Esta podría ser una transformación de una antigua estructura rígida como consecuencia del deterioro del antiguo ordenamiento étnico.

Ambos grupos de funcionarios se convierten en danzantes agrupados en dos comparsas diferentes. Estas comparsas se desplazan organizadas siempre de acuerdo al siguiente esquema:

Alcalde(0 regidor)

Lumtsuy-Masha-Lumtsuy

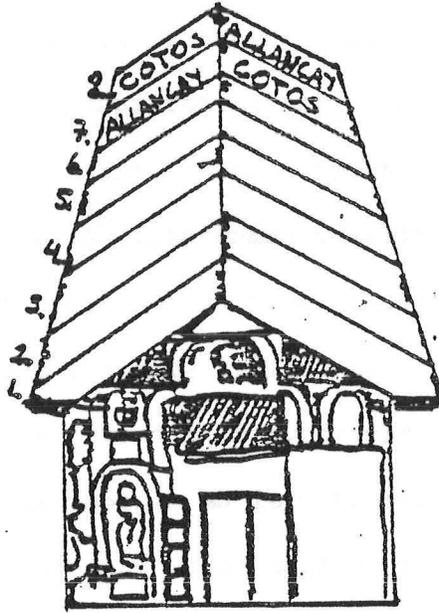
Lumtsuy-Masha-Lumtsuy

Orquesta

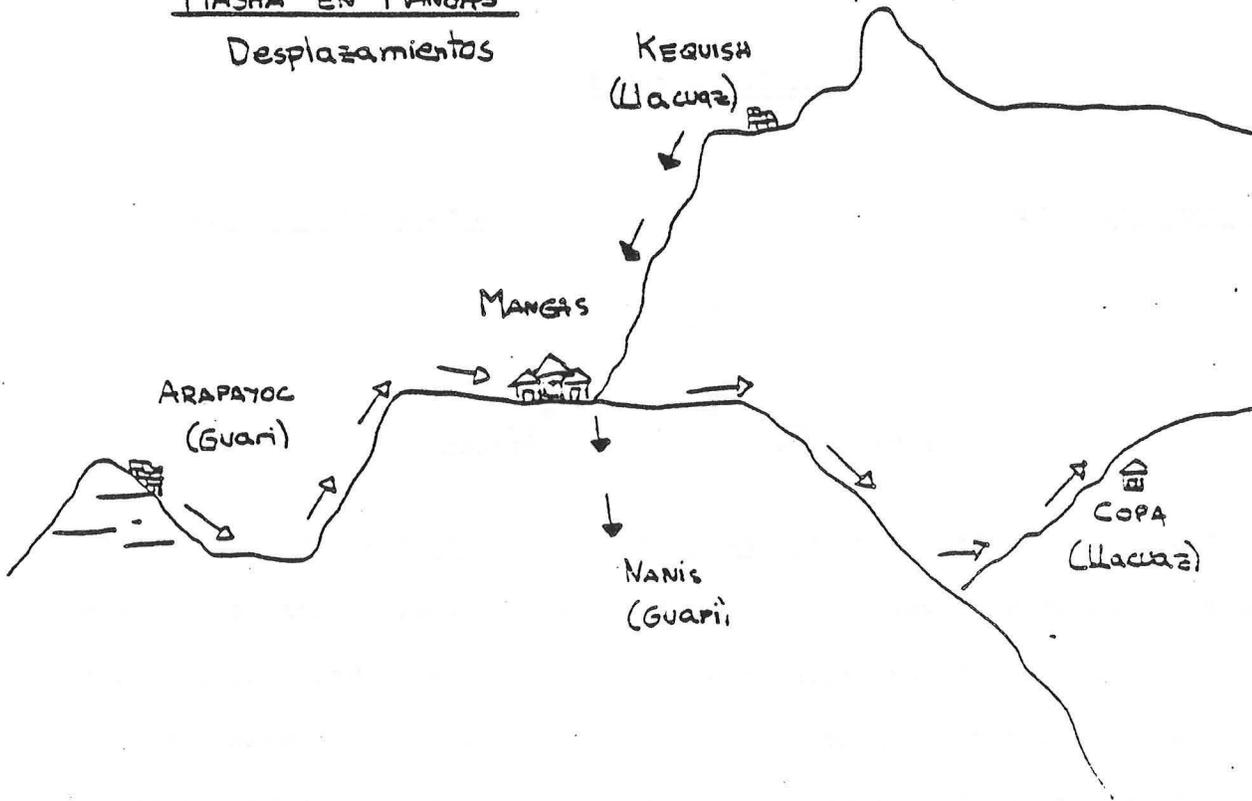
a c o m p a n a n t e s  
(Familiares y amigos que danzan)

Durante todos los recorridos el Huachano(Negrito) o Rucu(Viejito) van rotando alrededor de los tres primeros elementos de cada comparsa. Ellos se convierten en los tufones que se desplazan haciendo complicadas trayectorias, burlándose de los espectadores y exagerando el ritmo del baile. El conjunto musical, que nos hace recordar al conjunto que acompaña al Inca en las fiestas patrona-

IGLESIA DE MANGAS



MASHA EN MANGAS  
Desplazamientos



les, está compuesto de dos violines, un arpa y una "cajista" que percusiona incesantemente un tamborsillo o "tinya" para marcar el ritmo de los danzantes. La música que interpretan es monótona<sup>27</sup>, original, aguda y sin ninguna variación de ritmo. La música del barrio allaucay parece algo más lenta que la que interpreta el conjunto de cuerdas de Cotos. Pero lo interesante es la presencia de la "cajista", la que toca la "caja", "tinya" o tamborsillo como lo anotaban los extirpadores coloniales, quién al mismo tiempo canta en un tono muy agudo y elevado- improvisando la letra y contando "historias" de los funcionarios a quienes acompaña.

La indumentaria de los componentes de estas comparsa representa símbolos muy bien conocidos por todos los pobladores de Mangas. Los dos funcionarios principales usan trajes ordinarios durante toda la fiesta, sin ningún distintivo especial salvo las varas de mando que siempre llevan consigo. Los "mashas" visten también trajes ordinarios, pero usando sombreros, penachos, anteojos oscuros, adornos en las piernas y una serie de otros objetos estrambóticos. En general la indumentaria de los "mashas" nos hace recordar la que usan el capitán y los acompañantes durante las fiestas patronales. El "Huachano" usa una curiosa indumentaria verde, con casco militar, una máscara negra y una cuerda que la usa indistintamente como látigo o burlescamente como un pene durante los desplazamientos. Las "lumtsuyes" usan vistosos trajes locales, pero sin las remangas blancas que usan las pallas del "Inca" y más bien parecen trajes elegantes, típicos del lugar, con hermosas "llicllas" sobre los hombros y usando pañuelos bordados que parecen ser las antiguas distinciones de cada uno de los barrios. Estos son los símbolos permanentes usados durante casi todo el desarrollo de la fiesta, pero hay un momento inicial en que el "Huachano" y el "Rucu", los cargos ahora de menor jerarquía<sup>28</sup>, están cargados de símbolos que los identifican al primero con la agricultura de las tierras de abajo y

al segundo con la ganadería, las plantas de alturas y las tierras de arriba.

Si las indumentarias de los miembros de las comparsas tienen un contenido simbólico, los desplazamientos son aún más significativos. En el momento inicial de la fiesta el "Rucu" viene de Kequish, de un Naupallacta (pueblo viejo) en las alturas del cerro San Cristobal, trayendo productos de la alturas, carne de oveja (originalmente de llama), con paja ichu sobre sus hombros y tocando una lastimera quena pinco. A su vez el "Huachano" viene de las tierras bajas trayendo arroz, de Arapayoc se dice, con dos tinajas (como cántaros) de vino sobre una acémila. Ambos se encuentran en un punto determinado dando así inicio a la fiesta "Masha". Este encuentro simbólico y ritual reproduce las viejas versiones míticas de los encuentros de guaris y llacuaces. Este encuentro tiene que ver con el mito, con el parentesco de las noblezas indígenas, y con el origen de los ayllus y debe haber tenido una gran importancia política.

Pero tenemos la impresión que este ritual mítico, para recordar el parentesco y los orígenes, cumplía también importantes funciones caléndaricas. La fiesta "Masha" se realiza entre el 15 y el 30 de noviembre, entre el fin de la siembra de la papa y el inicio de la siembra del maíz. En un momento de quietud de los espíritus, de incertidumbre sobre el futuro del año agrícola, de primeras lluvias y de Todos los Santos o del Pocoy Mita regional. En los quince días que duraba la fiesta cada barrio rehacía ("repaje") cada una de las ocho secciones en que se dividía cada lado del techo de la iglesia.<sup>29</sup> En 8 años la totalidad del techo de la iglesia estaba reconstituido y se inicia un nuevo ciclo. El techo está dividido en dos lados y cada uno en ocho secciones (cuadre No ). Los barrios, alternativamente, cada año se encargaban de reconstruir una sección en cada uno de los lados; tampoco aquí se puede percibir una relación de pertenencia rígida a cada barrio. Tengo la impresión que el "repaje" del techo de la iglesia estaba íntimamente relacionado con

la rotación de los cultivos de temporal<sup>30</sup> y no sería raro que cada una de las secciones del techo de la iglesia tenía nombres semejantes a los papales que rodeaban a la población. Además es muy importante señalar que el Alcalde de Varas, puesto que desempeñaba durante un año, era no solo funcionario para "bailar" el "masha", sino que también tiene -hasta ahora- autoridad para organizar los trabajos colectivos y la rotación en el uso de las tierras en los cultivos de temporal. Este ha podido ser el substrato estructural de mayor antigüedad. Un ceremonial vinculado con las actividades productivas y en donde podemos ver como las actividades rituales estaban destinadas a recordar, adorar y organizar la vida de las poblaciones andinas. En consecuencia, el Yayanchic Hernando Acas Poma o los sacerdotes de Mangas, tenían conocimientos técnicos que iban más allá del mito y del rito<sup>31</sup>, llegando a controlar y organizar toda la vida material y espiritual de estas pequeñas poblaciones andinas.

El desarrollo diacrónico de la fiesta se presenta aparentemente monótono, reiterativo y aburrido para el observador no comprometido con los símbolos y mensajes que se transmiten. Desde muy temprano, durante casi todos los días de la fiesta, las comparsas de ambos barrios se desplazan lentamente y mientras los "mashas" rotan repitiendo incesantemente los mismos pasos, las "lumtsuyes" bailando en círculo alrededor de sus respectivos "mashas". La voz también monótona de la cantora "cajista", junto a los elementales acordes de los violines y el arpa, contribuyen a crear una imagen de situaciones inconclusas y repetitivas. Pero la música y el canto son únicamente acompañantes de los desplazamientos y de los gestos que parecen constituir la trama central de la fiesta "Masha". Los momentos más importantes en un esquema diacrónico son los siguientes:

- a. CONJUNCION INICIAL. El 15 de noviembre, a medianoche, se hacen ofrendas: Los Cotos en Jirquiscayan hacen ofrendas mirando a Arapayoc y los Allaucay en Rumimasha mirando a las alturas de Kequish. Este es el permiso pedido a las guacas. El 16, por la tarde, el RUKU (acompañado usualmente de la Chacuán) baja de Kequish, la gente de Cotos lo espera y le invita a comer. Paralelamente el HUACHANO, el negrito o Yanash, viene de abajo,

en su caballo y con una acémila cargada de dos tinajas(cántaros) de vino. El guarí Condortocas con su Coya Guarmi, y quizá Llanca anaco, que se les representaba bajo la forma de cántaros vestidos. Los allaucay lo esperan y lo invitan a comer.

- b. ALIANZAS RITUALES. Alcalde Churkupakuy y Regidor Churkupakuy. Dos días de los funcionarios principales. Churkupakuy significa poner muchas ollas al fuego y mantenerlas. En el Alcalde Churkupakuy Cotos los "mashas" allaucay los "halaga " con sus bailes hasta la madrugada y al siguiente día, hacia las 3 p.m., un "masha" allaucay escapa a Nanis, un antiguo pueblo guarí. Igualmente sucede en el día Regidor Churkupakuy allaucay un "masha" cotos huye a Copa, una población llacuaz. Luego los "mashas" regresan cargados de regalos, productos agrícolas, un tronco de maguey y acompañados por músicos y gente de Nanis y Copa respectivamente. El regreso de los "Mashas" se produce por que las "Lumtsuyes" con sus ruegos, y cariños han logrado "convencerlos" de volver a Mangas.<sup>32</sup>
- c. LA RONDA. Masha Cotos Churkupakuy y Masha allaucay Churkupakuy. La comparsa Cotos sigilosamente se acerca a los Allaucay, los sorprende durmiendo, les "roban" objetos, les piden un rescate simbólico y luego les bailan mientras preparan el caldo para invitar a la comunidad. De igual manera, pero a la inversa, se hace durante el Masha allaucay Churkupakuy.
- d. ENFRENTAMIENTO RITUAL: Los "Nuna-Toros". Al inicio de la tarde se comienza a construir un "toro" con el maguey recibido en Nanis o Copa. Los "toros" se construyen en las respectivas casas comunales en medio de discusiones, libaciones y masticación de coca. Dentro de la casa comunal allaucay se conservan varios cántaros con chicha y se invita a los asistentes. Luego que termina de construir el toro de maguey, llega la comparsa allaucay y todos salen a bailar frente la casa. Bailaban la música masha y en un momento determinado todos los miembros de la comparsa, empezando por el regidor, lanzaron sus símbolos usados durante la fiesta al grupo congregado frente a ellos: el regidor lanzó su vara, los mashas sus símbolos y las lumtsuyes sus emblemas. De manera muy repentina, casi sin transición alguna, se inició un despliegue de banderas peruanas formando un pequeño basquecillo rojo y blanco y la orquesta comenzó a interpretar un paso doble que se suele escuchar en las corridas de toros en la costa. Lo mismo sucedía en el barrio Cotos. Esta vez los desplazamientos son más rápidos hasta coincidir todos en la plaza de armas, ya no las comparsas que parecen haberse disuelto, sino grupos de Cotos y de allaucay que cada uno alentaba a su "Nuna-toro". Caminan en grupos en la plaza de armas siguiendo el mismo sentido que las procesiones y hacia las 5 de la tarde se producen enfrentamientos tan confusos y simbólicos que ambos se reclaman triunfadores.
- e. Mashaccaray. Es el último día de licencias y exageraciones grotescas. Las "lumtsuyes" dan de comer abundantemente a los "mashas" y estos reciprocamente dan de beber licor a las "lumtsuyes". Este es el momento final de la fiesta masha.

Además de nuestra propia lectura o interpretación de este "Masha" de Mangas, que la hemos presentado en las perspectivas sincrónica y diacrónica, hemos querido - como lo recomienda C. Turner<sup>33</sup>- preguntar a los mismos protagonistas por el significado de su fiesta. Luego de haber analizado etnográficamente a la comunidad y de haber observado los símbolos y los desplazamientos, ahora quisieramos preguntarnos por el significado, y el mensaje y la función del "Masha". La tradición oral es tan sorprendentemente dinámica dentro de esos pobladores que si bien no tienen una historia escrita de sus orígenes, orgullosamente pueden decir que tienen una historia memorizada. Mas aún tienen una misteriosa "Tabla-Quipu", ahora abandonada en la iglesia, cuyo estudio mas preciso<sup>34</sup> nos revelará con mayor detalle las habilidades memorizadoras y clasificatorias de este grupo campesino.

Pero ahora volveré a las versiones de los protagonistas. Todos conciben en señalar los siguientes rasgos esenciales de la fundación de Mangas: tres personas bajaron del Naupallacta (pueblo viejo) Kequish, Sakazul, Kekesul y Allaucay, tocando pinko (especie de flauta indígena) y tamborsillo.<sup>35</sup> Luego se reunieron con un Varayock del barrio Cotos y decidieron construir una iglesia en Siclapampa.<sup>36</sup> Los de Kequish, por venir de las alturas, demoraban en llegar y los de Arapayoc les impusieron un castigo. Los de allaucay usaron artimañas para demostrar que Siclapampa no era un buen lugar y entonces fueron más arriba, a la laguna de Mingascocha. Drenaron la laguna, la convirtieron en la Pampa de Callan y allí fundaron la población de Mangas.<sup>37</sup> Todos dicen que se hace el "Masha" para recordar las orígenes de la población.

"Masha" en consecuencia no solamente es una fiesta, es más bien un ritual -el remanente de un viejo taquí sagrado- que aun sigue sujetándose a normas precisas en el uso de indumentarias, en la dirección de los desplazamientos, en la expresión de los gestos, en el tipo de música y en el mensaje de los cantos.

Todo está sujeto a reglas y todo igualmente tiene un contenido simbólico.<sup>38</sup>

Si nos preguntamos ahora ¿Que significa la fiesta "Masha"? Sin lugar a dudas una respuesta sería la lectura que los mismos pobladores - con profundo conocimientos de sus símbolos- hacen de esta fiesta como una repetición del acto fundacional, histórico según ellos, y mítico de acuerdo a nuestra perspectiva. Pero estos pobladores tienen a menudo interpretaciones parciales (Cotos o Allauquinos) o segmentadas(solamente de ciertas partes de la fiesta). Quisiera, luego de seguir varios pasos progresivos, intentar una interpretación global de su significado, mensaje y función.

El "Masha" actual evidentemente no es el original. Pero tampoco es difícil "imaginar" lo que ha podido ser el auténtico ritual; la aproximación histórica y etnográfica que hemos realizado nos ayudará a "imaginar" con la rigurosidad de una extrapolación estadística. Pensamos que la función original del "Masha" fue caléndarica y servía para organizar ritualmente el trabajo colectivo en los ocho campos dedicados a los cultivos de papas y ocas. Los curaca de pachaca, o los especialistas de los rituales caléndaricos, deben haber dirigido, "bailando" como los recuerda insistentemente Garcíalso de la Vega, los trabajos colectivos en las tierras comunales, de las "Guacas" y de los curacas. Con la dominación colonial la iglesia de San Francisco se convirtió en el lugar central del pueblo, reemplazó a las diversas "casas sagradas" que existían en los ayllus y era el símbolo de la religión permitida. Por lo tanto para escapar a las persecuciones de los extirpadores los indígenas, de una manera probablemente consciente y con el conocimiento técnico de los especialistas en el ritual, reprodujeron en el techo de la iglesia la geografía de los campos de cultivos de temporal que rodeaba a la población. Progresivamente, quizá desde la segunda mitad del siglo XVII, los Varayoc(alcalde vara impuestos por los españoles desde el siglo anterior) comienzan a reemplazar a los

curaca y sacerdotes para legalizar aún mas el ritual. Serán ellos, en adelante, quienes bailarán delante de las comparsas, y asumirán la responsabilidad de la fiesta y continuarán con la vieja tradición de organizar los trabajos en los cultivos de temporal (Papas y Ocas). ¿Como entender el significado de los "Mashas" y "Lumtsuyes"? De acuerdo a uno de los mejores informantes<sup>39</sup> los "mashas" salían del barrio Cotos y las "lumtsuyes" de allaucay, ura-barrio. Así la relación de agricultores y pastores, de abajo-arriba, también sería una relación de masculino-femenino. Y así también el valor semántico de los terminos "Masha"(yerno) y "Lumtsuy"(nuera) adquieren mayor claridad y se presentarían como símbolos que ritualizan las alianzas matrimoniales entre los dos barrios.<sup>40</sup>

Ahora si quisieramos buscar el significado tendríamos que decir que la Conjuncion inicial de guaris y llacuaces, representados en el Huachano y el Ruku tiene que ver con el parentesco por línea paterna de los curacas con las malquis y, en general, de los miembros del ayllu con sus progenitores míticos. Los "mashas" y Lumtsuyes" representarían el intercambio de mujeres entre ambos barrios que ritualizarían las alianzas matrimoniales. La "pelea de los Nuna-toros" debe ritualizar esa vieja oposición, de antagonismo y complementariedad, entre guaris y llacuaces que se disuelve violentamente cuando todos los participantes de las comparsas -en sus respectivas casas comunales- se despojan de sus simbolos y asumen la bandera peruana como un símbolo de conjunción. Los movimientos previos a la "lucha de las nuna-toros" son desplazamientos de grupos portando multitud de banderas peruanas como símbolos de integración. El enfrentamiento-contrariamente a la versión de algunos informantes<sup>41</sup> - no se llega a realizar. Así queda demostrado que toda la fiesta "Masha" se organiza sobre viejos principios andinos que tienen que ver con el calendario, el mito y el parentesco.

Las funciones de esta fiesta "Masha" son muy complejas y no las abordaremos en su totalidad. Los miembros de las comparsas desempeñan "cargos" que se ordenan dentro de una jeraquía por los cuales los miembros de la comunidad deben pasar, o "bailar", para usar los términos de los propios protagonistas. Los cargos no solamente constituyen una escalera de ascenso dentro de la población, sino que el mismo cumplimiento permite consolidar los lazos de parentesco y de solidaridad. Después de la fiesta los grupos familiares y los barrios salen fortalecidos por la ayuda mutua y los compromisos futuros. Pero además tiene una función relacionada con la identidad: encontramos que una mujer -como en los documentos de idolatrías- entona tristes canciones al compás de un tamborsillo. Dona Clotilde Rojas, "cajista" de los allaucay en 1984, buena cantora, mujer simpática y monolingüe quechua, en sus improvisadas canciones hacía alusiones al "gran dios sol", a "nosotros que bajamos de la montaña" y también cantaba a los vivos, a los muertos y a los ausentes. Nos hace recordar a la vieja "Vecosina" colonial cuando decía "Como seríamos felices si ellos estarían vivos..." y luego seguía cantando o "contando" la historia. Todas sus conciones, que mas bien son evocaciones históricas<sup>42</sup>, las dice en quechua como aquellas entonadas por los sacerdotes o sacerdotisas que perseguía Bernardo de Noboa en 1662 prohibiendo cantar y bailar a los dioses.

### 3. Un Drama Social: La Comparsa Inca-Capitán

La supervivencia del recuerdo oral, como norma social o como memoria colectiva, tiene una enorme vitalidad en las sociedades andinas del Perú central. Esto lo hemos ejemplificado en el paso del taqui sagrado el "masha" profano. Los rituales que vitalizan la memoria de estos pueblos, y que, al mismo tiempo, moldean sus identidades se sustentan en viejos principios andinos que también organizan la vida material y espiritual de estas poblaciones campesinas. El rito, desde esta perspectiva, no solamente transmite una memoria, una cosmogonía y una identidad, sino que también reproduce el ordenamiento social y legitima las jerarquías: según los taquis sagrados las noblezas de curacas aparecen como descendencias que se emparentan con los dioses y revestidas de poderes casi divinos. Así el rito es la repetición de un acto primordial y funciona como un mecanismo que anula cualquier innovación. En situaciones extremas, como la dominación europea en el Perú colonial, los rituales se transforman y adquieren nuevos contenidos, pero siguen conservando sus rasgos estructurales, sus principios básicos, su simbología y sus funciones no sufren una gran modificación. Esto es lo que ahora trataremos de estudiar.

Podría indicar, como una advertencia preliminar necesaria, que el "Masha" - que acabamos de estudiar - representa una forma secularizada actual de un viejo taqui que ha perdurado como folklore, como un arcaísmo, pero que sigue conservando sus características esenciales. Ahora, a través del estudio de algunos aspectos de las fiestas patronales en Ancash, trataremos de analizar las formas actuales de los rituales que surgen en el mundo andino como consecuencia de los violentos procesos de aculturación organizados por el arzobispado de Lima. El proceso de transformación de los rituales andinos estaría representado por el esquema siguiente: Taqui Sagrado-Masha-Comparsa Inca-Capitán. El "Masha" es una rara supervivencia de un taqui sagrado, ajustado a una situación plena de prohibiciones

primero y luego - con el advenimiento de una mayor libertad para los indígenas - parece haber retomado sus rasgos esenciales. La Comparsa Inca-Capitán será la alternativa permitida que los rituales andinos siguieron para poder subsistir, pero sin perder la estructura y las funciones que tuvieron antes.

a. La Conquista en las Fiestas de Ancash

Existe una interesante geografía de la representación de los acontecimientos de Cajamarca en el folklore popular de la sierra central. Aunque no se posee una exacta delimitación de este ámbito folklórico regional, sin embargo podemos afirmar que en muchas provincias de los departamentos de Ancash, Lima, Junín, Cerro de Pasco y Huánuco esta representación tiene una gran vitalidad. En cientos de pueblos de esta región, durante sus fiestas patronales, en el momento ritual de sus existencias, una comparsa llamada Inca-Capitán, siguiendo las indicaciones de los "expertos", los guardianes de la tradición, representan de manera incompleta y creativa los acontecimientos sucedidos en Cajamarca entre 1532 y 1533. Es decir la llegada de los españoles a Cajamarca, el enfrentamiento con los indígenas y la captura y muerte del Inca Atahualpa (1).

No se trata, como en caso de las representaciones de Oruro, Toco o Chayanta, las tres en Bolivia y bastante estudiadas en los últimos años (2), de escenificaciones casi teatrales, aparentemente muy ricas en simbolismo, con vestimentas que hacen recordar la época prehispánica, con bastante fidelidad en la representación de los acontecimientos y al final con un mensaje andino, nativista y de esperanza mesianica, que parece denunciar la permanente ruptura que aún existiría en Bolivia entre "indios" y "no-indios"; o entre "indios" y "criollos bolivianos". Esta representación interpretada ya, en el caso boliviano, como una permanencia del trauma de la conquista en las mentalidades colectivas, puede ser también considerada como una prueba interesante de la permanencia de una identidad indígena, componente de una "Utopía Andina", en conflicto frente

a una probable identidad boliviana que se inspira sobre todo en la herencia occidental.

Los estudios sobre esta misma representación en América Central, sobre todo en México y Guatemala, son también abundantes (3) y todos parecen coincidir en presentarla esencialmente como una danza. Aunque, al igual que en Bolivia y en fechas muy cercanas, se han publicado textos interesantes de estas danzas (Barrientos 1941; Balmori 1943; Lara 1957 y Bode 1961) que parecerían demostrar la existencia de una compleja representación teatral campesina sobre la muerte de los últimos reyes indígenas en América Central y en las regiones andinas. Nosotros más bien creemos que se trata de complejas danzas, con canciones que describen las situaciones y con escaso diálogo de los personajes.

A pesar de esto creemos que es posible encontrar, para el caso peruano, textos de este tipo, de danzas muy teatralizadas y con intenso diálogo, pero que seguramente son "obras campesinas" representadas por grupos de especialistas en las pequeñas poblaciones rurales, como hacen aún hoy los escolares en sus respectivas escuelas o colegios de provincias alejadas con obras teatrales clásicas o con otras escritas por ellos mismos o por sus profesores. A este género quizá pertenezcan los diversos textos que se han publicado recientemente para el Perú central, con largos diálogos, confusos significados y elaborados trabajosamente por los expertos de las regiones rurales. Pero estas diversas "relaciones" publicadas no ofrecen ninguna credibilidad, no han sido acompañadas de una elemental crítica histórica, lingüística o etnográfica, ni un análisis aunque sea superficial de la puesta en escena (4).

En las fiestas patronales de los pueblos del Perú central las encontramos más bien bajo la forma de representaciones colectivas, como las mascaradas populares de los Chirivari franceses (5), en las cuales, sobre una estructura organizativa propia a todas las fiestas andinas, se montan funciones representativas o roles

sociales que son desempeñados por funcionarios, llamados también en otros sitios Carguyoc o mayordomos, responsables de los gastos en estas festividades. El desarrollo de una fiesta andina de este tipo, si se observa como un turista contemplaba los desplazamientos de los indígenas de Trobriand durante la ceremonia Kula, podría aparecer como una ingenua y curiosa mojiganga campesina. Pero cuando es analizada desde la perspectiva histórica y etnográfica, estas fiestas y representaciones adquieren una enorme importancia como mecanismos sociales y rituales que vehículan viejos problemas, nuevas angustias y escondidas esperanzas de las poblaciones andinas. Entre ellos un desprecio por lo indio, una admiración por lo español y una búsqueda de una nueva identidad.

En estas fiestas los cargos o funciones más importantes son los de los Inca y Capitán. Esta ha debido ser la jerarquía original, pero en la actualidad hay una nítida inversión: el cargo más prestigioso y costoso es el de capitán. Es el preferido de los "mishtis" de la sierra central (6). El cargo de Inca demanda menos gastos y generalmente lo asumen campesinos pobres o simplemente los menos pudientes en cada localidad rural. Esta realidad actual contrasta con el complejo ritual que acompaña al Inca: disfraz llamativo y suntuoso, acompañamiento de las pallas y de un conjunto de cuerdas que interpreta una música aparentemente muy indígena. El Inca, desde un punto de vista escenográfico, es el que desempeña el rol más importante en esta Comparsa danzante. Frente al complicado ritual que acompaña a los desplazamientos del Inca, podemos observar la simplicidad con la que actúa el capitan y sus acompañantes o vasallos. Ellos se presentan con trajes a la usanza actual, con bandas muy vistosas que les atraviesan el pecho, con imponentes espadas y a caballo (7). De alguna manera el baile y los desplazamientos de esta comparsa Inca-Capitan reflejan la realidad del encuentro desigual entre una aparente docilidad indígena y el potencial bélico español alentado por la fe cristiana

(8). Esto mismo se puede observar en la lectura de la música interpretada por el conjunto de cuerdas (2 violines, una arpa y una trompeta con sordina) que acompaña al Inca; una música con suaves modulaciones, más bien monótona y sin los estruendos que hacen los instrumentos de percusión y de viento que acompañan al capitán.

La predominancia que tiene el Inca dentro del ritual es contraria al prestigio social de este rol. Las élites sociales de estos pueblos se identifican con el capitán y las mayorías pobres con el Inca. Esta inversión es producto de las transformaciones sociales que han afectado a estos pueblos en los dos últimos siglos. Las más importantes han sido la desaparición de las noblezas indígenas y la instalación de los "mishtis" aculturados, los metizos culturales pro-occidentales, en las cúspides de las pirámides sociales de estos pequeños pueblos campesinos. El lugar que ocupaban las noblezas indígenas en la época colonial, interesadas en rescatar lo Inca y probablemente las que difundieron esta representación en las regiones andinas en la segunda mitad del siglo XVII, lo ocuparon - luego del fracaso de la rebelión de Túpac Amaru II - los "mishtis", los aculturados, interesados más bien en realzar lo occidental representado en el rol del capitán. Este enunciado es muy simple y la realidad fue mucho más compleja (9). Lo que queríamos enfatizar, aunque de manera preliminar, es el hecho que la inversión de los roles de esta representación está estrechamente ligada a las transformaciones de estas pequeñas sociedades rurales y del sistema en su totalidad.

#### b. Estructura, función y símbolos

Los patrones de organización de estas fiestas son semejantes a los que podemos observar en casi todas las regiones andinas, peruanas, bolivianas o centroamericanas (10). Son fiestas - como en el caso de "Masha" - que tratan de organizarse al

margen de una economía de mercado; no son reuniones mercantiles, ni ferias, son mas bien celebraciones anuales que dinamizan las estructuras sociales de estas poblaciones y crean compromisos futuros que parecen reproducir de manera indefinida el orden andino. El atractivo de estas reuniones no esta constituido por los productos que se expenden, ni por el prestigio regional del santo patrón del lugar (11). Son más bien, desde la perspectiva etnográfica, grandes concentraciones que atraen a migrantes residentes en localidades lejanas y a forasteros de los pueblos vecinos que llegan para compartir de manera aparentemente gratuita, comida, bebida, diversión y danzas ofrecidas por los funcionarios de las fiestas.

He estudiado tres variantes de esta fiesta que corresponden a poblaciones elegidas por representar modelos diferentes de comportamiento económico, social y cultural. Todas ellas en la actual provincia de Bolognesi, que históricamente hemos estudiado como región de Cajatambo:

a. Santiago de Chilcas. Se celebra del 22 al 27 de julio. El día central es el 25; día del patrón de San Santiago. Chilcas es una población situada a 3,500 m. de altura, en una pequeña altiplanicie muy expuesta a los vientos fríos de invierno, que practica la agricultura, la ganadería y que actualmente tiene un camino afirmado por donde pueden ingresar camiones pequeños. La población es bilingue, castellano y quechua (tipo Ancash-Huaylas); muy mestiza culturalmente y estrechamente vinculada a las economías costeñas. En la época prehispánica era gobernada dentro de la Chaupi guaranga de Lampas, pero luego se incorporó administrativamente a la encomienda de Ocros, la antigua Caiu Guaranga. Los vínculos con Ocros han sido estrechos y conflictivos; tanto por ser llacuaces como por compartir algunos canales de regadío. Ahora está considerablemente disminuía por una fuerte emigración de jóvenes, lo que ha originado una relativa abundancia de tierras de cultivo y de pastos comunales.

La población aparece nítidamente dividida en dos barrios (12): Santiago (chillka) y Bellavista (Pirau).

b. Chiquián. Capital de la provincia de Bolognesi con una población aproximada de 8000 habitantes (13), fue en la época prehispánica, un importante centro de administración de las tres guarangas de Lampas y residencia del curaca principal Collana, pero siempre dependiente de Cajatambo, ubicada en la región más alta de esta provincia. Por la intensidad de su comercio, por sus extensos campos de trigo, cebada, maíz, tubérculos y por su enorme Pampa de Lampas dedicada al pastoreo de ganado, es fácil deducir la presencia, en épocas anteriores, de una élite social más enriquecida y poderosa que aquella que encontramos en los otros distritos de esta provincia. Pero nunca hubieron importantes haciendas en sus alrededores, sino más bien propiedades medianas, como Pancal de la familia Pardo. La pequeña "aristocracia" rural de este pueblo sin embargo estaba vinculada a la posesión de la tierra, aunque sus propiedades no siempre eran unidades continuas, sino una suma de medianas parcelas dispersas y considerables rebaños pastando en alfalfares de zonas bajas o en los pastos naturales de la pampa de Lampas. Por otro lado Chiquián deja la impresión de pueblo relativamente nuevo, con una iglesia fundada en 1711, cuando ya los otros de la antigua provincia, los del "Alto Cajatambo", se encontraban declinando. Esta población también está dividida en dos barrios: Umpay (Hana barrio o barrio de arriba) al sur, y Kihuillan (Ura barrio o barrio de abajo) al norte. La línea devisoria parece haber sido la Chaupi calle, ahora Calle Comercio. En la actualidad los nombres quechua de las calles casi han desaparecido y todas tienen nombres que evocan la independencia de 1821 o la Guerra con Chile de 1979. Lo cual también se observa en Chilcas y en Mangas. Es la única población, en esta provincia de Bolognesi, que posee luz eléctrica por las noches. Su fiesta patronal es el 30 de agosto, el día de Santa Rosa de Lima (14).

c. Mangas. Ya hemos descrito suficientemente a esta población en un subcapítulo anterior, ahora insistiremos solamente en aspectos que nos serán de utilidad inmediata. Es una población de altura donde viven aproximadamente de 110 a 120 familias comuneras, pero cuyo total - también por la fuerte emigración de jóvenes - difícilmente sobrepasa los 600 habitantes permanentes. Lo que impresiona en su actual arquitectura urbana es la enorme dimensión de su iglesia en relación con el resto de la población. Debe haber sido una importante doctrina religiosa en la época colonial, centro de residencia de los franciscanos encargados de catequizar a los indígenas de esta región. Ahora la iglesia está abandonada, el convento casi destruido, la iglesia secundaria reemplazada por un mediocre mercado dominical y la población en su conjunto deja la impresión de haber pasado por momentos mejores. Crisis y descristianización parecerían afectar a numerosos pueblos del Alto Cajatambo, una situación contraria a esa época de violenta catequesis que los afectó en el siglo XVII. Pero los dioses cristianos no se han ido de Mangas, allí tienen a la Virgen del Rosario de Zaragoza; ni los dioses andinos han regresado, se trata más bien de una situación de desnivel en relación a las otras poblaciones: Mangas sigue caminando a un ritmo más bien tradicional.

Al igual que los pueblos anteriores, Mangas está dividido en dos barrios muy bien diferenciados: Hana Barrio (Cotos), al sur, y Ura Barrio (Allaucay), al norte. Pero, como ya lo indicamos, esta no es una estricta división espacial, sino que más bien tiene que ver con el parentesco y normalmente viven entremezclados (15). La pertenencia a los barrios se transmite por línea paterna, aunque existen excepciones de otras formas o normas de transmisión (16). Aunque desde los pueblos vecinos, como Chiquián o Llaclla, es mirado como un "pueblo de indios", podemos decir que es culturalmente muy mestizo. El camino afirmado para camiones pequeños recién llegó en 1980 a esta población, pero por esto

no se debe decir que es un pueblo que acaba de salir del aislamiento, ya que existen antiguos y eficaces caminos de harradura que comunicaban a Mangas con la costa y con todos los pueblos vecinos como Copa, Poquían, Chamas, Nanis y Gorgorillo. Su fiesta patronal es el 12 de Octubre, día de la virgen del Pilar de Zaragoza, la patrona de Mangas.

En los tres casos se observa una misma organización de la fiesta patronal: los funcionarios asumen los gastos de las fiestas para invitar comidas, bebidas alcohólicas y ofrecer música a los amigos, familiares y simples forasteros. Los funcionarios se organizan de la siguiente manera:

Comparsa Capitán

	<u>Chilcas</u>	<u>Chiquián</u>	<u>Mangas</u>
Capitán.....	2	1	1
Acompañantes.....	2	4	2
Abanderado.....	-	1	-

Comparsa Inca

	<u>Chilcas</u>	<u>Chiquián</u>	<u>Mangas</u>
Inca.....	2	1	1
Rumiñahui o Sinchiruna	1	1	-
Pallas del Inca...	2	4	2
Pallas del Rumiñahui	2	4	-

Funcionarios fuera de Comparsa

Mayordomos.....	2	4	-
Mayorales.....	-	4	-
Estandartes.....	-	1	2

Hemos dividido a los funcionarios en dos comparsas, la del Inca y la del Capitán, que bailan independientemente, y los funcionarios fuera de comparsa que constituyen cargos menores y que no cumplen ninguna función danzante. Pero como se observa en el cuadro anterior hay una cierta heterogeneidad en lo que refiere a los tipos de funcionarios y además habría que hacer las siguientes indicaciones. En Chilcas, quizá como una consecuencia de la relativa abundancia de tierras, hay desde 1940 aproximadamente (17), 2 incas y 2 capitanes; uno obligatorio y otro voluntario en ambos roles. En Chilcas el Rumiñahui se llama Sinchiruna y siempre acompaña al Inca, en cambio en Chiquián el Rumiñahui tiene una cierta independencia, posee sus cuatro pallas que lo acompañan en sus desplazamientos y vuelve más complejo el ritual de la comparsa indígena en esta población. La actuación de los hombres oscila desde una presencia hegemónica en Chilcas, hasta una presencia numéricamente igualitaria en Mangas. En esta comunidad las estandarteras - que llevan estandartes religiosos (de San Francisco y La Virgen del Rosario respectivamente) - se hacen acompañar, cada una de ellas, por dos jovencitas vestidas como las pallas del Inca.

Por otro lado la organización de la fiesta refleja el ordenamiento de estas poblaciones. El inca y el capitán, por ejemplo en el caso de Mangas, salen de cada uno de los barrios. De la misma manera las estandarteras; una es Cotos (barrio de arriba) y la otra Allaucay (barrio de abajo). En Chiquián, donde la división dual se encuentra en escombros y tiene una función nominativa y no organizativa, el inca y el capitán provienen teóricamente de cada uno de los barrios. De la misma manera los mayordomos, que cuidan las cuatro capillas de la Plaza de Armas, y las mayores, encargadas del montiapay, que consiste en adornar con ramas de romero a las andas de la Virgen Santa Rosa y San Francisco, son residuos de la milenaria cuatripartición andina. De todo esto se puede deducir la presencia del juego de la dualidad y la cuatripartición más como

huella que como norma; principios, que de acuerdo a un modelo teórico, han debido normar la elección de la 8 pallas durante la ceremonia del "Huillacuy", 15 días de la celebración central. Incluso se podría decir que estas fiestas tienen una estructura única y se ordenan de acuerdo a un modelo ideal en constante deterioro. En cada población, por sus características propias, el desarrollo adquiere una morfología singular. Por ejemplo en Chiquián cada mayordomo construye una capilla triangular en cada esquina de la plaza de armas y en éstas se detiene la Virgen durante la procesión; en Chilcas no se construyen las capillas pero San Santiago se detiene en cada esquina y el capellán laico hace rezos y plegarias; en Mangas solamente se construye una sola capilla en el lado derecho de la plaza de armas, la procesión sigue una marcha ininterrumpida pero en cada esquina se cambia el acompañamiento de las bandas. Todas estas son huellas que nos permiten afirmar que estas fiestas se organizaban de acuerdo a una sola estructura organizativa y bajo un modelo único que ahora se encuentra en crisis.

Los gastos teóricos que realizan los funcionarios son relativamente gigantescos y casi inconcebibles si los medimos con las nociones corrientes de una economía de mercado. Por ejemplo el capitán de Chiquián, este año de 1984, Elias Jaimes Valderrama, Vicepresidente de la Comunidad de Chiquián, mediano ganadero de Cotocoto, había sacrificado - para indicar las cifras menos exageradas - 5 reses y 30 carneros, para invitar a "la población". El Inca, Gaudencio Romero Allauca, exhibía colgadas - en el zaguán de su humilde casa - 3 cabezas de reses y 10 de carneros y calculaba que los gastos totales de su parte serían aproximadamente 20 millones de soles (18). El mayordomo Nicanor Rivera, quién sacrificó una res y 17 carneros, nos indicó que los gastos totales de su mayordomía se elevaban a 15 millones. El gasto total aproximado que realizó el capitán doblaba los gastos del inca. En total se calculaba

que este año de 1984, caracterizado por un catastrófico descenso de los intercambios mercantiles durante la fiesta, el gasto de los funcionarios llegaba a los 200 millones de soles. Es decir que se lograba poner en circulación, sin el recurso a una economía de mercado, una cantidad tan considerable de bienes y servicios como en cualquier fiesta costeña de regular importancia.

En la realidad los gastos monetarios personales de los funcionarios se reducen hasta casi desaparecer, ya que más bien la acumulación de bienes y servicios es producto de un entrecruzamiento de varios ciclos de reciprocidad. Por ejemplo en el caso de Elmer Ramírez, capitán voluntario de la fiesta de Chilcas (1984), un amigo de Llipa, propietario de un camión, le prestó la banda de plata (lujoso distintivo ceremonial) y le ofreció la banda de músicos de Mangas. Otro amigo, Aurelio Chávez, de Pimachi, con quién trabajó en las minas de Chanco, lo acompañó como su vasallo durante la fiesta y le prestó la espada. En este caso Elmer Ramírez le había ofrecido una prestación semejante. Este capitán, trabajador minero en la actualidad, había ahorrado durante varios años para una semana de ostentación, derroche y dispendio. Había degollado animales de su rebaño familiar, preparado abundante chicha y comprado aguardiente en la costa. Pero en todo momento los parientes y amigos lo asistían con considerables ayudas a través de la modalidad del rantín. G.J. Parker y A. Chávez definen esta categoría de la siguiente manera: "Reciprocidad (en el préstamo); la devolución de algo prestado, sea la misma cosa, o servicio, u otro valor semejante, suele agregarse un poco más con interés (1976, p.148)". Las deudas contraídas con los Qquelis, amigos y parientes que ayudan, se pagan en el futuro en las mismas especies, cuando los ahora donantes desempeñen los cargos de funcionarios: un toro se paga con un toro; igualmente se puede ofrecer el alquiler de una banda de músicos o un conjunto de cuerdas con la esperanza de recibir un contradon exactamente igual. Hasta se podía ganar un interés

según la definición de Parker y Chávez. El Rantín era como una inversión comprometida para el futuro. Por eso para conservar la simetría de los intercambios es frecuente observar la existencia de un cuaderno donde los funcionarios pasantes anotan las ayudas recibidas; esta es una forma muy moderna de memorizar el debe que se pagará en el transcurso de toda una vida individual. El Rantín indica entonces un intercambio casi simétricamente obligatorio: "papata prestamay rantimpaq, prestame papas para que te devuelva igual (19)".

Por eso había indicado que estas fiestas ponen en marcha, todos los años, varios ciclos de intercambios de dones y contradones que crean compromisos futuros de reciprocidad simétrica. Los ciclos actuales que podemos distinguir son los siguientes:

- a. Entre parientes; quienes asumen los gastos más importantes. Los Rantín más frecuentes son entre hermanos y primos.
- b. Entre aliados matrimoniales. Los acompañantes generalmente son cuñados.
- c. Entre amigos endógenos (originales del mismo pueblo) y exógenos (de pueblos vecinos). Aquí es posible encontrar nítidamente la solidaridad de los miembros de cada uno de los barrios; los qquelis de Chiquián y los camachicos de Chilcas casi siempre pertenecen a este grupo de solidaridad.

El resultado visible de estos ciclos de intercambios es el acopio de bienes y servicios para la realización exitosa de la fiesta. Pero la consecuencia más importante, subyacente, invisible a la observación superficial de estos ciclos anuales, es la renovación de una estructura de relaciones sociales que crea compromisos, obligaciones, consolida alianzas y pone en marcha a su vez a nuevos ciclos de dones y contradones. De esta manera la fiesta andina se encarga de dinamizar las estructuras de parentesco real y ficticio. Los parientes, aliados y amigos se identifican con su grupo y colaboran arduamente para el éxito colectivo frente a los grupos opuestos.

Finalmente podríamos decir que estas fiestas desencadenan una competencia

de ostentación, derroche y dispendio que opone a los grupos de parentesco y de manera mas extensa a las antiguas mitades sociales de los ordenamientos andinos. Una competencia de invitar, beber, bailar y lucir sus estrambóticas vestimentas. El mayor prestigio es función directa del mayor derroche y ostentación. Lo cual, desde una perspectiva occidental, podría parecer irracional, pero que en estas pequeñas poblaciones andinas es una forma de legitimar a las élites locales y un mecanismo para obtener un consenso social favorable. Por otro lado, en estas fiestas patronales, se observa la repetición de un fenómeno que la antropología andina ha estudiado ampliamente y que es ya un tema tradicional: los gastos dispendiosos que demandan estos cargos generan circuitos de redistribución que parecerían trivializar los procesos de acumulación en estas pequeñas sociedades rurales. Esta es una impresión falsa, ya que contrariamente a través de estas fiestas las desigualdades sociales se fortifican y encuentran una justificación ideológica.

Los símbolos durante estas fiestas, y en particular en la comparsa Inca-Capitán, tienen que ver con la indumentaria de los personajes, los desplazamientos, el baile, los gestos y la música. Todos ellos son indesligables y forman estructuras de significación simbólica. El Inca está caracterizado por el uso de una vistosa indumentaria, una remanga (camisa) de origen colonial, sobrecargados adornos de fantasía que casi ocultan su rostro, una trenza de pelo largo postiza y una hachita (antigua Champi) generalmente de plata. Cuando observamos las acuarelas de B. Martínez Campañón (20), de 1784 aproximadamente, encontramos que el hacha actual se parece a la que usaba el Chimo en las danzas de ese siglo, pero que la vestimenta se mantiene en sus rasgos esenciales. Lo mismo podríamos decir que las Pallas conservan la remanga, Lliclla y la pollera (falda) típica. El conjunto de cuerdas, que en las acuarelas de Martínez Campañón, parece acompañar al Chimo, más bien parece ser el mismo que en la

actualidad acompaña al Inca: un arpa, dos violines y a veces una trompeta con sordina que interpretan una música muy modulada con una textura muy semejante a los huaynos andinos en general. El Rumiñahui, Sinchiruna o Catequilla en otros lugares, viste una indumentaria semejante, pero, llevando una especie de pica en lugar del hachita simbólica. Una indumentaria colorida, el rostro casi oculto, el porte de un hacha de plata, el acompañamiento de las pallas y del Rumiñahui es lo que caracteriza al Inca. En Chiquián, donde el ritual es más complejo, durante los desplazamientos el Rumiñahui va adelante, luego sus pallas, después las pallas del Inca y finalmente él mismo. En la Pinkichida, el Inca tiene la preeminencia para comenzar y terminar esta danza de saludo y encuentro. Es el que ingresa primero a bailar invitado por el canto de las pallas y el único que observa sentado, con un aire misterioso y de jactancia, el ingreso de los otros miembros de las comparsas.

El Capitán, al igual que en las acuarelas de Martínez Compañón, solamente usa un elegante traje, como los que cualquiera puede usar en las ciudades costeñas. La prestancia de este funcionario consiste en cambiar de traje durante los días que dure el baile de la comparsa. Los símbolos más visibles que lo acompañan serían el uso de grandes espadas durante los bailes, briosos caballos en el momento de la entrada, bandas cruzadas en el pecho como identificación y una estridente y numerosa banda que lo acompaña en todos sus desplazamientos. No hay mayor ceremonial en sus desplazamientos. No tiene acompañamiento de mujeres cantoras, sino más bien de dos "vasallos" o acompañantes y un abanderado, que el siglo XVIII portaba la bandera española y que en la actualidad lleva la bandera peruana. Sus desplazamientos tienen redoble de tambores, estridencia de metales y sonido de trompetas que crean una impresión de mayor potencia frente al canto, casi llanto, de las pallas que acompañan al Inca. Ellas le cantan, le ruegan simbólicamente; lo halagan, lo protegen aún en los difíciles

momentos de la entrada. Ambos ceremoniales, el del Inca y del capitán, forman - como lo indicamos - estructuras de representación simbólica muy familiares para los campesinos de la región. El Inca representa lo autóctono, lo colorido, el canto triste, el sonido de los violines y también el derrotado. Contrariamente el capitán que baila con la cabeza levantada es el símbolo masculino, por el estruendo de la música y el uso de las armas y caballos.

c. La violencia como ritual: Pizarro frente a Atahualpa

Desde la perspectiva diácronica del desarrollo cronológico de la Fiesta Patronal podemos encontrar como dos estructuras que parecen agregarse o superponerse: "la fiesta española" y la "fiesta indígena", el ritual cristiano y el andino. En el cuadro que presentamos adjunto podemos observar los momentos más importantes en que se descomponen estas tres fiestas de la provincia de Bolognesi. El cuadro está basado, por ser la más completa y rica, en la Fiesta Patronal de Chiquián.

Esquema diacrónico de la Fiesta Patronal

	<u>CHILCAS</u>	<u>CHIQUIAN</u>	<u>MANGAS</u>
1. SALVA: Llegan las bandas de músicos	X	X	X
2. VISPERA: Procesoión Nocturna	X	X	X
3. DIA CENTRAL DEL SANTO	X	X	X
4. Paseo de autoridades o Procesoión diurna		X	
5. ENTRADA: Pinkchida del Capitán y del Inca	X	X	X
6. Pinkichida de los Mayor- domos y Estandartes (1era. corrida de toros)		X	
7. Pinkichida de los Comisa- rios y Mayorales (2da. co- rrida de toros)		X	
8. DESPACHO de las bandas	X	X	X

Toda la fiesta parece desarrollarse en cuatro días de fiesta cristiana y cuatro de fiesta andina. Los primeros son destinados a los rituales cristianos como procesiones, desfiles de estandartes y misas; los segundos para celebrar la participación de los funcionarios en la fiesta y para "representar" - con los desplazamientos de las comparsas y el canto de las pallas - los acontecimientos

de Cajamarca. Es simbólico que la puerta de la iglesia se cierra luego del día central del santo o de la procesión diurna para dar paso a la fiesta profana. Este esquema de dos fiestas agregadas adquiere una forma diferente, pero sin perder ese carácter dual, en las poblaciones más pequeñas. El día central, en Mangas y Chilcas por un avanzado deterioro de las prácticas cristianas, no tiene mucha importancia y más bien es como un día de descanso para la Entrada que ocurre al día siguiente.

Cuando en la época colonial los extirpadores de idolatrías recorrían los pueblos de esta región de Cajatambo casi todos los testimonios coinciden en señalar que la fechas más importantes para sus taquis sagrados eran: Corpus Christi (Carua mita - cosecha) y Todos los Santos (Pocoy Mita - siembra). Pero algunos testigos comienzan a mencionar, en los documentos de Bernardo de Noboa (1656-1662), que los ritos también se hacen en las fiestas del Santo Patrón, como San Francisco en Mangas. La simbiosis de ambas fiestas era denunciada constatemente como un estrategia indígena para conservar sus propios cultos. Los extirpadores optaron por cambiar los calendarios de las fiestas aunque esto implicara un cambio de los santos patronos de cada pueblo. Así se explica, como en otros casos, que San Francisco quedara relegado a un segundo plano en Chiquián y en Mangas, detrás de Santa Rosa de Lima y de la Virgen del Rosario respectivamente. Estos desplazamientos, las manipulaciones de los curas doctrineros y la persistencia de los rituales indígenas han dejado una marcada presencia en la actual Fiesta Patronal.

Las investigaciones iconográficas de la arqueóloga francesa Anne-Marie Hocqueghem nos muestran que los combates rituales, donde parecen enfrentarse las clásicas mitades andinas, ya se pueden observar con nitidez en la época de los Moche de la costa norte (200-700 d.C.). Escenas complejas donde guerreros se enfrentan en parejas y que parecen terminar con la captura del enemigo (21).

En la época Inca, de acuerdo a los cronistas Cobo, Molina, Polo de Ondegardo y Acosta, los combates rituales se realizaban durante el día de luna nueva. Estos enfrentamientos de jóvenes se hacían en la plaza principal del Cusco (22). Era, según Cristobal de Molina, la oposición ritual de las dos mitades, hanan y hurin, que conformaban la ciudad del Cusco. Estos combates formaban parte de la gran ceremonia del "Kamay", vinculada a la agricultura del maíz y a la legitimación de las noblezas indígenas.

En la época colonial estos enfrentamientos rituales fueron parte importante de los ceremoniales indígenas practicados en la clandestinidad y que en Cajatambo se expresaban por el encuentro de Guaris y Llacuaces que aún se recuerda en la fiesta "Masha". Pero también los podemos encontrar en otras regiones del Perú actual: como el Chiaraje de la provincia de Canas-Cusco, estudiado en 1953 por A. Alencastre y Georges Dumézil (23), de una espectacularidad tan grande que se ha convertido en motivo de visita turística y objeto preferido de estudio para muchos antropólogos.

Ahora me limitaré a estudiar como este fenómeno se presenta en las representaciones colectivas de la conquista que se hacen, a través de la comparsa Inca-Capitán, en las fiestas patronales de Chilcas, Chiquián y Mangas. El enfrentamiento, el momento culminante de la actuación de las comparsas, es lo que comunmente se llama ENTRADA. Esta se realiza luego del día central, después que el Santo Patrón ha salido en su segundo recorrido y cuando teóricamente la iglesia se ha cerrado; de acuerdo a nuestra explicación inicial, luego de terminada la fiesta cristiana. En Chilcas y Mangas la Entrada se hace al día siguiente de la segunda procesión y en Chiquián dos días después. La Entrada tiene dos momentos importantes estrechamente vinculados y se desarrollan casi durante el mismo día. Los llamaré La Larga Noche (los preparativos) y La Guerra Ritual.

La Larga Noche

"...aquella noche se esforzaron unos a otros, considerando que no tenían otro socorro sino el de Dios, en cuya ayuda esperaban, haciendo lo que en sí era, como hombres animosos; y en toda aquella noche estuvieron guardando el real y aderezando sus armas, sin dormir en toda ella", A. de Zarate, 1555, cap. IV.

A esta Larga Noche en Chilcas se le llama Wayccacay, que podría traducirse como visita de casa en casa, para bailar, alegrarse y beber aguardiente. En Chiquián lo llaman Shorakuy o Shurakuy: es un ceremonial a través del cual el Inca y el capitán hacen "cariño" a todos los parientes y amigos, hacen gracia para "jugar" o "combatir" durante la Entrada. En Mangas lo llaman Huilacuy (24), que podría traducirse como avisar, advertir que tiene la misma finalidad de ganar "aliados" para la "Guerra" de la tarde del mismo día. En los tres casos los desplazamientos del Inca y del Capitán, con su orquesta y banda respectivamente, se inician muy de madrugada, aproximadamente a las 2 a.m. La música de la orquesta y de la banda, los desplazamientos de los grupos, los bailes en la puerta de cada casa, el repique de campanas y los petardos de luces y sonido no permiten dormir durante esta noche. Se podría decir que se repite una noche de vigilia colectiva durante la cual se anudan alianzas y compromisos para la guerra ritual. Con una fidelidad sorprendente, sin saberlo ni pensarlo, por la acción de los rituales o de los mecanismos inconscientes de la memoria colectiva, estas pequeñas colectividades campesinas, que aparentemente sólo buscan la diversión y la embriaguez, repiten la tensa vigilia de los españoles en la vispera de la captura de Atahualpa en Cajamarca (25).

La Guerra Ritual

En llegando Atabilpa en medio de la plaza, hizo que todos estuviesen quedos, y la litera en el que venía y las otras en alto: no cesaba de entrar en la plaza, Franciso de Jerez, 1534, p. 69.

Este es el momento culminante de las fiestas patronales de la sierra central; la diversión colectiva alcanza su momento de mayor dramatismo. Las comparsas descansan brevemente en la mañana y desde el medio día se reinician los desplazamientos. El Inca y el Capitán recorren la población incesantemente. Esta mañana, por primera vez, hacen su aparición los hombres a caballo: en Chilcas y Mangas el capitán y sus "acompañantes" hacen alardes en la plaza de Armas. En Chiquián se producen enérgicos desplazamientos de grupos a caballo para visitar a los funcionarios amigos. En los dos pueblos anteriores al capitán porta una imponente espada; no así en Chiquián, en donde se ha eliminado la espada del capitán y la hachita de plata del Inca es de una rusticidad contrastante con las hermosas y cortantes hachitas de plata que se exhibieron, el año 1984, en Chilcas y Mangas.

Durante todo el desarrollo de la fiesta, desde la víspera en que la comparsa indígena comienza a llevar sus lujosas vestimentas, el Inca lleva su hachita en la mano derecha y una cadena muy fina que sale de la parte inferior del manto la lleva en la mano izquierda. En las visitas previas, cuando se encuentran el Inca y el Capitán, siguiendo el mensaje de las estrofas cantadas por las pallas, bailan siempre frente a frente y moviendo pendularmente sus respectivas armas. Estos son los encuentros preparatorios durante los cuales siempre se sigue un mismo ritual: primero baila el Inca, luego el Ruminahui, después los acompañantes y finalmente el "Gran Pizarro", como lo llaman las pallas en sus canciones.

A medio día todos los funcionarios se retiran a sus casas. En la mañana se

ha evitado la embriaguez para lucirse mejor durante la Entrada. En Chiquián la "guerra" adquiere, por razones que tienen que ver probablemente con el tamaño de la población, una espectacularidad inusitada. La Entrada, como en los acontecimientos reales de Cajamarca, se produce en la tarde (26).

El desarrollo de la Entrada en Chiquián es bastante complejo. En una pequeña plaza al norte de la población se realiza la concentración previa de jinetes que acompañarán al capitán. Ellos son los "españoles: los "aliados" que aceptaron "acompañarlo" durante el Shorakuy de la madrugada. A las 4 p.m. aproximadamente, a la misma hora aproximada que en Chilcas y en Mangas, se inicia la arremetida de los jinetes para llegar a la plaza de armas. Tienen que recorrer unos 500m. y durante este trayecto encuentran la "tenaz" resistencia del grupo de parientes y amigos del Inca y su Rumiñahui; las Pallas siempre rodean al Inca como tratando de protegerlo del avance de los jinetes. Durante este recorrido, los "españoles", con un patetismo y fidelidad sorprendentes, tratan de avanzar bajo la lluvia de caramelos y de frutos que son lanzados con una cierta violencia y dirigidos fundamentalmente a los rostros. Esto es lo que produce incidentes, fricciones, insultos, gritos y hasta intentos de atropellar a los "indios", pero finalmente todos respetan la "tradición": los españoles avanzan hasta la plaza de Armas por la Chaupi calle, luego por la calle paralela, como regresando hacia el norte, llegan a la plaza de Acho o Plaza Jircán donde se producirá el desenlace final.

A la entrada del Inca, de sus Pallas y del Ruminahui a la plaza Jircán se produce la detonación de una larga cadena de petardos que atraviesa toda la plaza. Se tiene la impresión, para un observador participante, que ha llegado el momento culminante del encuentro bélico. El Inca - según la costumbre - debe dar dos vueltas a la plaza y luego tratar de escapar de sus perseguidores. Si lo logra - lo cual rara vez sucede - el capitán es "castigado" comprando

cerveza o con una afrenta trivial. Pero el desarrollo normal, según la tradición de Chiquián, es que tanto el Inca como el capitán son "capturados" en el desenlace: el Inca por los familiares del capitán y éste por las Pallas del Inca. Pero luego, en el fragor y turbulencia de los acontecimientos, donde se producen empujones e intercambios de golpes, ambos grupos, con sus respectivos "prisioneros", y bajo las exigencias de la "experta" que dirige enérgicamente el desarrollo del ritual y el canto de las Pallas, todos comienzan a bailar entrelazados un alegre huayno. Unos minutos más tarde los grupos se dirigen a la casa del capitán y participan alegremente en lo que suele llamarse el "baile de confraternidad racial de indios y españoles". Es decir que aquí, en Chiquián, como en las representaciones similares realizadas en México y Guatemala, se produce una conjunción final: su simbólico abrazo entre "vencidos" y "vencedores".

No presentaré la Entrada en los dos pueblos restantes, solamente me limitaré a señalar los tres momentos singulares que se observan en el caso de Mangas:

- a. Luego de la "Guerra", el capitán y sus acompañantes se retiran de la plaza de armas como perseguidos por la gente mientras que el Inca sigue andando vueltas en la plaza;
- b. Inmediatamente una persona del barrio opuesto al del Inca lo captura y exige a las Pallas el pago de un rescate simbólico;
- c. Al final, a diferencia de Chiquián, el Inca se dirige a bailar en la casa de su estandartera, de su mismo barrio o grupo de parentesco, mientras el capitán hace un convite para sus "aliados".

Este es un final muy diferente al de Chiquián y también más ritualizado que el de Chilcas, donde todo termina en un cierto desorden que parece disolverse con espontaneidad. En Mangas la representación que no tiene nada de escenográfica, ni teatral, sino más bien - como en los tres casos - son movimientos colectivos, termina con un enfrentamiento, una captura simbólica, el "pago" del rescate y luego la separación entre "españoles" e "indios". Termina, como en las representaciones bolivianas de Oruro, Toco y Chayanta, con una disyunción.

En la actualidad la representación de los acontecimientos de Cajamarca es un ritual en crisis. Se ha reducido drásticamente su área de difusión: se representa en parte de Bolivia y en numerosas provincias de la sierra central del Perú. Pero ha dejado ser una representación escenográfica, teatral, para convertirse en una comparsa colectiva llamada Inca-Capitan. Ahora el prestigio de los roles ha sufrido una inversión: las élites "Mishtis" han convertido el cargo de capitan, aquel que originalmente fue el agresor y quien cortó la cabeza al último rey indígena, en la función de mayor prestigio y la que demanda mayores gastos para desempeñarlas. Es un cargo casi inaccesible para las familias de campesinos pobres, y el cargo de Inca se identifica tanto con las mayorías indígenas que Juan Pardo, el legendario bandolero de Chiquián, cuando quiso dar muestras de su rebeldía contra el orden establecido desempeño el cargo de Inca en la fiesta de Santa Rosa de Chiquián en 1900 (28).

En los tres casos analizados el desenlace es diferente, pero siempre encontramos las mismas situaciones fundamentales. Estas son las siguientes:

	Prepara- tivos	Guerra	Captura	Muerte del Inca	Conjun.	Disjun.
Chiquian	+	+	+	-	+	-
Chilcas	+	+	-	-	-	-
Mangas	+	+	+	-	-	+

Nota: los signos equivalen a positivo (+) y a negativo (-)

Evidentemente estamos ante un mismo modelo pero en constante deterioro y adaptado a las características de cada una de las pequeñas poblaciones. Los momentos fundamentales, la estructura esencial, la conforman los preparativos o La Larga Noche y La Guerra Ritual. En Chiquián, población mestiza, y en Mangas, población más indígena, cuando en ambos la estructura esencial está presente, los desenlaces son casi opuestos.

d. "Mishtis" contra indios: sin nación y sin "Utopía"

Si la fiesta "Masha" es un ejemplo de la secularización que sufren los taquis sagrados en el siglo XVII, la comparsa Inca-Capitan es un ejemplo extremo de esa transformación donde la oposición de Guaris y Llacuaces es reemplazada por esa nueva relación conflictiva de "indios" y "españoles". Son las noblezas andinas - en su búsqueda de supervivencia - quienes secularizan sus rituales: quitan el mito y ponen la historia sin modificar las estructuras subyacentes que los hacían funcionar. Los ciclos de reciprocidad han debido ser diferentes cuando aún los curacas y las Guacas (dioses) contaban con tierras y rebaños que proporcionaban los productos que se consumían en los rituales. Es probable que las noblezas indígenas "devolvían", durante los rituales, lo producido por el trabajo ofrecido gratuitamente por los indígenas del común: esta "devolución" regeneraba alianzas y consolidaba a los grupos de poder. Ahora, la situación - tal como la hemos mostrado - no es muy diferente, y aunque los ciclos de intercambios son más simétricos no logran unificar a todo un grupo social, sino que tiende más bien a separar los ricos de los pobres, los "mishtis" de los indios.

En la segunda mitad del siglo XVII las élites indígenas asumían los roles de Inca y Rumiñahui y los indios "aculturados", o zambos "libertos" (como en Mangas), se disfrazaban de españoles (27). Esta representación se fue convirtiendo en un mecanismo ritual que elogiaba lo Inca y ridiculizaba lo español. Ya nadie se reclamaba huari, LLacuaz, Yacha, yaro o lucanas; todos eran simplemente "indios", descendientes de los Incas, y definían su identidad enfrentándose ritualmente contra los españoles. Es así como este ritual se convertirá en el vehículo que conducirá al nacimiento de la Utopía Andina por el camino de la rememorización de lo Inca, de su idealización y del intento de construir una identidad india unificada.

Es posible afirmar que el modelo de la fiesta andina siempre está compuesto

de las mismas estructuras fundamentales. El Cacharpary de Paucartambo, muy probablemente, es equivalente al Wayccacay de Chilcas y al Shorakuy de Chiquián; la Entrada podría ser equivalente al enfretamiento de Guaris y Llacuaces, Collas y Chunchos, al "Tipi-gallo" de Lucanas o al "Jala-Pato" de Orcotuna. En todas ellas hay además el dispendio, la ostentación y los gastos que originan los ciclos de reciprocidad y compromisos futuros (29).

¿Pero porque la representación de los acontecimientos de Cajamarca en la sierra central? ¿Porqué en zonas tan mestizas, aculturadas y tan lejanas de ese enorme perímetro indígena que rodea al Cusco? Aún no es posible ofrecer una respuesta definitiva a estas preguntas, faltan estudios comparativos o de síntesis sobre el folklore andino. Pero todo parece indicar que es un ritual en crisis donde la búsqueda de una identidad se realiza a través de ese viejo enfrentamiento: han logrado suprimir la muerte de Atahualpa en caso todas las representaciones de esta región central, como un simbolismo para mostrar la identificación con lo andino. Es un inkarrí atenuado: el Inca no resucita, pero tampoco se le ejecuta. Pero paralelamente se puede observar una apología a los capitanes, una emulación de lo español, una sobrevaloración de lo occidental, que se ve más nitidamente en Chilcas y en Mangas. En general podríamos decir que en la sierra central lo andino ocupa un lugar subalterno, secundario, no prestigioso; ha desaparecido la apología a lo Inca. La utopía andina, esa aspiración desmedida y casi irrealizable a reconstruir un mundo indígena, ya no tiene vigencia.

Por otro lado en Chiquián la bandera nacional peruana, como cinta bicolor adorna las cuatro capillas de la plaza de armas, también la lanza del Rumiñahui y el hacha del Inca. Además encontramos la figura prominente del "abanderado", quinto acompañante del Capitán, que lleva una enorme bandera nacional y que la utiliza casi como lanza en el momento de la trabajosa Entrada por la Chaupi

calle. Lo peruano, aquí en Chiquián, parece asimilarse a lo español y el sentimiento nacional parece expresarse, como en una transnochada actitud terrateniente, en la confraternidad y tolerancia con los indios. Pero hay una conjunción, por encima de lo indio y lo español, en un "abrazo" final de peruanos.

En Mangas la situación es opuesta. Aquí se observa un desenlace con disyunción, con ruptura; no hay abanderado, no hay mucha insistencia en los símbolos nacionales y el final más bien parece una separación en esa vieja oposición de lo andino y lo occidental. Los "mishtis" elogían lo segundo y los campesinos pobres tímidamente se aferran a sus tradiciones. Lo andino parece subalterno, la cultura de los pobres, es sinónimo de la condición indígena. Pero todos ellos están frente a un problema de identidad: ¿peruanos o indios? que tratan de resolver recurriendo a sus antiguos procedimientos: el ritual. En la fiesta "Masha" simbolizan la conjunción de Huaris y Llacuaces enarbolando las banderas nacionales, de igual manera en la Comparsa Inca-Capitán las mismas banderas constituyen los símbolos de conjunción. En la fiesta "Masha" los guaris y llacuaces se fusionan en Mangas, pero en la otra comparsa aún no se logra resolver ese viejo problema de "indios" y "españoles". Esta es una demostración de la funciones modernas de un viejo ritual que nació en circunstancias coloniales, inventado probablemente para prestigiar lo indígena, para despertar un orgullo por lo inca, para criticar al conquistador y para construir una identidad india cuando aún no existía la noción de lo peruano. La transición que se produjo del "Masha" a la comparsa Inca-Capitán durante la segunda mitad del siglo XVII fue empujada también por la búsqueda de una identidad común. Ya no interesaba más la distinción entre "guaris" y "Llacuaces, sino más bien aquella entre "indios" y "españoles". La historia de esta toma de conciencia, el nacimiento de la Comparsa Inca-Capitán y el desarrollo de ideas utópicas andinas es lo que intentaré estudiar en las cuatro partes restantes de la investigación.

## NOTAS

## Capítulo I

1. Testimonio de Eleodoro Flores Santos, del barrio Cotos, presidente de la comunidad de Mangas en 1984. Campesino y comerciante. Este año "acompañó" a su hermano Cornelio, quien bailó de Capitán, en la fiesta de la virgen del Rosario.

2. Estas referencias las encontramos en AGN, Sec. Derecho Indígena y Encomiendas, Leg. 39, cdo. 806, fol.29 r. Este personaje, llamado por J. Lockhart, Juan Blazquez, era casado con Da. María de Valverde, quien llegó al Perú en 1538. En España previamente Fray Vicente arregló el matrimonio de su hermana María con Pedro Orgoños, hermano de Rodrigo Orgoños de Oropesa, un viejo acompañante de Almagro y quien ganó el título de Mariscal. Pedro Orgoños tuvo una encomienda en Lima y cuando murió, de nuevo su hermano Fray Vicente arregló un nuevo matrimonio: esta vez, con Juan Velasquez, nuevo socio de Fray Vicente, quien a su vez servía como teniente gobernador en Lima. Era un pequeño grupo de "almagristas", que tendrán problemas en sus encomiendas con la llegada del Pacificador Vaca de Castro en 1544, luego de la muerte de Pizarro ocurrida en 1541. Pero la suerte lo acompañará a Da. María de Valverde quien contraerá nuevamente matrimonio con Rodrigo Niño de Toledo y pasará a residir, al parecer definitivamente, a Huánuco. Así sus descendientes lograrán mantener la encomienda hasta inicios del siglo XVII. Datos interesantes sobre esta encomienda hemos encontrado en James Lockhart, The men of Cajamarca. A social study of the first conquerors of Peru, University of Texas Press, Austin-Londo, 1972, pp. 202-207.

3. AGN Juicios de Residencia, Leg. 23, cdo. 60, 1616. En este voluminoso expediente de Juicio de Residencia al corregidor de este año podemos encontrar numerosas retasas correspondientes a diversas fechas. Hay noticias de tasas, retasas, distribución de los ingresos de una encomienda y salarios a los curacas indígenas. Esta última información será muy valiosa para el estudio de la etnia de la región.

4. AGN, Sec. Derecho Indígena y Encomiendas, Leg. 39, Cdo. 806, fol.29r

5. Idem, fol 34 r y v.

6. Idem, fol. 29 v.

7. Idem. El curaca Piscapachaca de Huasta, que pertenecía a un antiguo linaje de esta población, tratando de aprovechar la ambigüedad de los documentos españoles y la decadencia de los linajes nobles indígenas, acumula una serie de testimonios indígenas con la finalidad de probar que era cacique principal Collana.

8. Idem, fol. 392 r.

9. Los huancas de esta región estaban divididos en tres grandes unidades étnicas: Hananhuanca, Hurinhuanca y AtunJauja, bajo el mando de un curaca principal Apoalaya.

10. AGN, Sec. Juicios de Residencia, Leg. 16, Cdo. 43
11. Idem, fol. 127 r.
12. Hernández Príncipe, Rodrigo, "Mitología andina. Idolatrías en Recuay", en Revista Inca, vol. 1, No. 1, Lima, 1923, pp. 25-78
13. AGN, Sec Juicios de Residencia, Leg. 23, cdo., fol. 233 r y v.
14. AGN, Sec. Juicios de Residencia. Leg. 16, Cdo. 43, fols 374 r y 375 v.
15. AAL, Hechicerías, Leg. 6. exp. fol 2v.
16. R. Hernandez Príncipe, op. cit., pp. 61-62. Curiosamente no hemos encontrado ninguna referencia a Caque Poma, ni a su hija Tanta Carhua, en las confesiones de idolatría. Por la descripción de Hernandez Príncipe el Curaca de Ocros aparecería como el más importante de la zona, pero la información de la documentación fiscal nos permite ver que se trataba solamente del curaca de la Guaranga Cayao. Es decir la menos importante de las tres guarangas Lampas. Una guaranga eminentemente de Llacuaces; los conquistadores procedentes de las alturas.
17. AGN, Sec. Derecho Indígena, Leg 39, Cdo. 805.
18. AGN, Idem, fol. 200 r.
19. AGN, Idem, fol.
20. El texto de la tercera pregunta es el siguiente: "...cuando los españoles entraron en este rreyno fue a la provincia de Caxamarca como hijo de tal cacique y dio la obediencia al Marqués Don Francisco Pizarro gobernador que fue destos rreinos y bolbió al dicho repartimiento como tal cacique y mando y gobernó la dha. guaranga...", AGN, Idem, fol.171 v.
21. AGN, Idem. Así lo afirma el testigo Cristobal Vilca Rupay, indio de San Miguel de Aquía, presentado por Alonso Curi Paucar en 1672: "...Don Alonso Curi Paucar estuvo en el gobierno como 10 años despues de la muerte de Francisco Yaco Poma...(...) nunca vio a Dn Felipe Curi Paucar como cacique y gobernador; era simplemente cantor de la Iglesia..." fol. 7 v.
22. "... y que sólo toca este gobierno y cacigazo por lineagea recta a Don Christobal Yaco Poma, principal del pueblo de San Francisco de Chiquián, del dho partido que ha sucedido a D. Juan de Castilla, su hermano, por aber muerto sin subcesión... que dichos son hijos de D. Francisco Yaco Poma, gobernador lgitimo de dhas. tres guarangs...". AGN, Idem, fol. 18v.
23. AGN, Idem. Testimonio de Alonso Colla Chagua, natural de Chiquián. fol. 43 v.
24. AGN, idem, fol.302 r. "Dice que estando como está dispuesto y hordenado que a los caciques principales y gobernadores de guarangas se les acuda con la tassa, mita, servicios y beneficio de chacras no se hace con el, ni se le acude con nada de lo referido obligándole su necesidad a pedirlo ante el corregidor del partido..." fol. 302 r-v.

25. Idem, fol. 303 v.

26. El testimonio de este cura es muy elocuente: "... ni sabido tener de negro que el desir. Lo contrario resulta de que el dicho don Christobla Yaco Poma tubo y el dicho don Joan de Toledo tiene el color requemado por lo qual dixeron y disen ser sambos, que solamente es dicho por los rostros no por la sangre; al modo que muchos hombres de España siendo españoles de cuatro costados sin mexcla de yndio, por ser prietos los llaman por el color de mestizos, no por la sangre..." AGN, Idem. fol 134 r.

27. Así se expresa cuando enjuicia a los testigos que presenta Dn Juan de Toledo para su información: "... y porque como quiera que el nombramiento se pretende hacer no de cierto nombre de personas sino de todos los que residen en la provincia no es fácil que mi parte se acuerde de ellos, lo cual es más preciso siendo los mestizos gente por su poco caudal no tienen havitacion cierta y barían los lugares segun se les ofrece la comodidad = y como quiera que mi parte tiene recusado todos los mestizos desde el principio de la caussa, esta calidad es suficiente para que se reconozcan y que por ella queden excluidos...: AGN, Idem, fol 199r.

28. Hemos realizado los siguientes cálculos de porcentajes en tres encomiendas para tres años diferentes:

	<u>Cajatambo-1599</u>		<u>Lampas-1605</u>		<u>Ocros-1615</u>	
	pesos	%	pesos	%	pesos	%
Encomendero	1742	55.94	1596	40.57	239	17.59
Doctrina	970	31.15	1560	39.65	834	61.37
Justicias	222	7.13	540	13.73	203	14.94
Caciques	151	4.85	184	4.68	64	4.71
Fabrica	28.	0.90	53	1.53	18.	1.32

Fuente: AGN, Sec Juicio de residencia, Leg 23, Cdo.60

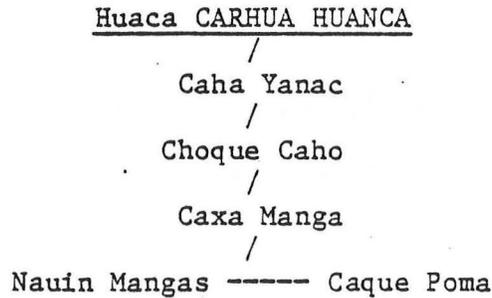
Invariablemente el salario de los curacas principales representaba algo más del 4% de los tributos pagados por los indígenas.

29. Nathan Wachtel, en su libro de 1971, ha propuesto esta variedad de ritmos y velocidades regionales. Varios especímenes de cerámica tardía Chimú conservados en el museo Brunning de Lambayeque, donde se pueden ver personajes de la nobleza de esta región vestidos como españoles, podría ser una prueba material de la gran velocidad que adquirió la aculturación de los curacas en la costa norte.

30. Es el mismo personaje de la probanza de Alonso Curi Paucar, pero parece no haber duda de la autenticidad de este documento. AGN, Sec. Derecho Indígena, Leg. 39, Cdo. 805, fol. 170 r.

31. La ascendencia mítica de este linaje la recogió Rodríguez Hernández

Príncipe en Ocros durante la segunda decada del siglo XVII. Según su versión los curacas de Ocros descendían de Caha Yanac, 2do. hijo de la huaca Carhua Huanca; y eran llacuaces. La sucesión que nos muestra este cura doctrinero podríamos resumirla de la siguiente manera:



Caque Poma, reconocido por los Incas porque hizo un sacrificio Capacocha con su hija Tanta Carhua, es ya un personaje histórico. Rupay Villac, el segundo de sus siete hijos, tuvo dos hijos Huayhua Poma y Dn Rodrigo Caxa Mallqui, que parecé ser - sin lugar a dudas - un personaje histórico que vivió a la llegada de los españoles. R. Hernandez Principe, 1923, pp. 52-53.

32. AGN, Sec. Juicios de Residencia, Leg. 39, Cdo. 805, fol. 303 r.

33. AGN Idem, fol 302 r.

34. AGN, Sec Juicios de residencia, Leg. 16, Cdo. 43, fol. 211 v.

35. Así lo expresa claramente este juez Coronado "... mando parecer ante si a Don Carlos Rupay Sunto, yndio tributario y alguacil mayor que al presente es del dho. pueblo que dizen ser el más ladino que hay fuera de Dn. Rodrigo, hijo que es del cacique principal, al qual el dho. Juez dixo nombrava e nombró por lengua e ynterprete para las dhas. averiguaciones..." AGN, fol. 9r.

36. Así lo expresa claramente este corregidor enjuiciado "...por ser el dho Dn Rodrigo, mi enemigo por averle castigado y impedido sus visios y pecados y ser el suso dho compadre de Miguel de Tuñón y muy amigo y quel dho. don rrodrigo fue el que en Lima convocó muchos yndios y con ellos entró al virrey a persuasión del dho. Miguel Tuñon, su compadre, a dar peticiones y capítulos contra mí por lo cual y todo lo demás que hase..." AGN, Idem, fol. 38 r.

37. ACL, AAL, Sec. Testamentos, testamento de Juan Flores Guayna Malqui, encontrado por Margarita Salas e sus investigaciones sobre Juan de la Cueva y cedido generosamente para completar nuestra investigación.

38. Bernardo de Acuña, procurador general de los naturales, dice en 1672 en defensa de Alonso Curí Pucar "... es descendiente de Curí Paucar, Capitán General que fue del Ynga y que es nieto de D. Alonso Curí Paucar, Cacique gobernador que fue de las tres guarangas de la Collana de Lampas, a quien por aver servido a su Magestad con armas, gente y vastimentos en defensa y resguardo de los puertos de Gaura y Guacho, le hizo merced vuestro virrey Marques de Guadacazar y el Conde de Chinchón de el título de capitán de la dha provincia de Cajatambo, como consta del dho. título que presentó y por la misma causa y rasón vuestro virrey Conde de Alva hizo merced de el derecho de Capitán de la dha

provincia a Don Manuel Curi Paucar, hermano menor de mi parte y para que se le guarden las exempciones y preeminencias que se le deben como nieto y descendiente del dho. cacique y gobernador... AGN Sec. Derecho Indígena, Leg. 39, Cdo. 806, fol 19 v.

39. AGN, Idem, fol. 302 r r.
40. AAL, Sec. Hechicerias, Leg. 5, exp. 2, fols. 1 r. y fol. 3 v.
41. AAL, Idem. Leg. 6, exp. 10, fol. 2 r.
42. AAL, Idem. Leg. 6, exp. 11, fol. 3 r.
43. AAL, Idem. Leg. 4, exp. XVIII (4), fol. 23 v.
44. AAL, Idem. Legajo II, exp. 12 (2).
45. AAL, Idem. Leg. 5, exp. 6 (2), fol. 75 r.
46. AAL, Idem. Leb. II, exp. 12 (1), Diego Tello, cura rector de la catedral de Lima, es designado para recibir los testimonios de descargo de Bernardo de Noboa, curaca de Ticllos, quien realizará una intensa labor extirpadora desde su curato ubicado en la cabeza de la Chaupi Guaranga de Lampas. Las declaraciones de los testigos de descargo las encontramos entre los folios 169 v. y 223 r. El hecho de que Bernardo de Noboa era cura de Ticllos puede explicar la solidaridad de los cuacas principales Collana y Chaupi, que se encontraban dentro de su doctrina; pero no nos ayuda a entender porque este extirpador fue implacable solamente fuera de los territorios de estos dos grandes cuaracas y también en Ocros, la Cayar Guaranga, fuera del control de ellos mismos.
47. AAL, Hechicerias, Leg. 5, exp. 2, fol. 6 v.
48. AAL, Idem, fol. 7 r.
49. AAL, Idem, fol. 7 v.
50. AAL, Idem, fol. 8 v.
51. AAL, Idem, Leg. 4, exp. XVIII (4), fol. 23 r.
52. AAL, Idem, fol. 11 r.
53. Idem. fol 14 r y 14 v.
54. AAL, Leg. exp. 6, fol. 48 v.
55. Lorenzo Huertas, en su libro de 1981, intenta hacer una periodificación de la historia de Cajatambo a través de estos mitos. Propone las siguientes etapas:
  - a. Antes de los huaris: desorden, guerra; una especie de Purun Runa local.
  - b. Los huaris traen la agricultura, distribuyen las tierras, construyen canales de regadio y ponen orden;

- c. Los llacuaces bajan de las alturas y conquistan a los anteriores.  
Los pastores conquistan a los agricultores.

Luego Huertas incluye como período siguiente, los Incas. Según la versión de Pimachi los Huaris son los recién llegados. En cambio la de Otuco parece sostener lo contrario. En todo caso creo que estamos lejos de la historia y muy cerca del mito al explicar que todos los pueblos de esta región son conglomerados de pastores y agricultores, que se agrupan así para lograr - muy probablemente - un manejo más racional de la ecología. En consecuencia el mito estaría reflejando la sociedad y la ecología, más que los aspectos cambiantes de la historia.

56. Tom Zuidema en su ensayo de 1977 propone que toda la historia inca puede ser más bien un discurso mítico. Lo que lleva a decir a Henrique Urbano "... que el discurso mítico en vez de preocuparse por la "verdad" histórica de los hechos, enuncia globalmente una imagen de la sociedad, la cual se impone por su propia lógica y no por la legitimidad cronológica de los acontecimientos", H. Urbano, 1981, p. XII.

57. Pierre Duviols, "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad", en Revista del Museo Nacional, t. XXXIX, Lima, 1973, pp. 153. Este estudio tiene aún bastante vigencia en sus postulados fundamentales. Huaris y Llacuaces, sin lugar a dudas, constituyen núcleos demográficos de oposición y complementaridad. Todas las historias míticas difieren en sus rasgos particulares, en los nombres de los dioses y en la toponimia, pero no en sus rasgos estructurales. Pero aún cumplen diversas funciones sociales. Hacia 1920, Julio C. Tello las encontró aún muy vivas: "...Wari es el dios de la fuerza; que según leyenda generalizada en casi toda la región andina construyó por arte mágico las represas y canales de irrigación de la pasada prosperidad agrícola... Wari, al mismo tiempo está en el Océano, en las lagunas y en las cordilleras nevadas...". 1923. p. 95. Este último testimonio, recogido de informantes de la sierra central, nos permite conocer que el recuerdo de las antiguas deidades seguía vital en el siglo XX, casi sin cambios fundamentales.

58. AAL, H., Leg. 5 exp. 2, fol. 8r.

59. AAL, H., idem. fol. 32 v.

60. AAL, H. Leg. 4, exp. XVIII, fol. 2v.

61. AAL H. Idem, fol. 14 v.

62. "... y antes que hacían las dhas confesiones dichos echizeros daban culto y mochaban las guacas y quando hacian todo lo referido era por el tiempo de Corpus y quando se sacaban las papas y hacian todas estas ceremonias por decir que ellas echaban la peste del pueblo y enfermedades, y porque no le cayase el gusano a las chacars..." AAL, H., idem, fol. 20 r.

63. AAL, Idem, fol. 24 v.

64. AAL, Idem, Leg. 5, exp. 3, fol. fol. 5 v. El mismo declara que durante la fiesta de San Francisco se "... juntaban a vever en la plaza, los primeros

potos que bebían dellos derramaban alguna chicha sacrificándola a los dichos malquis, disiendo: y benid malquis, bebed esto primero". Idem.

65. AAL, Idem, fol. 17 v.

66. "... y quando se confesaban era junto a los machayes para ber si heran buenas cogía el confesor unas pajas en las manos y si el penitente sacaba de ellas nones era buena la confesión y si pares mala... " AAL, idem, fol. 12 r. Luego ofrece la oración ritual en quechua dirigida al sol, al lucero de la mañana y a las pleiades; el río Llaclla es el que se llevaría los pecados. En los fols. 17 y 18 r. nos habla en detalle de las características - que parecen muy andinas - que tenía el matrimonio indígena en estas poblaciones. Comenzaba

con el amancebamiento, luego se solicitaba el permiso de los padres a través de los sacerdotes indígenas y finalmente la aceptación de los padres.

67. AAL. Idem, fol. 6 v.

68. AAL, Item, fol. 12 v.

69. Así lo afirma el testigo Andrés Chaupis Yauri, fiscal del pueblo de Otuco y enemigo de los camachicos: "...y a oído decir asimismo que en el pueblo de Hacas tienen un ydolo llamado Yana Tarqui Urao al qual lo adoran todo el común del pueblo y que dos veces al año antes de hacer sus sementeras y cuando empieza a madurar el maíz hacen sacrificios de sebo, coca y cuies al dho. ydolo y que para ello se confiesan con Hernando Acas Poma, que es un ministro de este ydolo y que este es gran docmatizador y a quien obedecen todos los del dho pueblo y le llaman su Yayanchic y su padre y a oído decir a muchos que es un curandero...", AAL, H., Leg. 6, exp. XI, fol. 3 r. Tom Zuidema en su estudio "L'organisation andine du savoir rituel et technique en terms d'espace et de temps", en CASVA 1986, nos dice "Camac ou yachachic sont traduits par "créateur, celui qui fait de quelque chose une chose nouvelle", le synonyme yachachi étant traduit par "tuteur, professeur" (S.T.) et "maitre" (G.H.); il est derivé de yachani "savoir" (G.H.) et de yachachini "discipliner, enseigner, s'habituer" (S.T.). Yayanchic, de la variedad quechua de esta región, muy probable corresponde a los términos que T. Zuidema analiza. En consecuencia estaríamos ante uno de los especialistas del culto y del calendario, que tenía un status muy bien reconocido en el imperio Inca y más aún en estas pequeñas poblaciones. Lo que Bernardo de Noboa "había extirpado", ya que como consecuencia de los castigos H. Acas Poma muere fuera de su población, era un guardián del conocimiento técnico y ritual que ordenaba el desenvolvimiento del año calendarico, ritual y productivo. Era como quitarle los agrónomos y los curas a una población actual.

70. AAL, H. Leg 5, exp. 6, fol. 22 v. Este mismo testigo, en una actitud contraria al curaca A. Callan Poma, agrega "...y que todos los curaca que son y an sido la an tenido la dha. casa y con socolor que es casa de curacas disiendo que es del comun, la dha. casa, la tienen dedicada para azer sus mochas y ayunos sinco días a los ydolos Condortocas que el es camaquén y malqui primer progenitor del curaca don Alonso Callan Poma de todo el aylo de Cotos..." item.

71. Don Alonso Ricary, el curaca de pachaca de Otuco, confiesa existir este

esquema: "... si es verdad que tiene al presente quatro criaturas de ocho años consagradas a las dhas, guacas las cuales nombraban cada camachico por sus ayillos y las tenían entregadas para que las enseñasen a Domingo Nuna Chaupis y a Juan Yanac Malqui..." AAL, Idem, leg. 4, exp. XVIII, fol. 24 v.

72. AAL, H, leg. 4, exp. XVIII, fol. 3 r.

73. AAL, H, Leg. 5, exp. 6, fol. 1 r.

74. AAL, H, Leg. 6, exp. 5, fol. 4 r.

75. AGN, Juicios de residencia, leg. 23, cdo 60, fols 216-217.

76. Testimonio de Don Basilio Santos, ex-alcalde de Mangas, perteneciente al barrio Cotos. Más de 75 años en 1984.

77. Plan o razón de las doctrinas que componen el partido de Cajatambo (s/f). AAL, Sección Estadísticas, Legajo 3.

78. Este libro en 1983 era conservado por Eleodoro Flores presidente de la comunidad, fol. 21 r.

79. Testimonio de Dn Basilio Santos Martínez y de su hijo Francisco Santos Flores, alcalde de Mangas en 1984, y perteneciente al barrio Cotos.

80. Libro Padrón de inscripción de comuneros - 1958. Conservado por Eleodoro Flores, presidente de la comunidad.

81. En noviembre de 1984, en un momento de descanso de la fiesta "Masha", conversé extensamente con Leo Arcayo, bajista de la primera banda e hijo de un músico local. Es comunero allaucay. Posee un maizal, trabaja en "rantin" sus papales de temporal y es propietario además de ovinos, algunos vacunos, cabras y caballos. Estos ingresos le permiten una auto-suficiencia dentro de una economía natural, su ingreso a una economía monetaria se produce por su trabajo como tejedor y como músico. Otro comunero, Ciro Aguado, me informó que la banda de primera tiene 10 a 2 salidas cada año. En cada salida ganaban de 1.5 a 2 millones de soles. Un equivalente al sueldo de 6 meses de un profesor principal en la universidad de San Marcos. Pero estos ingresos eran la parte monetaria, ya que durante 6 días eran alimentados y "convidados" con abundante cerveza por los contratantes de los pueblos vecinos.

82. Esta es una modalidad pan-andina de aprovechamiento vertical bastante bien estudiada. Me limito a mencionar que el pueblo vecino de Nanis, también una vieja población Hauri, posee tierras para cultivos similares en Coca. Ambas localidades, Gorgor y Coca, hasta la actualidad siguen siendo lugares de residencia temporal de la poblaciones de más altura.

83. Durante la siembra de papa los hombres hacen los huecos para la semilla, las mujeres la depositan y luego los hombres tapan el hueco. Al final de la siembra de cada parcela juegan la huayccada: dos 2 varones agarran una mujer, la derriban y le insinúan juegos sexuales. Luego 2 mujeres hacen lo mismo con un hombre.

84. Todas las informaciones sobre la agricultura y la ganadería me la proporcionaron Don Basilio Santos Martínez, de 75 años, y Eleodoro Flores Santos, durante mis dos primeras permanencias en Mangas en 1984.

85. La existencia de estas mitades o barrios, en cada uno de los actuales pueblos andinos, parece ser general a toda la sierra central del Perú. En el departamento de Ancash esta dualidad es aún muy dinámica y en ella reposa el funcionamiento de las fiestas patronales. En el libro de William M. Stein, Hualcan: life in the highlands of Peru, Ithaca, New York, 1961, encontramos que Hualcan - en el mismo departamento de Ancash - tiene una organización muy semejante a Mangas: la parte de abajo (Ura Barrio), Huante, auto suficiente y de los llamados "ricos", mientras que la parte de arriba, el Hana Barrio, Monus, no-autosuficiente, eran los pobres, "ignorantes" que trabajaban como "siervos" en las haciendas. Esta dualidad de diferencia, oposición y complementariedad parece ser general a toda esta región en los mismos terminos que la podemos observar en Mangas y Hualcan.

## Capítulo II

<sup>1</sup>Sarmiento de Gamboa, Pedro, Historia de los Incas, Buenos Aires, Emece Editores, S.A., 1942, p. 94. Esta cita, ha sido constantemente utilizada por diversos especialistas. Casi siempre con la finalidad de demostrar la existencia de un teatro o casi-teatro desde mucho antes que llegaran los españoles a los Andes. En este sentido la usa C. Hernando Balmori, 1955, p. 23; Jesús Lara, 1957, p. 7 y mas recientemente Betty Osorio, 1983, p. IV.

<sup>2</sup>Turner, V., The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1981, pp. 4-5.

<sup>3</sup>Idem, p.6.

<sup>4</sup>Turner, Victor, The Ritual process. Structure and Anti-structure. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977, p. 169.

<sup>5</sup>Así lo afirma L. Fernández de Moratín cuando sostiene que el paso de los temas religiosos a los temas seculares y la libertad que consigue el teatro de la tutela de la iglesia es lo que permite su nacimiento en su expresión moderna. Fernández de Moratín, Leandro, Orígenes del teatro español, Ed. Schapire, Buenos Aires, 1964, pp. 22-23.

<sup>6</sup>Ynformación segura contra los visitantes de idolatría hecha en la vila de Carrión de Velasco(Guaura), Noviembre de 1622, in: AAL, Hechicerías, Legajo II, exp. 6, Fol. 7R.

<sup>7</sup>Todas estas citas las he tomado de Betty Osorio, 1983, p. 85.

<sup>8</sup>"Los quales dansas y arauis(canción) no tiene cosa de hechiseria ni ydultras ni encantamiento, cino todo huelga y fiesta, rregocixo. Ci no ubiese borrachera, seria cosa linda", Guaman Poma, Felipe, El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno, ed. Siglo XXI, Mexico, 1980, p. 288, t.I, Luego agrega en defensa: "En estos huelgos que tienen cada aylo y parcialidad des te reyno no hay que dezile nada ni se entremeta ningun juez a inquietalle a los pobres sus trabajos y fiestecillas y pobreza que hazan cantar y baylar, comer entre ellos", idem.

<sup>9</sup>Guaman Poma, Felipe, idem, pp. 288-302.

<sup>10</sup>AAL, Hechicerías, leg. 5, exp. 2, fol. 2 r. Luego agrega D. Rimachim "... que esto lo acian porque los dhos cuerpos en la otra vida no les echasen maldiciones y por no tener travajos, enfermedades y muertes y que asi se lo habian dicho las antiguos..." idem.

<sup>11</sup>AAL, H., leg. 5, exp. 2, fol. 9 r.

<sup>12</sup>Juana Julca Carua, testigo de cargo contra don Domingo Rimachim, lo afirma así "... y a que les hiciésemos chacaras a todos los dhos ydolos y de sus semillas se aprovechaban bebiéndolas y vendiéndolas sustentaban los dhos ritos y ceremonias para sus granjerias, borracheras y supersticiones..." AAL, H., Leg. 5, exp. 2, fol. 32 r.

<sup>13</sup>AAL, H., leg. 6, exp. 10, fol. 8 r.

<sup>14</sup>AAL, H., leg. 4, exp. XVIII, fol. 4 r.

<sup>15</sup>AAL, H., leg. 4, exp. XVIII, fol. 17 r.

<sup>16</sup>"... y bailaban con el baile pumayac y aguac y esto hacían siempre todos en la puerta del machay una noche entera, endo amaneciendo le hacían otro que llaman el Curiaj asidos todos de las manos dan cinco bueltas y luego las desasen con otras cinco vueltas y la echicera o echicero maestro del le dan una pierna de llama la qual trae a cuestras todo el bayle...", AAL, idem, fol. 19 r.

<sup>17</sup>AAL, H., leg. 5, exp. 6, fol. 1 r.

<sup>18</sup>AAL, idem, fol. 1 v.

<sup>19</sup>AAL, idem, fol. 13 r.

<sup>20</sup>AAL, idem, fol. 13 v.

<sup>21</sup>AAL, idem, fol. 19 r.

<sup>22</sup>AAL, idem, fol. 30 r.

<sup>23</sup>AAL, idem, fol. 27 v.

<sup>24</sup>La observación la realicé entre el jueves 15 y el martes 27 de noviembre de 1984. Cuando llegué a Mangas encontré al antropólogo Román Robles Mendoza, profesor en la universidad de San Marcos, quién me puso en contacto con personas que serían claves para este mi segundo trabajo de observación etnográfica en este pueblo. Román, quién ha escrito varios ensayos interesantes sobre esta población, desgraciadamente le interesaba observar solo el inicio y únicamente pudimos trabajar juntos un día. Mi trabajo restante fue facilitado por la ayuda permanente de Francisco Santos Flores, alcalde municipal de Mangas, su padre Don Basilio Santos Rojas y Eleodoro Flores Santos, presidente de la comunidad. En el esquema que presento, con la intención de simplificar, he omitido el nombre de los comuneros que desempeñaron sus cargos este año 1984.

<sup>25</sup>El Alcalde de varas de este año, el funcionario de mayor jerarquía en la fiesta "Masha", fue desempeñado por Anastasio Salazar Callanpoma, quien era -en este momento- gobernador de Mangas. Es decir autoridad política nombrada por el gobierno central. Un lejano remedo de lo que debieron ser sus ascendientes Callanpoma, curaca de pachaca, en la época colonial.

<sup>26</sup>Según Don Francisco Santos Flores es la misma que se interpreta durante el "repaje" o la construcción del techo de una casa nueva.

<sup>27</sup>El hecho que el "Huachano" y el "Rucu" constituyan ahora los cargos menos importantes, con los rostros cubiertos y danzando grotescamente para hacer reír, puede constituir la forma extrema de secularización de este antiguo taqui sagrado. El "Huachano" y el "Rucu", como veremos mas adelante, representaban a los progenitores míticos de guaris y llacuaces, y han debido ser -muy probablemente- los cargos mas importantes. Esta inversión de los cargos es también posible observar en la comparsa Inca \*Capitán y debe ser una consecuencia de las persecuciones anti-idolátricas en la época colonial.

<sup>28</sup>De acuerdo al testimonio de don Francisco Santos Flores, quien bailó el "masha" en 1967, esta era la costumbre antigua: "rehacer" el techo de la iglesia cada año. Pero a partir de éste, por los accidentes frecuentes que sucedían a los que tenían que buscar la paja ichu en las alturas y por la influencia de los jóvenes "ilustrados" que querían terminar con la costumbre antigua, se comenzó a poner calamina(hojas de zinc) al techo. Labor que se terminó en 8 años.

<sup>29</sup>Cuando describimos los cultivos de temporal de Mangas dijimos que existían, en la actualidad, siete suertes o campos de papas, pero que debemos agregar lo que nuestro informante Eleodoro Flores Santos, presidente de la comunidad, nos dijo que el último suele hacerse en dos años. Lo que equivale -con cargo a rectificación- que podemos hablar de 8 papales.

<sup>30</sup>Esto lo volvemos a reiterar inspirados en el sugerente ensayo de Tom Zuidema del año 1985, que hemos citado líneas atrás.

<sup>31</sup>Hemos recibido diversas versiones sobre el escape de los "mashas", la de mayor credibilidad fue la que nos ofreció Don Basilio Santos Martínez. El nos indicó que tradicionalmente los "mashas" Cotos escapaban y se refugiaban en Arapayoc, pueblo viejo de donde míticamente vinieron los cotos a reunirse con los llacuaces. Pero esta version no estaría de acuerdo con nuestra interpretación final de esta etapa de la fiesta "Masha".

<sup>32</sup>"The structure and properties of ritual symbols may be inferred from three classes of data: (1) external form and observable characteristics; (2) interpretations offered by specialists and by laymen; (3) significant contexts largely worked out by the anthropologist", Victor Turner, The Forest of Symbols, Ithaca, NY., Cornell University Press, 1967, p. 201.

<sup>33</sup>El estudio mencionado de Román Robles Mendoza, 1982, es un excelente análisis morfológico de la "Tabla-Quipo". Pero desgraciadamente no continuó hasta llegar al análisis etnográfico y antropológico y buscar las relaciones de esta tabla con los dos barrios y con los grupos de parentesco. Esta "Tabla-Quipo" que aparentemente es un padrón de los comuneros, además de tener el nombre de cada uno de ellos, tiene inmediatamente después los hilos de colores que los distinguen. Sería de gran interés ver las asociaciones -aunque los nombres son casi ilegibles- entre las mitades, los grupos familiares y los colores. Esto ayudaría muchísimo a entender el simbolismo de los colores de la fiesta "Masha" y a resolver otros problemas que aún esperan soluciones definitivas.

<sup>34</sup>Este fragmento inicial lo he tomado de la información que me dio Don Julio Rojas Abad, director del colegio San Francisco de Mangas en 1984, que coincide -aunque no en los nombres- con el mítico descenso de los tres malquis

llacuaces de los ayllus Julca Tamborga y Caiiau Tamborga que aparecen en las declaraciones de indígenas en el documento de 1662.

<sup>35</sup>Los otros informantes que me ofrecieron más ricas y coloridas versiones fueron Eleodoro Flores Santos, Cotos, y don Rufino Arcayo, un fantaseador mangasino allaucay de 80 años.

<sup>36</sup>Es interesante anotar que E. Santos Flores, Cotos, se refiere a Mingascocha, el lugar donde ahora se supone ubicado el barrio allaucay y don Rufino Arcayo, allaucay, dice la laguna se convirtió en la Pampa de Callán que hace recordar dos elementos importantes dentro de la historia de esta población: Cayán la casa sagrada, de los curaca, donde se hacían las ofrendas a Condortocas, malqui de los Cotos y nos hace pensar también en los Callan Poma, curaca de pachaca descendientes del malqui anterior.

<sup>37</sup>De nuevo recordamos que la definición de Victor Turner, 1981, p. 6, que citamos al inicio de este capítulo, es bastante instrumental para analizar la comparsa "Masha" y también lo será para el estudio siguiente de la comparsa "Inca-Capitan".

<sup>38</sup>Testimonio de Don Basilio Santos, Cotos, de 75 años en 1984. Otro hecho que podría reafirmar la información de Don Basilio lo observamos durante la fiesta de la Virgen del Rosario este mismo año: todos los funcionarios varones fueron del barrio Cotos y las dos estandartes mujeres del barrio allaucay.

<sup>39</sup>Esta explicación resolvería el problema que Roman Robles Mensoza plantea en su estudio Quipo y Masha en la comunidad de Mangas, Lima, 1982, cuando afirma -siguiendo el testimonio de uno de sus informantes- que los "masha" representan a los españoles y las "lumtsuyes", 2 para cada uno, simbolizarían la poligamia que los españoles practicaban con las mujeres indígenas. Esta interpretación parece poco consistente, y surge de la lectura de la indumentaria-símbolo que usa el "masha" muy semejante a la que usan los capitantes de la comparsa Inca-Capitan.

<sup>40</sup>Don Basilio Santos me informó que numerosas veces la "pelea de nuna-toros" terminaba en luchas campales entre los barrios con saldos de muchos heridos.

<sup>41</sup>Todas estas indicaciones y tradiciones las recibimos de Don Julio Rojas Abad.

### Capítulo III

1. Richard Schaedel en su breve ensayo "La representación de la muerte del Inca Atahualpa en la fiesta de la Virgen de la Puerta", en Cultura Peruana, vol. XII. No. 53, Lima, 1952, estudia esta representación en una provincia más al norte pero convertida en una simple danza. Esta es probablemente una de las formas finales que adquiere esta representación antes de desaparecer de las fiestas campesinas, aunque el autor las considera como una representación teatral sin diálogo. Nosotros más bien consideramos que se trata de una danza, ya no enraizada en el funcionamiento de toda la fiesta, expresión muy transformada de las comparsas originales como las que aún se pueden observar en la sierra central del Perú.

2. Considero que el estudio de Clemente Hernando Balmori de 1953 sigue, sobre todo por sus intuiciones, siendo el más sugerente. El es quien habla por primera vez del ciclo de las representaciones teatrales andinas sobre la muerte de la Atahuallpa como una importante expresión de las mentalidades indígenas. Además publicó la versión íntegra de Oruro que se representaba, por compañías locales de teatro, más campesinas que urbanas, durante el domingo y lunes de Carnavales, en la fiesta patronal de la Virgen del Socavón. Jesús Lara comprendió muy rápidamente la importancia de estos textos de teatro popular indígena y emprendió su búsqueda. Así el año 1957 publicó un texto similar fechado en Chayanta 1871 que tituló Tragedia de la Muerte de Atahuallpa. Luego, en 1971, fue novedosa la relectura de estos textos por Nathan Wachtel para demostrar la existencia de un trauma de la conquista en las consciencias colectivas en el mundo andino.

3. Es bastante interesante el estudio de José Barrientos. Tecum Umam. El baile de la conquista como elemento de investigación histórica, Guatemala, 1941. El autor insiste constantemente en hablar de Baile, pero parece tratarse de una representación que dura 6 o 8 horas y donde los actores intercambian diálogos. Aunque la danza predomina, tal como en Otuzco o en los pueblos bolivianos, los autores prefieren hablar siempre de representación teatral. Luego el estudio de Barbara Bode, The Dance of the Conquest of Guatemala, 1961, es más antropológico, sin descuidar lo histórico. Ella también lo llama a "dance-drama", pero insiste también en una representación casi teatral. Al redactar su estudio, en 1960, desconocía los estudios de C.H. Balmori y J. Lara, por eso solamente suponía una difusión mayor de esta danza en las regiones andinas. Además propone que los textos que sirven para la representación deben provenir del siglo XIX, aunque la danza sea de una antigüedad mucho mayor. Para el caso mexicano existen muchos estudios interesantes sobre La Danza de las Plumas y La Danza de la Gran Conquista, cito solamente el breve estudio de Frances Gillmor, 1943.

4. El estudio más interesante sobre este tema es el de Enrique Gonzales Carré y Fermín Rivera Pineda, "La muerte del Inca en Santa Ana de Tusi", en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, XI No 1-2, 1982, pp. 19-36. Ellos no transcriben un texto, pero si intentan una observación etnográfica de la fiesta patronal de Tusi e insisten en "ver" la muerte de Atahualpa donde parece existir la supervivencia de un ritual aún más andino. Los casos opuestos, textos publicados sin ningún otro tipo de análisis son el de Roger Ravines(1985) y Wilfredo Kapsoli(1985). El estudio de Mily Olguín de Iriarte y Francisco Iriarte Brenner parece acercarse, aunque muy confusamente, a una interesante evaluación de la comparsa Inca-Capitan en algunos distritos de la provincia de Cajatambo.

5. Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt han estudiado esta forma de protesta social, colectiva, estridente, lanzando gritos, golpeando cacerolas y desplazándose ante la casa de aquel notable del pueblo, hombre viejo y generalmente viudo, que desposaba una jovencita en edad matrimonial y alteraba el frágil equilibrio de sexos en una población campesina. Esta protesta ewra antes una real condena social, pero luego se transforma en folklore y la protesta no pasa de ser una mascarada popular. En esto encontramos una cercana similitud con la comparsa Inca-Capitan que estudiamos en este capítulo.

6. "Mishti", equivalente al "Misti" del quechua del sur, significa blanco, mestizo, generalmente los más acomodados y aculturados en estos pequeños pueblos de la Sierra Central.

7. Las bandas del capitan y de los acompañantes se mandan confeccionar especialmente para cada ocasión; pero los menos adinerados prefieren alquilarlas. Las espadas son antiguas, de gran belleza y autenticidad, circulan en alquiler por toda la región central. Lo mismo sucede con la vestimenta del Inca, del Rumiñahui y de las Pallas. La circulación, a través del alquiler, da vida a una interesante actividad mercantil y a una serie de oficios artesanales derivados de estas fiestas. Lo mismo se podría decir de las Bandas de Músicos y de las Orquestas de Cuerdas. El oficio de músico permite la subsistencia de muchos jóvenes e incluso existen conocidas familias dedicadas a este oficio. Basta recordar el Conjunto de Cuerdas de Ichoca, las dos bandas de músicos de Mangas, la de Chamas y de Huamgri. Mangas -como ya lo hemos indicado- es una especie de centro musical rodeado por un perímetro de pequeñas poblaciones donde existen también interesantes bandas de músicos. Este circuito de bienes y servicios se mantiene activo durante todo el año, pero fundamentalmente en la estación seca que va de mayo a octubre en que el trabajo se vuelve música, fantasía y embriaguez. La música sin partituras deriva en fantasía y el pago en cerveza en embriaguez. El buen músico lo demuestra embriagado, se dice en la región. Pero esto no hace menos serio y profesional el trabajo. Estas bandas y conjuntos de cuerdas, muy a menudo, son contratados para venir a Lima a tocar en los locales de los clubs distritales y provinciales de la Sierra Central.

8. Por docilidad indígena queremos indicar la incompresión que tuvieron durante el encuentro de Cajamarca. El testimonio de Garcilaso de la Vega, probablemente sobrecargado de fantasía y de ideología cusqueña, nos permite afirmar que los acompañantes de Atahualpa en Cajamarca no descuidaron el ritual hasta el último momento.

9. El análisis de esta inversión tiene que ver con las diferentes velocidades de aculturación y lo analizaremos ampliamente en la tercera parte de nuestra investigación.

10. La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Bastará consultar las revistas América Indígena, Perú Indígena y la Revista del Museo Nacional para tener una idea de la profusión de estos estudios. Destacan los estudios de folkloristas como Josafat Roel, o de antropólogos como Héctor Martínez e incluso los estudios de Manuel Marzal. Me limito a mencionar una reciente tesis doctoral, la de Blas Gutiérrez, Culture et pouvoir au Pérou: le Compadrazgo chez le Quechua, Paris, 1983, donde se hace una aproximación a los rituales y su perdurabilidad. Aquí se hace una interesante referencia a las formas de organización de las fiestas de Canas y Canchis. Para el área centroamericana me limito a mencionar el libro de Waldemar R. Smith, El Sistema de Fiestas y el Cambio Económico, Mexico, 1981, por ser un buen análisis monográfico y además resume muchos estudios sobre el tema para esta región.

11. Como fue el caso de antiguas ferias mercantiles, como las de Vilque o Tungasuca para las regiones andinas hasta fines del siglo XIX. O ferias religioso-mercantiles como la feria de la Virgen de Guadalupe en Pacasmayo, que hasta fines del siglo XIX constituyó una feria comercial anual. Hay los casos de ferias o reuniones puramente religiosas como la fiesta de la Cruz de Chalpón en Motupe o la del Señor de los Milagros en Lima.

12. Un informante nos habló de cuatro barrios: a. Kallwash Kantu; b. Haywas; c. San Santiago(Chillka); y d. Bellavista(Pirau).

13. Homenaje a la provincia de Bolognesi. Bodas de Diamante. Cuadernos de difusión No 13, Huaraz, 1978, p. 7

14. La monografía más interesante sobre esta población es el estudio de Alberto Carrillo Ramírez, Luis Pardo: el Gran Bandido, Lima, 1967.

15. De nuevo hacemos referencia al interesante ensayo antropológico sobre esta población de Roman Robles Mendoza, 1982, donde también son analizados los dos barrios...

16. En la historia genealógica de Don Basilio Santos Martínez, uno de mis informantes preferidos, siempre los varones fueron Cotos y él mismo lo es. Por línea de su madre todos sus ascendientes varones fueron Allaucay. Su historia familiar es un buen ejemplo de los matrimonios cruzados entre Cotos y Allaucay, pero en sus conversaciones siempre se refería a los Allaucay como los de arriba, de las punas, los menos cultivados. Oposición y complementariedad estarían encarnadas en su propia historia familiar. Cuando una mujer Cotos se casa con alguien de fuera los hijos serán Cotos. Pero también un hombre Cotos, casado con una mujer Allaucay o viceversa, por la conveniencia de las tierras, puede adoptar el barrio de su mujer.

17. Testimonio de Don Ananías Espiritu Robles de 75 años.

18. El sueldo de 11 meses de un profesor principal, máxima categoría, en

la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

19. Parker, Gary J. y Chávez, Amancio, Diccionario Ancash-Huailas, Lima, 1976, p. 148.

20. Martínez Companón, Baltasar Jayme, Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII, Madrid, 1936. Lámina LVIII, T.II 151-152. Danzas del Chimo y de Pallas. Lámina LXVI, T. II, 172-173. Danzas de la degollación del Inca.

21. "Les combats mochicas: essai d'interpretation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethnohistoire et de l'ethnologie", in: Revista Baessler-Archiv, Neue Folge, Band (XXXVI-1978).

22. Rowe, John H., Inca Culture at the time of Spanish Conquest, 1946, p. 309.

23. Alencastre, Andrés y Dumézil, Georges, "Fetes et usages des Indiens de Langui (Province de Canas, departament du Cusco)", in: Journal de la société des Américanistes, tome XLII, Paris, 1953, pp. i-118.

24. Huilaçuy en Chiquián corresponde a la ceremonia, 15 días del día central, a través de la cual el Inca elige a sus Pallas.

25. Los cronistas que ofrecen las descripciones mas dramáticas de la angustia de la vigilia son Francisco de Jerez, Miguel de Estete, Agustín de Zárate y Pedro Pizarro. Pero aquí debemos agregar que estas vigiliias de licencia, baile y embriaguez las encontramos también bajo la forma de Rondas en una fiesta muy andina como "MASHA". Los "Mashas" de un barrio visitan a los del barrio opuesto para mantenerlos despiertos, para "alegrarlos" mientras preparan la comida para invitar al siguiente día. Pero en el caso de la comparsa Inca-Capitan la finalidad parece ser diferente: se ganan alianzas durante la noche.

26. Aquí también hay que recordar que la "pelea de los nuna-toros" en el "Masha" de Mangas se produce en la tarde cuando ya esta casi por oscurecer.

27. Esto lo analizo en amplitud en la tercera parte de esta investigación: Crisis de la Identidad Andina.

28. A. Carrillo Ramírez, (1967), p. 45.

29. Aquí debo expresar mi reconocimiento a mis alumnos de San Marcos que aceptaron escribir pequeños trabajos monográficos, que resultaron de gran interés, sobre sus pueblos de origen. Menciono a los que he utilizado: Raúl Alcalá Sandoval, Fiesta Patronal de San Lorenzo de Putinza-Yauyos. Ricardo Carhuarupay, El Señor de Choquequilca en Lima. Carmen Casallo Castilla, La Limpia de Acequia en Laraos-Yauyos. Carlos Salazar Gamarra, El Corpus Christi en el Cusco. Gledy Mendoza Canales, La adoración del Niño Oqe o la Fiesta de la Bajada de los Reyes Magos en Huancavelica. Juliana Rodríguez de la Torre, El Santiago en Lucanas.

Todos estos trabajos se elaboraron en el segundo semestre de 1984.