

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POST GRADO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POST GRADO



CULTO A LOS HERMANOS CRISTO

**SISTEMA RELIGIOSO ANDINO Y CRISTIANO: REDES Y
FORMAS CULTURALES DEL PODER EN LOS ANDES**

TESIS PARA OPTAR GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES:
ESPECIALIDAD ANTROPOLOGÍA

ASESOR: JÜRGEN GOLTE

SABINO ARROYO AGUILAR

LIMA - 2006

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

LA RUTA DE LOS DIOSES Y DE LOS HOMBRES ANDINOS DE LA REGIÓN SUR-CENTRO:

ABRIENDO SENDAS Y CONQUISTANDO ESPACIOS CULTURALES

I. RUTA DE LOS ANTIGUOS Y MODERNOS DIOSES ANDINOS.	14
II. CAMINO REAL DE LOS GUERREROS, SEÑORES Y DE LOS ARRIEROS.	22
1. Ruta Huanta-Marcas-Umakunka-Rumi Wasi (Acobamba)	22
2. Ruta Paucaray-Iscuchaka-Acostambo-Pukará (Huancayo)	28
3. Ruta Churucampa-Tayaqasa (Tayacaja)	30
4. Ruta Hatun Xauxa-Lomo Largo-Taruma (Tarma)	31
5. Ruta Tarama- Chinchayqocha-Pumpum Tampu (Junín)	33
III. CARRETERA DE LOS FERIANTES Y DE LOS MERCADOS INTRA- REGIONALES... ..	37
1. Las redes del mercado regional de Ayacucho y Huancavelica.	37
2. Las redes del mercado interregional de Junín	40

SEGUNDA PARTE

UNIVERSO RELIGIOSO DE LOS SIGLOS XVI Y XVII: DIOSES ANDINOS QUE ORGANIZAN EL TIEMPO Y DEMARCAN LAS FRONTERAS ÉTNICAS

I. ÉPOCA DE LOS DIOSES Y ORDENAMIENTO DEL TIEMPO SOCIAL.	44
1. Reinado de Yanañamka y Tutañamka: Antiguos dioses locales.	44
2. Poderío del dios Wallallo Qarwancho: Dios foráneo conquistador.	45
3. Restauración del poder local y regional por Pariaqaqa: Dios regional. .	47
4. Influjo de Kuniraya Wiraqocha: Dios imperial.	49
II. SISTEMA DE PARENTESCO Y EL MODELO DE ORGANIZACIÓN ESPACIO CULTURAL.	50
1. EL SEÑORÍO DE PARIAQAQA Y LA ESTRUCTURACIÓN DEL PODER.	50
a. Pariaqaqa: Su origen, fundamentación y simbología del poder.	50
b. Jerarquía de las divinidades y la distribución espacial.	53

b.1. Los hijos de Pariaqaqa y la conquista de los yungas del litoral. . . .	54
b.2. Establecimiento de los hermanos y otros parientes de Pariaqaqa. . .	57
b.3. Situación de los hermanos nacidos de cinco huevos con Pariaqaqa.	60
b.4. Formas de relación de Pariaqaqa con Pachakamaq y el comporta- miento de los ayllus de la región yunga de Lima.	61
2. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CULTO DE PARIQAQA.	65
a. El calendario religioso y los especialistas del rito religioso.	65
b. Sistema de peregrinaje y las paqarinas: Los oratorios.	67
c. Oratorios de Pariaqaqa.	69
d. Simbología de los animales.	70
III. DIOSES REGIONALES Y ORDENANZAS DEL CULTO RELIGIOSO	73
1. LEYES Y ORDENANZAS DEL CULTO OFICIAL Y LA ESTRUCTURA DEL ESTADO INKA.	73
2. DIOSES Y TEMPLOS PRINCIPALES DEL REINADO INKA:	75
a. El culto oficial inka: Los dioses y los templos.	76
b. Formas del culto religioso regional: Las wakas y los dioses.	76
- Los dioses y las wakas de los Chinchaysuyos.	76
- Los dioses y las wakas de los Antisuyos.	77
- Los dioses y las wakas de los Collasuyos.	78
- Los dioses y las wakas de los Contisuyos.	78
c. Las fiestas y los ciclos agrarios: danzas, takíes y harawis.	79
3. La jerarquía del sacerdocio.	79

TERCERA PARTE

RACIONALIDAD ANDINA Y EL CULTO SANTORAL

“CULTO A LOS HERMANOS CRISTO” EN EL CONTEXTO DE CAMBIOS Y
SUPERVIVENCIAS, RUPTURAS Y CONTINUIDADES EN LOS ANDES

I. SISTEMA RELIGIOSO ANDINO: FORMAS DE LA VIDA RELIGIOSA COTIDIANA.	83
1. DIOSES ANDINOS QUE DEMARCAN TERRITORIOS Y ESPACIOS CULTURALES.	84
1.1. Identidad y formas del culto religioso a los Apu Wamanis.	84
1.2. Jerarquía de los dioses andinos y las fronteras étnicas: Competencias, hegemonías y prestigios culturales.	92
2. DIOSES ANDINOS DE LA REGIÓN POKRA Y WANKAWILLKA: Ayacucho y Huancavelica.	97
2.1. Jerarquía de los Apu Wamanis en la comunidad de Llamawillka.	97
2.2. Los Apus del valle de Huanta y el gran prestigio de Rasuwillka.	101

- Apu Rasuwillka.	105
- Apu Watusqalla.	109
- Apu Pachapunya.	111
- Apu Calvario.	119
- Apu Uruq, Tinyaq, Yanawaqra y Allqowillka.	120
- Apus de la parte baja de Huanta.	121
2.3. Los Apus de la localidad de Ayacucho.	123
2.4. Los Apus de San Miguel de La Mar.	125
2.5. Apu Mayor Torongana del distrito de Churucampa.	125
2.6. Apu Mayor Umakunka de los distritos de Marcas y Caja Espíritu.	127
2.7. Los Apus de la ruta Qapaq Ñan de Acobamba.	135
2.8. El enseñoreamiento de los grandes Apus de la región.	146
a. Distribución espacial y articulación de las regiones centro-sur.	146
b. Formas de representación y sistema de poder de los Apus mayores: Qarwarasu, Rasuwillka, Wamanrasu y Waytapallana.	148
3. DIOS ANDINOS DE LOS WANKAS, HATUN XAUXAS Y TARUMAS DE LA REGIÓN CENTRAL.	157
3.1. Región de los Wankas de Huancayo.	157
3.2. Cabecera de los Hatun Xauxas de Jauja.	161
3.3. La cuenca de los Tarumas de Tarma.	163
II. CULTOS SANTORALES Y FORMAS DE LEGITIMACIÓN CULTURAL	167
1. LAS FIESTAS SANTORALES Y EL “CULTO A LOS HERMANOS CRISTO” DE LA REGIÓN CENTRO-SUR: Mitos de origen y ritos de renovación.	167
1.1. “SEÑOR DE MURUWAY” DE TARMA DE JUNÍN.	168
a. Contexto espacio cultural.	168
b. Posesión y características del santuario.	179
c. Culto festivo al Santo Patrón:	181
d. Los festejos se extienden y se recalendarizan.	188
1.2. “SEÑOR DE WAYLLAY” DE HUAYLLAY DE CERRO DE PASCO.	191
a. Ubicación del Santuario y el contexto espacio cultural del Altiplano de Chinchayqocha.	191
b. Prestigios del “Señor de Wayllay” y su relación con otros santos.	196
1.3. “SEÑOR DE WAYLLAY” DE HATUN HUAYLLAY DE LIRCAY DE HUANCVELICA.	201
a. Situación del Templo y el contexto sociocultural de Hatun Huayllay	202
b. Fiesta del “Señor de Wayllay” y los comerciantes peregrinos.	208
c. “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay como hermano mayor de otros hermanos Wayllay.	218
1.4. CULTO AL “SEÑOR DE QUINUA-PATA” DE AYACUCHO.	227
1.5. “SEÑOR DE MAYNAY” DE HUANTA, AYACUCHO.	229
a. Aparición del “Señor de Maynay” y los Sucesos Sociales.	229

b. Fiesta del “Señor de Maynay” y la Feria Regional a Nacional.	235
2. EL CALENDARIO RELIGIOSO Y LAS TRADICIONES INVENTADAS..	242
2.1. Los ciclos de vida y la naturaleza productiva.	242
2.2. Contextos políticos y las reformas calendáricas.	242
III. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES DE LAS UNIDADES	
CULTURALES Y DE LAS REDES DEL PODER: Proceso de andinización	
cultural y las propuestas político religiosas.	245
1. RACIONALIDAD ANDINA Y LA ESTRUCTURACIÓN RELIGIOSA.	245
1.1. De los ídolos a los Apus y los santos.	245
1.2. Del encanto de las Wakas a la “Cruz Milagrosa” como fuerza cultural	255
1.3. Conflictos étnicos ritualizados y la inversión social como utopía	
social.	259
1.4. El curanderismo y la “Misa de Sanación” del Padre Rodríguez.	262
2. SIMBOLOGÍA DEL TIEMPO Y ORGANIZACIÓN ESPACIO CULTURAL:	
Identidades culturales y las fronteras étnicas.	268
2.1. Los oratorios y los santuarios de peregrinación: Las ofertas	
culturales y el sentido de pertenencia.	268
2.2. El camino de los dioses, las rutas y ferias comerciales y el	
prestigio de los centros religiosos: Difusión, integración o	
subordinación cultural.	280
3. LOS CULTOS SANTORALES Y LAS REDES DEL PODER	
CONFIGURAN NUEVOS ESPACIOS CULTURALES EN LOS	
ANDES CENTRO-SUR.	286
3.1. “Dios pobre” y los “Cristos andinos”: Representación fenotípica y	
emblemática.	286
3.2. Principios de organización andina y la jerarquía de los	
santos patrones.	301
3.3. Mercados regionales y prestigio de las fiestas santorales como	
¿Nuevas fronteras culturales de los grupos étnicos?	323
EPÍLOGO (CONCLUSIONES).	340
BIBLIOGRAFÍA.	344

CULTO A LOS HERMANOS CRISTO

SISTEMA RELIGIOSO ANDINO Y CRISTIANO: REDES Y FORMAS CULTURALES DEL PODER EN LOS ANDES

INTRODUCCIÓN

Nuestro país está formado y sincronizado por un conjunto de pueblos que interpretan las estructuras étnicas y grupos sociales con tradiciones religiosas rurales y urbanas que devienen desde las épocas precolombina, colonial y moderna. La **primera** está ligada a un pasado inmemorial, cuyas localizaciones y manifestaciones ceremoniales religiosas se plasman en los supuestos ritos y mitos con alusión al culto de los dioses andinos que residen en las montañas sagradas y, no obstante, todavía son consideradas como cultos paganos de actividad clandestina, encubierta o de la periferia, cuando su práctica es común y sistemática en el medio rural con amplia extensión a la ciudad; además, contamos con el pensamiento religioso de las minorías étnicas nativas de la floresta tropical de nuestra amazonía. La **segunda** es la tradición cristiana y procede de la tarea evangelizadora de la iglesia y de la conculcación administrativa colonial y aún es considerada como la única religión oficial patrocinada por el Estado y la nación peruana, cuando en la Constitución Política del Estado fija la “libertad de conciencia y de religión, en forma individual y asociada” (Art. 3). La **tercera** son las religiones modernas identificadas como las “sectas religiosas” o “comunidades religiosas” provenientes de los países industrializados del norte, del Caribe y del Oriente, aparecen y pretenden ser las mejores alternativas a las anteriores por identificarse como las únicas religiones elegidas, verdaderas y modernas para salvar la humanidad.

En el universo cultural religioso y étnico andino o peruano encontramos a “Cristo Dios”, multiplicado en la figura arquetípica y emblemática de los “Santos Patrones” que fundan sus prestigios con distintos rostros representativos y nombres sugestivos en quechwa, español y mixturado, marcando con arraigo la unidad familiar, comunal o regionalista, como son el “Señor Cautivo de Ayabaca” de Piura, “Señor de Motupe”, “Señor de Pachakamilla” de Lima, “Señor de Cachuy” de Cañete, “Señor de Luren” de Ica, “Señor de los Temblores” y su hermano el “Señor de Unupunko” de la Catedral de Cusco, el “Señor de Wanka” y sus cuatro hermanos en la región de Cusco, entre otros santos patrones que venimos registrando.

De la multitud de los santos patrones venerados con acento regional y fenotípico, trataremos sólo de la región centro-sur de la sierra andina que obedecen al “Culto de los Hermanos Cristo”, tejidos por un mito de origen que grafica su aparición en la región de Chinchayqocha de Junín y su respectiva distribución jerárquica de los cuatro hermanos desconocidos en las siguientes regiones: El

primer hermano mayor se habría dirigido al distrito de Huayllay de Chinchayqocha, Cerro de Pasco, y se convierte en el santo patrón del "Señor de Wayllay", el segundo se encamina hacia Tarma, Junín, y queda como el "Señor de Muruway" del distrito de Acobamba. Los dos siguientes prosiguen más al sur: el tercero va rumbo a la comunidad matriz de Hatun Huayllay de Lircay, Angaraes, Huancavelica, y el último, al próspero valle del pago de Maynay de Huanta, Ayacucho, donde se asientan como los afamados santos patrones de gran arraigo, identificados como el "Señor de Wayllay" y el "Señor de Maynay", respectivamente.

¿Cómo explicar esta visión de los pueblos andinos, donde el "Cristo Dios" se convierte en "Cristos Andinos" y como "Santos Patrones" se multiplican dentro del esquema dual y cuatripartición y/o en el marco conceptual del sistema de parentesco y alianzas macrorregionales? Aunque, en la cosmogonía andina, no es nada extraño encontrar que los Jirkas o los Apu Wamanis ocupen siempre organizadamente un territorio comunal, zonal o regional, con rangos y prestigios emparentados dentro del principio de reciprocidades y conflictos sociales para legitimar su espacio y fundamentar su predominio dentro del contexto ritual y/o en los discursos míticos. Incluso, con nombres y epítetos muy sugestivos en la lengua nativa, que parecieran indicar los conceptos y categorías de los grupos étnicos originarios o arcanos (Arroyo 1987, 2004).

Más aún, la figura de los "Hermanos Apu Wamanis" (Wamanrasu, Rasuwillka y Qarwarasu) y de los "Hermanos Cristo" (Wayllay, Muruway y Maynay) con prestigio y autoridad central en sus respectivos santuarios, no sólo son las representaciones arquetípicas de articulación vigorosa del espacio económico, sino también reproducen las estructuras de poder y subordinación con respecto a las formas de organización social y espacial. Porque, alrededor de los principales Santos Patrones o de los Apu Wamanis se articulan jerárquicamente con otros de rangos menores de la región y representan a los pueblos de categorías menores. De ahí podríamos presumir que los Apu Wamanis (como Dios y como Montaña Sagrada) construyen puntos de orientación, centros de dominio y control político de delimitación territorial y son los fijadores de las fronteras culturales. Por otra parte, se configuran en fundamento y justificación de las distribuciones étnicas, estratificaciones sociales y especializaciones imperiosas en las actividades determinadas de su tiempo, aún desde las épocas precolombinas.

Este fenómeno religioso del culto santoral andino como un "Cristo Andino" arquetípico y de expresión multiforme, a manera de los "Dioses Andinos", ¿qué representará? ¿Acaso responderá a las formas de transformación religiosa cristiana para lograr la conversión de los pueblos conquistados? ¿Será que nos revela la resistencia y transformación del sistema religioso andino en función de las exigencias históricas o de los nuevos retos de los tiempos, según la estructuración social y construcción de las redes del poder? ¿O es la idealización y socialización del espacio y sociedad andina que no ha perdido su vigencia, por corresponder a los principios operativos de la racionalidad y necesidad andina, a manera de las

utopías? Estas interrogantes son las que orientan nuestro estudio y trataremos de explicar con los siguientes objetivos:

1.- Mostrar que efectivamente el discurso cristiano no logró destruir, reemplazar o transformar las estructuras mentales de la racionalidad religiosa andina. Por lo que las categorías y los conceptos cristianos no afectaron en esencia, sino se adaptaron conforme dispone y exige el sistema operador del paradigma andino en el proceso de la interpretación y organización del cosmos andino y cristiano, según las exigencias de la evangelización compulsiva y de la administración política económica de la colonia y de la república.

2. Mostrar lo que por teoría general se arguye, que todo sistema religioso siempre responde a las necesidades sociales y traducen las experiencias colectivas. Por lo que se explica que ciertos elementos directrices del sistema religioso cristiano fueron debidamente reciclados para luego adscribirse dentro de la lógica andina y, consecuentemente, se hallan estrechamente vinculados con los sistemas económicos, sociales y políticos del mundo andino. De ahí que todo sistema de creencias y prácticas religiosas se acomodan entrelazados con la conciencia productiva, y afectan profundamente la vida de la población andina, quienes codifican las categorías mentales hasta casi inconscientes (o subyacentes) de lo que se producen y se ejecutan, al margen de las exclusiones o superposiciones.

3. Evidenciar la eficacia de la racionalidad andina a través de la contrastación de las organizaciones y representaciones de los "Cristos o Santos Andinos" en relación con las categorías y sistemas de clasificaciones de pertenencia social y derecho cultural, en correspondencia a las divinidades andinas que traducen las estructuras étnicas y relaciones sociales de grupo.

Este estudio comparativo con apariencia dicotómica nos conducirá a la identificación, clasificación y comprensión de los rasgos singulares y recurrentes de la vida social, como un modelo social y cultural de existencia dentro del contexto de conflictos y utopías, con progresos adversos y diversos en el complicado mundo en caos. Porque la representación de "Cristos Dios" o de los "Santos Patrones" en forma de los "Dioses Andinos", constituyen respuestas y propuestas de la sabiduría andina, que se extienden transponiendo los confines de las fronteras étnicas y de las culturas modernas, frente a la visión urbana de los Andes y al proceso de la globalización del mundo económico.

Para este fin delineamos las siguientes hipótesis de trabajo:

1. El discurso cristiano no logró destruir, reemplazar o transformar las estructuras mentales de la racionalidad religiosa andina. Por lo que las categorías y los conceptos cristianos no afectaron en esencia, sino que se adaptaron o se andinizaron con apariencia cristiana, conforme dispone y demanda la racionalidad andina en el proceso de la evangelización cristiana y durante la organización e interpretación de los cultos santorales festivos, vinculadas a la productividad agropastoril y su intercambio, como también para las experiencias político sociales del contexto.

2. El pensamiento andino representa a “Cristo Dios” como personajes carismáticos, omniactivos y omnipresentes más abstracto e impersonalizado por la política cristiana. También desmitifica, hace más tangibles y reales los símbolos cristianos para que las cualidades y las virtudes de los “Santos Patrones” sean más específicas y efectivas en sus funciones para con las comunidades andinas. Lo cual significaría una forma de interpretar y desestructurar el monoteísmo cristiano, como una respuesta a las nuevas necesidades y vicisitudes más inmediatas y concretas del hombre andino. Por lo que los “Cristos” o los “Santos Andinos” intervienen como entes propiciadores y potencializadores de la economía campesina (fecundizador de los ganados, fertilizador de la tierra, dinamizador del comercio y preservador de la salud del hombre) y también como símbolos de identidad integrador a nivel familiar, comunal e intercultural étnico a nivel macrorregional, con rasgos de homogeneizador dentro de las diversidades culturales.

Para la objetivación inteligible del presente estudio pretendemos describir y explicar, mediante el análisis diacrónico y comparativo, el material etnohistórico y etnográfico, señalar y contrastar las características de los pueblos estudiados respecto de otras realidades del área andina y de otras latitudes; luego de haberse compilado y procesado las informaciones recopiladas por los cronistas (los mitos, ritos y otras creencias asociadas a los dioses y santuarios andinos), de los actores sociales en sus propios espacios culturales mediante las observaciones, entrevistas y vivencias durante los cultos y ciclos festivos y como también, con la revisión cuidadosa de las referencias bibliográficas específicas que de algún modo representan a los pueblos estudiados.

El área de nuestra investigación está conformada por un conjunto de pueblos y diversidad de regiones con sus propios sistemas productivos, formas culturales y estilos de vida configurados y delimitados por la extensa meseta altoandina, por cuencas y valles, por el conglomerado de los montículos y cerros alrededor de las montañas mayores o los nevados de la cordillera centro-sur. Esto permite establecer una corriente vital constante e interregional continua, donde el principio de la ecología y el principio social forjaron un sistema de vida humana intercultural con relaciones intersubjetivas singulares y habituales, dentro del marco de culturas locales y regionales de interdependencias a lo largo del corredor cultural del río Mantaro y sus tributarios, del Qapaq Ñan y sus bifurcaciones, por la carretera central y sus ramales intensificados por los medios de transporte, el comercio (desde el trueque hasta el manejo del capital para la exportación) y por las diferentes formas de migraciones golondrinas, temporales o definitivas a nivel regional y transregional.

Para explicitar el marco conceptual y el material etnográfico, la investigación ha sido agrupada en los siguientes capítulos:

La Primera Parte muestra el desplazamiento de los dioses y de los héroes culturales, antiguos y modernos, para simbolizar la edificación del Qapaq Ñan, sistema de caminos y la carretera central de transportes para los trajinantes de

caminos, comerciantes por el desarrollo del mercado interno con sus propias oscilaciones o por los forjadores de la cultura y poder local y regional.

La Segunda Parte registra y actualiza el universo religioso andino de los siglos XVI y XVII, para mostrar el modelo de organización del tiempo histórico cultural y las formas de distribución del espacio social, dentro del esquema de parentesco y fronteras étnicas regionales; en base al material etnohistórico de Francisco de Ávila, Guaman Poma de Ayala, Joan Santa Cruz Pachacutic y otros referentes como base explicativa de la matriz cultural andina.

La Tercera Parte registra y analiza los resultados de la contrastación del sistema religioso andino con el sistema religioso cristiano, simbolizados por el culto a los dioses andinos y las fiestas santorales andinas, dentro del contexto de cambios y supervivencia, rupturas y continuidades en los Andes Centro-Sur del país, proponiendo modelos sociales o proyectos alternativos por las políticas frías desencadenantes en las crisis históricas.

El presente estudio fue posible gracias a la disposición favorable y entusiasta de los propios actores sociales en sus respectivos escenarios y actividades, quienes nos otorgaron algo de su tiempo y de sus convicciones, sobre lo que no es o es y debe ser nuestro presente con su pasado para el futuro; para todos los que constituimos y deseamos del mundo andino. Asimismo, con el perdón de aquellos a quienes por razones de extensión no es factible nombrarlos, van mis reconocimientos especiales por quienes han hecho que esta investigación sea posible, viabilizando, sugiriendo o inspirándome las singularidades de las manifestaciones de la cultura andina en perspectiva, según iba trajinando con mi libreta de campo, la grabadora y la cámara fotográfica en mano, como exige el quehacer antropológico, siguiendo las rutas y ramales de los dioses y hombres de Qapaq Ñan y de las carreteras de transporte que nos conducían a los oratorios y santuarios andinos, fiestas santorales y ferias locales o regionales. En Jauja contacté con los profesores Henocho Loayza y Luis Cáceres, quienes con gesto de reciprocidad me abrieron el camino a los lugares tradicionales y a la memoria colectiva, así pude escucharle al regidor don Visitación Zegarra del distrito de Paca, entre otros depositarios.

También Henocho Loayza me relacionó con el Dr. Teodoro Morales, director de la Casa de Cultura de Tarma, con quien intercambiamos ideas y preocupaciones de lo que significan las tradiciones andinas con las identidades culturales en relación con la cuestión de Estado y nación, como lo fue para Adolfo Vienrich y su generación en los primeros años del siglo XX; además, me comunicó con el profesor Julián Loja, quien, con el afán y sabiduría andina, con preocupación arqueológica y antropológica me narró los mitos y relatos sobre la representación de las "markas" o pueblos antiguos, la importancia del mito de los "Qanchis Janka", del oratorio de "Guagapu", "Santuario de Muruway" y la necesidad de hablar con los antiguos depositarios de las tradiciones del lugar. Luego, se continuó por la ruta a Chinchayqocha y parar el viaje en Junín, donde me hospedé en la "Casa de Acopio de Lana" de la familia Emiliano Santayana y esposa. Él

reside desde hace varias décadas en esta región altiplánica, primero como comisionista, después un comerciante intermediario y ahora es el representante directo de una de las casas más importantes del acopio de lana de exportación de esta región; por lo que tiene contacto y familiaridad con los ganaderos y tradicionistas ribereños de Chinchayqocha, quienes le contaron muchos mitos y relatos orales de la región. Es muy agradable intercambiar experiencias con él, como un comerciante exitoso, que recorre y conoce las tradiciones del corredor cultural del altiplano de Junín y de toda la cuenca del Mantaro hasta los confines con la región de Huancavelica, Ayacucho y la ruta a Lima.

Este recorrido concluye con la llegada al pueblo de Huayllay de Cerro de Pasco. Este es conocido por su “Bosque de Piedras” y el sitio arqueológico de “Pumpum-Tampu” o “Tambo Inka”, donde nos contactamos con el director del INC-filial, Huber Rosales, quien nos facilitó documentos de su propio archivo y bibliografías del INC. Asimismo, nos comunicó con los conocedores de las tradiciones y acontecimientos sociales y culturales, entre ellos con el regidor don Ananías Pajuelo, Maruja Herrera (guía de Kanchakuchu del Bosque de Piedras) y con el afamado anciano alfarero don Ignacio Liverato Mateo, entre otros informantes. El retorno fue por la ruta de Huayllay-Pacaraos-Chancay y Lima, en compañía y guía de la señora Delia Roque, quien con mucho entusiasmo nos ilustró los mitos de origen de las montañas sagradas y las vicisitudes de los trabajadores y pueblos andinos de la ruta, mostrándonos cada lugar posible y visible a lo largo del camino carretero que desde niña recorrió.

El segundo viaje también lo iniciamos desde Huancayo, dirigiéndonos a Huancavelica y pasamos raudamente al místico pueblo de Hatun Huayllay de Lircay, donde nos acogieron y testimoniaron lo que sabían y valoran como les consta: el ingeniero Benedicto Chacón (es de Cerro de Pasco, funcionario de la Microrregión de Lircay y ya es lugareño por su esposa Miriam de Lircay), Marcos Paraguay Taipe (de Tayacaja) y sus compañeros de estudio de la Universidad para el Desarrollo Andino (UDA) de Lircay y el joven profesor José Luis Príncipe, inquietos y ávidos de seguir escudriñando lo que es de saber y de debatirse por saber y esclarecer, por un futuro mejor de los pueblos empobrecidos; a don Julián Huinchi, el encargado de resguardar las llaves del templo del “Señor de Wayllay” que nos condujo hasta el sitio limítrofe con Huayllay Chico, donde apareció el Santo Patrón; el profesor Urbano Lapa, alcalde de Hatun Huayllay en 2005, conocedor de la composición de las familias como miembro corporativo; mientras la señora Juana Gutiérrez, entre otros comerciantes, del pago Opanqay de Huanta, quien acude con su negocio desde cuando era una agraciada jovencita (ahora tiene unos 65 años) y no ha dejado de asistir con mucho entusiasmo y devoción y promete seguir asistiendo hasta sus últimos días que le aguarde el “Señor de Wayllay”. Del mismo modo a don Eustaquio Vargas del Pueblo Viejo de Acobamba, conocedor del acervo cultural y viajero incansable como fotógrafo que fue.

El trayecto de Lircay a Julcamarca lo recorrimos junto al colega Dr. Román Robles, acompañados con don Pelayo Sánchez, quien nos ilustró las tradiciones de esta zona que conocía como lugareño y trabajador en la obra pública, además de estar emparentado con familias de la ciudad de Ayacucho. En esta ciudad, “Rincón de los Muertos” o Ayacucho, debo las gracias y compromisos sociales, culturales y académicos a Freedy Ferrúa, Ulpiano Quispe, Severo Loayza y otros colegas de la Escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNSCH, quienes me ayudaron con entusiasmo, dándome sugerencias y referencias etnográficas de la región. En Huanta, mis reconocimientos a don Víctor Rodríguez, Albino Cabrera, Ricardo Rojas y don Alejandro Cárdenas, quienes son los grandes portadores de la tradición como lugareños y descendientes de los antiguos comerciantes, trajinantes de los caminos y de las carreteras zonales y regionales; igualmente mis especiales reconocimientos para mi tía Florencia Aguirre y esposo, ella me atendió y ayudó a captar a mis informantes entre quienes llegaban a su tienda a consumir o consultar algún asunto. Del mismo modo al ingeniero Daniel Pantoja, compañero, vecino y amigo desde cuando estudiábamos la secundaria en la GUE González Vigil de Huanta, quien con su amistad y preocupación no deja de seguir infundiéndome para escribir sobre la significación de la “Ciudad Esmeralda de los Andes que jamás desfalleció” en la historia cultural de la región andina.

Este recorrido final y acopio de informaciones habría sido incompleto o más pobre, aunque sigue siéndolo, sin la participación oportuna de mi amigo, compañero de estudio de antropología y ahora colega, el antropólogo Cipriano Luján (funcionario especialista del Ministerio de Agricultura de Ayacucho), esposa e hijos, quienes no sólo me alojaron generosamente en su casa tantas veces que frecuenté, sino, muy obsequiosos, pudieron acompañarme con sus propios vehículos en los diferentes momentos de mi recorrido, como fue con Erick y Renzo y la atención diligente de Cindy y de Irma o, cómo no recordar los comentarios y relatos de “Juan” (con el que más conocemos a Cipriano), cuando ascendimos y filmamos los elementos del “Pagapu” en la cima de la montaña sagrada del “Apu” o “Señor de Watusqalla” de Isqana de Luricocha y del mismo modo en la fiesta santoral del “Señor de Maynay”, y como también, alentándome con sus materiales etnográficos y fotográficos recogidos durante sus viajes en la titulación de tierras o deslindes comunales de la región. De la misma manera, mis reconocimientos al amigo y colega, arqueólogo Julio Valdez, con quien ascendimos y comprobamos la existencia de la cueva o “Camarín del Señor de Pachapunya”, como la Paqarina de los Luricochas ya señalada en la “Monografía” de Luis E. Cavero; de igual modo gracias a William Espinoza Limachi, joven estudiante de secundaria, que dispuso su tiempo recargado en las tareas agrícolas de familia para guiarnos hasta el abrigo rocoso de sus ancestros, mostrándonos los restos del Pagapu del 25 de julio y su significado.

Por todo ello, y por lo que ahora soy, también quiero evocar a dos maestros y a través de ellos, a todos los docentes de Huanta y de la región: a Mario Loayza Humareda, profesor de mi formación inicial en la Escuela Prevocacional N° 591,

quien nos enseñó a estudiar y ser responsables; a Erwin Quispe Calderón de la GUE González Vigil, quien nos educó a conocer, amar y enseñar la cultura andina de Huanta, de la región y del Perú, con todas sus bellezas, dificultades y porvenires que esperan a los forjadores con identidad y autoestima.

Además, deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Ramiro Matos por haberme permitido participar en el “Proyecto Transvase Mantaro Sheque de 1985” y en las sucesivas etapas que proseguimos, porque desde entonces se inicia mi familiarización con el acopio de la cosmogonía andina de la región de Chinchayqocha y, sobre todo, la motivadora presencia de muchos arqueólogos y antropólogos como María Mendoza, David Brown, Róger Ravines, Alejandro Matos y del Dr. Oliverio Llanos, entre otros, me impulsaron a seguir reuniendo las tradiciones vivas que mantenía el personal obrero del proyecto, como lugareños y acuciosos tradicionistas, entre ellos estaban el estudiante Walter Pérez de Viccu, el comunero Ulderico Valentín de la estancia de Qoriqocha, Hilario Malpartida de Viccu, el anciano Pascual Yachachín de San Pedro de Pari, entre otros; también mi gratitud a las sugerencias de los colegas Alfredo Altamirano y Arturo Mallma, miembros del proyecto.

Este estudio y otros que venimos avanzando fueron posibles gracias al apoyo financiero e institucional de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde realicé mis estudios doctorales y soy docente en la EAP de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales; además, a través del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales y de la Revista Antropológica se promueven y publican los resultados de las investigaciones aunque de manera limitada. Finalmente, mi agradecimiento a las sugerencias oportunas y acuciosas del colega y maestro Dr. Jürgen Golte, quien nos asesoró con mucha preocupación y diligencia –en el Curso de Taller en Antropología de la Unidad de Post Grado-, motivando reflexión, discusión e impulsando la investigación de nuestra cultura andina; igualmente, mis reconocimientos a los doctores Humberto Rodríguez y Waldemar Espinoza, por la revisión oportuna y comentarios relevantes que estimulan a perseverar en el quehacer del mundo andino. Asimismo mi gratitud a los colegas y mis estudiantes de Antropología y Arqueología de la UNMSM y de la UNFV, por lo que me escucharon, empeñaron y contribuyeron en enriquecer los resultados de este estudio, durante los diálogos y debates en los cursos a mi cargo y en los certámenes académicos y científicos.

Lima, Junio del 2006.

PRIMERA PARTE

LA RUTA DE LOS DIOS Y DE LOS HOMBRES ANDINOS DE LA REGIÓN SUR-CENTRO

ABRIENDO SENDAS Y CONQUISTANDO ESPACIOS CULTURALES

I. RUTA DE LOS ANTIGUOS Y MODERNOS DIOS ANDINOS

En el próspero valle de Huanta, al extremo noroeste de Ayacucho, aún se narran diversos y renovados relatos de los dioses y de los héroes culturales, que a manera de las hazañas de los antiguos dioses milenarios, dejaron huellas de sus caprichos y conflictos durante sus andanzas en el tramo comprendido en los actuales departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Junín de la región centro-sur del país.

La memoria colectiva registra en toda esta región, fragmentos de mitos sobre las cualidades y atributos de dos “Hermanos Reyes Inkas”, que se encaminan desde Cusco, pugnando y dejando huellas de sus actos: el “hermano bueno” avanzó por la parte alta formando cerros, lagos, puquiales y ríos para el uso de los pueblos agrarios; mientras el “malo” acomete por la parte baja o quebrada descomponiendo la creación del primero y dejando montañas escarpadas, valles y quebradas secas o desérticas.

Así el trayecto se convierte en el escenario hostil de tensas competencias y de confrontaciones bélicas por los dos hermanos, con actitudes y cualidades totalmente opuestas. En el apacible valle de Huanta se enfrentan cuerpo a cuerpo, “a puñetazos” (takanakuy), con el siguiente resultado: cuando el malo golpeó con furia formó el **cerro Campana**¹ en la margen derecha del río Cachi (frente al sitio arqueológico de Azángaro del horizonte medio); y el bueno, con un certero golpe lo arrimó modelando el cerro Torongana (afamado Apu Wamani mayor de

¹ Saturnino Ayala (profesor cesado del colegio San Ramón de Huanta) anota sobre “La Campana de Pomanqay”, indicando que hay muchos asentamientos preincas (en toda esta zona baja de Huanta: Iribamba, Vado o Huarpa y sus circundantes están cargadas de evidencias arqueológicas); por eso, los españoles habrían edificado un pueblo nuevo con su iglesia pero que no prosperó y la campana fuera enterrada en la quebrada del “legendario pueblo de Pomanqay” y algunas noches de plenilunio se deja escuchar su lúgubre tañir cautivante, como una evocación a la “ciudad perdida” (Ayala 1986). Aunque, algunos lugareños infieren que la campana se encantó en esa montaña que lleva el mismo nombre del “Cerro Campana”, por ser de oro; incluso otros indican que todo el pueblo estaría encantado en aquella montaña sagrada.

La configuración de esta montaña no sólo concitó interés a la generación mayor, sino también inspiró a muchos niños y jóvenes de la localidad de Huanta, avivadas por las aventuras de los antiguos griegos, romanos y vikingos (filmes de las décadas del 60 y 70). Debido a que al pie de esta legendaria montaña de curiosa formación pasa el río Cachi y sus aguas siempre fueron las hermosas y cálidas playas cautivantes de veraniego de fin de semana, para la población urbana y en especial, para la pesca de los escolares aventureros de la ciudad y de los propios lugareños.

Churcampa), por lo que se formó el profundo abra de Watusqalla² o de Paqaywayqo, para dar paso al gran “Tinkuy” (unión del torrentoso río Mantaro con el apacible río Huarpa)³; mientras el otro fornido puño habría aplanado la pampa de Churcampa y con las pisadas de forcejeo aplanaron toda la cuenca de Iribamba y Churupampa hasta Mayocc (es la parte más baja del valle de Huanta y de la cuenca del Mantaro).

² El 16 de agosto de 1945 se deslizó el cerro Condorcenqa (nariz del cóndor, frente al cerro Torongana) embalsamando y formando una gran laguna que llegó hasta la altura del actual pueblo de Mayocc de Churucampa y cubrió toda la Hda. de Tinkuy, la cuenca de Vado y gran parte de la Hda. de Iribamba; luego de algunos meses, por la erosión y por la acción dinamitera de los hacendados afectados, desembalsó arrasando todo cuanto encontró en su trayecto. En 1973, el río Mantaro se represó en la cuenca de Waqoto de Quichwas (Km 32, carretera Huancayo-Ayacucho), debido a que la parte alta de la quebrada de Mantaro se deslizó por la humedad de la lluvia de invierno (“enero loco”); y luego, después de unos meses de represamiento, reventó el dique y arrasó todos los puentes, caminos, carretera y muchos huertos de frutales y verduras en todo su trayecto. Una vez más, la Hda. Tinkuy o Paqosan fue destruida por la maldición de un anciano forastero; es decir, hoy aún es vigente el mito moralizador, del porqué se represó en 1945: Cuentan que cierto día apareció un anciano andrajoso, legañoso y con mucho hambre y sed; por lo que, al hacendado de Tinkuy le solicitó posada y algo de naranja para aplacar su sed agobiante, por el fuerte calor de la región q’echwa del Mantaro; pero, no fue compadecido por el avaro hacendado y lejos de ayudar, le arrojó con insultos e improperios. Y más bien para suerte, fue socorrido por una anciana pobre, con el agua salobre del río Mantaro y algo de fruta. A ella le advirtió que se fuera lejos del lugar, porque el hacendado sería castigado. Así, esa misma noche cayó gran aguacero con rayos y truenos, que amaneció embalsamando el abra del Watusqalla o “Huatuscalla” (Apu Wamani principal de la parte baja del distrito de Luricocha y hermano menor del gran Apu Pachapunya del pueblo de Luricocha, en cuya cima fue colocada la “Cruz de Pachapunya y en su base existe un abrigo rocoso con los restos fósiles de los prehispanos: es la Paqarina de los antiguos etnias de Luricocha).

La acción de las lluvias del invierno viene erosionando y modificando permanentemente el valle de Huanta y las zonas de confluencia: en 1926 (Cavero 1957), a consecuencia de la torrencial lluvia creció el caudal del río Tablachaka que baja de las alturas de la montaña Rasuwillka y arrasó los barrios de Huallwayoq y Qoyllorpanqa de la ciudad de Huanta. En 1946, se quebró la represa de la laguna de Pampaqocha (parte del complejo de las lagunas encantadas del Apu Mayor de Rasuwillka: Yanaqocha, San Antonio y Qarqarqocha) y arrasó el barrio Qoyllorpanqa y hoy se le conoce por Aqosqa (zona del banco de arena).

³ El río Huarpa, unión entre el río Cachi, que atraviesa toda la parte baja de Huanta hasta encontrarse en Vado, con el río Urubamba (fusión del río Pariawanka de Acobamba con el río de Lircay) que baja de Acobamba, tiene corto recorrido. Porque, atravesando la famosa ex hacienda de Iribamba se pierde como tributario del río Mantaro, en el legendario lugar de Tinkuy (encuentro de dos ríos). Desde donde, el río Mantaro, también conocido antiguamente como el “Río Grande que baja de Izcuchaka”, continúa atravesando el gran abra y recodo de Paqaywayqo y voltea para Cobriza y Campo Armiño (central hidroeléctrica de Mantaro); finalmente se dirige al oriente hasta juntarse con el río Apurímac y formar el gran río Ene. Además, este río Huarpa constituye la frontera y el encuentro de Huanta con el distrito Marcas de Acobamba, aunque en la colonia y parte de la república integraron a la diócesis y departamento de Ayacucho.

La marcha continuó por el cerro Umakunka⁴, donde el inca bueno descansó para enseñorearse y mirar orgulloso su obra, el hermoso y apacible valle de Huanta, aunque preocupado por otros sucesos que habían de acaecer. Luego habría pasado por Castrovirreyna y ha pedido de la ñusta del lugar otorgó el agua, orinando entrecortado (tipi-tipi) y formando la legendaria laguna de Choqllqocha (laguna de choqlllo o choclo), que hoy sirve de represa para regar la costa de Ica. También, en Huancavelica orinó y se formó el agua termal de Potoqche.

Finalmente pasó a las alturas de Junín, donde, después de formar el lago de Markapomaqocha (Marcapomacocha), se transformó en el cerro Ticllo y sus lágrimas, en el eterno nevado de la misma montaña; porque habría llorado al sentirse derrotado. Mientras el inca malo pasó a la costa y convirtió los valles en desiertos o con escasa agua y al final desapareció en el fondo del mar, salando las aguas hasta el día de hoy con el sudor de su cuerpo, para que nadie consuma ni riegue. Por eso, en la colectividad, queda la siguiente conclusión: el hermano bueno es dueño de las minas, los valles, lagunas, ríos y manantiales y de la buena cosecha; mientras el malo es dueño de las quebradas secas y de los desiertos costeros y representa avaricia, envidia y la ociosidad. Lo que, a su vez, equivale a decir que un buen campesino trabajador siempre tendrá buenas parcelas productivas y el malo, con chacras mal atendidas siempre esperará la mala cosecha, por flojo y envidioso.

De estructura similar a este mito, también la historia popular registra narraciones sobre la guerra de la independencia, que después de una larga hostilidad entre los ejércitos patriotas (buenos y héroes) y realistas (forasteros malos y codiciosos), deciden la guerra en la Pampa de Quinua de Ayacucho o en las faldas del cerro Condorkunka (Apu principal del distrito de Quinua). Es decir, ambos bandos avanzaban frente a frente desde Junín, en este caso los patriotas libertarios por la parte baja y los realistas colonialistas por la parte alta, hasta encontrarse, cansados y agotados de hambre y sed, supuestamente, y decidir la suerte⁵ de la independencia peruana y americana.

La guerra de los dioses o de los héroes, en la visión actual de la cultura andina, sigue cumpliendo un papel moralizador, sancionador y sobre todo encierra propuestas políticas alternativas o resistencias culturales; así como, la praxis cotidiana de los principios de reciprocidad y de intercambio, como forma de

⁴ En toda la jurisdicción de los distritos de Marcas y Caja Espíritu de la provincia de Acobamba, se sabe que en el cerro Umakunka (Cabeza-Cuello) se encuentra el rastro del Inca (Inkapa yupin), donde, por sentarse a descansar, sus dos escrotos (iskay runtun) quedaron grabados en la roca viva, cerca al camino grande que atraviesa la montaña. Y hoy, los viajeros y los pastores pueden ver las dos marcas como símbolo de fertilidad y poder del Inca. Este cerro está ubicado en el extremo noreste de Acobamba (Apu principal de los distritos de Caja Espíritu y Marcas, que se ubican alrededor de dicha montaña sagrada) y al frente del gran Apu Rasuwillka de Huanta.

⁵ Ranulfo Cavero refiere que la "Mamacha Asunción" y "Warakaq Niño" del distrito de Quinua (Ayacucho), ayudaron a decidir la última "Batalla de Ayacucho" para sellar la Independencia Americana (Cavero: El Warakaq Niño y la Mamacha Asunción en la Batalla de Ayacucho", ponencia en el II Congreso de Investigaciones de Antropología de 1998, UNSCH, Ayacucho).

vida complementaria, integral y solidaria en los aspectos sociales, políticos y culturales, dentro del modelo del sistema de parentescos y alianzas. Al mismo tiempo, en el aspecto político-religioso, la ruta de los personajes marca puntos de encuentro y límite, fronteras económicas y culturales o centros de control y contacto social. Por lo que, los ríos, quebradas y las montañas tienen su sustento sagrado o son receptáculos del contenido social y cultural, según el paso del tiempo.

Más aún, a los Apu Wamanis, como los dioses andinos protectores de los lugareños, siempre se los ubica en las montañas sagradas y sus espacios de dominio siempre están delimitados por los ríos y quebradas. Asimismo, sus relaciones de parentesco y de intercambio siempre son demarcados según sus rangos o jerarquías de la zona o región; lo que al mismo tiempo denota, que el dominio de los dioses andinos no sólo demarcan espacios étnico-culturales o fronteras político-territoriales, sino, también, constituyen una forma de legitimar los puntos de referencia, control y dominio del espacio cultural. Mejor dicho, en el sentido figurado, el camino o la ruta de los dioses o de los héroes por las montañas, constituyen formas de dominio, intercambio, integración regional o formas de expansión o globalización en el área cultural andina.

Carlos Milla (1983) infiere que la “Ruta de Viracocha” permite mostrar la unión de las “fronteras de Argentina y Ecuador”, como una forma de organizar la sociedad andina, en relación con el desarrollo de las tecnologías astronómicas orientadas a la optimización de la producción agropecuaria, para indicar sobre la posibilidad de un “Estado Confederado Andino Comunitario” y de gobierno colegiado de las cuatro regiones.

Porque, según la tradición andina precolombina, registrado por Cieza (1552/1967), los nativos narraron que aún antes del señorío de los incas, “Ticiviracocha” o “Tuapaca” (Tunupa) (“hombre blanco” “hacedor de todas las cosas”) salió del Titicaca y se dirigió de “largo hacia el Norte haciendo y obrando estas maravillas por el camino de la serranía y que nunca jamás lo volvieron a ver” (1967: 9). A su paso fundaba pueblos, construía templos, palacios (Tiwanaku, Pukará, Cusco, en Cajamarca y en el Puerto Viejo de Ecuador) o enseñaba a trabajar las chacras; y “mostraba gran autoridad y veneración, y queste varón que así vieron **tenía gran poder que de los cerros hacia llanuras y de las llanuras hacia cerros grandes, haciendo fuentes en piedras vivas**” (1967:8). Luego se dirigió a la “costa de la mar, adonde, tendiendo su manto, se fue por entre sus ondas y que nunca jamás pareció ni le vieron”.

Lo mismo señala Juan de Betanzos (1551/1987), que “Contiti Viracocha” saliendo de la laguna de “Colla suyo” se dirigió a “Tiaguanaco”, donde “hizo el sol y el día y que al Sol mandó que anduviese por el curso que anda y luego dicen que hizo las estrellas y la luna” (1987: 11); y otros días el cielo y la tierra, a los hombres y a los pueblos con sus centros de paqarina (fuentes y ríos, cuevas y cerros); aunque en momentos se tornaba colérico para convertirlos en piedras o montañas

a su creación. Y luego, “al fin de haber esto acabado con los suyos y se metió por el mar a donde nunca más le vieron” (1987: 13).

Cristóbal de Molina precisa la ruta, el poder y las obras del dios Viraqocha: “Tienen también otra fábula, que dicen que el Hacedor **tuvo dos hijos**, que uno llamaron **Ymay mama Viracocha** y el otro **Tocapo Viracocha**, y que concluido el Hacedor las gentes y naciones y dar trazas y lenguas y haber enviado al cielo el Sol y la Luna y estrellas, cada uno a su lugar desde en tierra Huanaco, como está dicho, el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman **Pacha Yachachi**, y por otro nombre **Tecsi Viracocha**, que quiere decir incomprensible dios, **vino por el camino por la sierra** visitando y viendo a todas las naciones cómo habían comenzado a multiplicar y cumplir lo que se les había mandado; y que algunas naciones que halló rebeldes y que no habían cumplido su mandado, a gran parte dellos convirtió en piedras en figuras de hombres y mujeres con el mismo traje que traían. Fue la conversión en piedras en los lugares siguientes: en **Tihuanaco** y en **Pucara** y **Jauja**, donde dicen convirtió la huaca llamada **Huarivilca** en piedra, y en **Pachacama** y en **Cajamarca** y en otras partes” (Molina 1572/1959: 15 y 16).

Milla (1983) busca explicar esta ruta de Viraqocha mediante las evidencias arqueológicas (templos) en asociación con la disposición del cuerpo estelar, siguiendo la metodología del sistema de los cuadrantes y sus diagonales (camino de los dioses) que permite la condición creciente según los puntos cardinales. Por ello, Jorge Idrogo (1992) dice que el “significado de Diagonal = (Ch’ekka = Verdad) se podría decir, que la “RUTA FUNDADORA DE WIRACOCHA” fue el trazado magistral del “CAMINO DE LA VERDAD” (1992: 11).

En este caso encontramos al dios Viracocha con dos hijos, a quienes envía primero antes de emprender viaje. Mientras el dios Guari o Wari es representado con dos caras (similar a Jano) y también forma una estructura dual con su hermano: “Capac Guari” y “Ascay Guari” (Rostworowski, 1986).

De manera similar, encontramos en Ancash (Soriano, 1972), el “Mito de Canchón” que narra el desenlace fatal del infiel Canchón, Wascarán huye de sur a norte (desde Chonta) seguido por sus 31 hijos. Cada hijo, según el cansancio, se fue convirtiendo en los hermosos y majestuosos picos nevados del Callejón de Huaylas, hasta que la misma Wascarán, junto con su último hijo, se transformó en la **bicéfala montaña sagrada** que lleva su propio nombre; y hoy constituye la divinidad o Rahu más importante de esta región, como fuente de origen étnico y proveedora permanente del elemento vital, el agua o la lluvia para la siembra del callejón de Huaylas. Además, cada nevado es el **Rahu** principal para los pueblos vecinos, en permanente relación de alianzas e intercambios, dentro del contexto de la cultura de poder, en oposición a los **Jirkas** de la Cordillera Negra, de menor rango.

Pareciera algo casual, pero los dioses o los héroes culturales sureños casi siempre se orientan o se encaminan al norte. Mientras que los dioses norteños aparecen de la región septentrional o del espacio sideral y al final de sus obras, también retornan a sus lugares de origen o se pierden en las profundidades del

mar trópico. Entre ellos se consideran a Naylamp y Kon; en cambio, Pachakamaq amplía su prestigio por el norte hasta Huarmey (mitos en Toro Montalvo, 1990).

Asimismo, el dios “Cuniraya Viracocha” (Avila/Taylor, 1987) persigue a Cavillaca a la región yunga de “Pachacamac” y luego de sus andanzas y travesuras, retorna a la región altoandina de Huarochirí. En cambio, Pariaqaqa o “Pariacaca” (dios de la lluvia o rayo: convertido en lluvia torrencial y granizada arrasó todo a su paso hasta el mar), luego de vencer a Wallallo Qarwancho o “Huallallo Carhuincho” (dios del fuego), institucionalizó su culto y prestigio, afianzado por la efectiva participación de su parentela y su respectiva distribución del espacio reconquistado.

En la región del altiplano de Junín o Pumpum-Tampu, recogimos un relato modernizado sobre “La Ganchana” (Arroyo, 2004). La estructura es similar a las divinidades anteriores: **una mujer peregrina y sus dos hijos** menores aparecen en las pampas de Junín cuando oscurecía y por buscar hospedaje pierde la vida y expone a sus hijos a la misma antropófaga “**Ganchana**”. Pero, la niña astuta descubre la verdadera identidad de la anciana (afamada bruja degolladora con apariencia bondadosa) y también los restos de su madre cocinándose en el perol, gracias al aviso y prevención del “**ichu**”; por lo que huye con su hermano. En el trayecto fueron escondidos por la “**wachwa**” (ave palmípeda) entre sus alas, después el “**añas**” (zorrino) le ofrece su madriguera y cuando la bruja atrapó al menor, un “**toro colorado**” salió al paso y la levantó por los aires; luego, la “**pichausa**” (gorrión) se enfrentó a la Ganchana y casi pierde la vida. Finalmente, un piadoso **jinete emponchado, blanco y barbudo** les señaló el camino hacia el **cerro “Qoriqocha”**⁶, donde hallarían **la cruz** y ahí bajaría del cielo una **cadena de oro** para transportarlos donde su madre. Así, la niña oró con el hermano furibundo entre sus brazos y la cadena de oro bajó en el preciso momento que la bruja intentaba atraparlos; por lo que, también la hechicera se arrodilló clamando otra cadena de oro, pero, bajó una soga con el “**ukush**” (pericote) y cuando estaba suficientemente alto, el pericote cortó la soga y así la Ganchana cayó muriendo con el cuerpo despedazado y esparcido en toda la meseta de Pumpum-Tampu, del cual brotó la maldita espina “**wallanka**” (en forma de algodón para confundirlos y hoy es muy temida y odiada por las gentes y animales) o “**ukushkasha**” (espina del ratón). Mientras tanto, en el cielo los ángeles recibieron a los niños (o la “Virgen Santísima”, en otro relato variante) pero le advirtieron a la niña que no destapará el cajón, pues su hermano no estaba muerto; pero, por la preocupación y curiosidad, desobedeció y como sanción, su hermano fue convertido en el

⁶ En la parte saliente de este cerro existe una laguna, también, conocida por **Qoriqocha** (Laguna de Oro) que representa a la Aldea Sumergida; es decir, una antigua ciudad Qorillaqta (Ciudad de Oro) se convirtió en Qoriqocha por incumplir normas de la ayuda mutua, empezando desde sus gobernantes y la población. Mientras la mujer que ayudó fue advertida para huir del peligro, pero, su curiosidad la venció y también fue convertida en la Wanka “Cachi-Raqra” para testimoniar lo sucedido, con el efecto de moralizar siempre a las generaciones venideras.

inteligente “waka pichi lanudo” (perro menudo de la puna) y la niña en “nina qoyllor” (estrella del anochecer), para alumbrar y guiar a los viajeros de la región⁷.

Esta trama es semejante o igual al mito de la “Achikee”⁸ (M2) del Callejón de Huaylas de Ancash (en Toro M., 1990), donde los niños son convertidos en el sol y la luna para que iluminen al mundo. ¿Cómo explicar tal semejanza? ¿Responde a la migración de uno de los mitos por el intercambio cultural? ¿o es producto de las sociedades agrarias altoandinas de origen prehispánica? Porque la presencia de la papa (papa-yanuy) y el maíz (la kancha) son constantes, como base de la alimentación complementaria entre los pobladores de la puna y de la zona q’echwa, desde tiempos inmemoriales hasta hoy.

En este sentido, a las formas de integración de los nichos ecológicos o patrón cultural ecológico es pertinente asociarlas también con los antiguos y variados mitos afines, como es el dios “Kon” o el héroe cultural “Wakón” de la costa (en Toro, 1990)⁹, para entender la relación permanente entre las punas de Junín y la costa yunga de Huaral y de Lima; porque hoy siguen manteniendo las relaciones comerciales (trueque del maíz y las frutas con la chalona y los tejidos de lana) y culturales (fiestas santorales y la educación). Al dios Kon o Con (López de Gómara) describe como la divinidad sin huesos y que “Andaba mucho y ligero, acortando el camino abajando las sierras y alzando los valles” (Toro, 1990: 10), en competencia con su hermano Pachakamaq (ambos hijos del Sol y de la Luna) por el culto de los pueblos, proveyendo agua y frutas a sus respectivas creaciones.

Este mito de Kon, al parecer, logra sobrevivir en forma recreada o modernizada a través de “Wa-Kon y los Willkas” (Pedro Villar: en Toro 1990), de estructura y tema análogo. Sólo difiere en que la pareja de niños son hijos del dios Pachakamaq y la “Pacha-Mama”, quien, al enviudar peregrina y es devorada por el antropófago Wakón y al final: los niños se convierten en el Sol y la Luna y la “infortunada madre viuda... La diosa Pacha-Mama quedó encantada en aquel cerro cubierto de nieve perpetua, como un blanco sudario, que hasta ahora recibe el nombre de “La Viuda”” (en Toro 1990: 11, 12 y 13). Presumiblemente por esta transposición cultural, Toro Montalvo (1990: 23) recoge el relato de “Wa-Qon” de la señora Hilda Quispe de Huaros, Canta, Lima. En este es un personaje malvado, con cuernos y colmillos, que persigue a los “Willkas” (nietos) de la viejita Saloma, en las alturas de Huayopampa. Waqon, luego de danzar por el ardid de la abuela, se fue a la parte altoandina de Huaros, donde la gente ofrendó a sus hijos para evitar la **sequía** (este personaje es similar a Wallallo Qarwancho, que también exige el sacrificio de los primogénitos).

⁷ Este relato tiene algunas variaciones con la versión de César Pérez (2002), quien registra que los niños fueron echados a su suerte por sus padres malvados, para afrontar la maldita hambruna que flagela la región altioplánica. Y al final, la niña se convierte en la eterna hilandera de la luna.

⁸ Este mito lo recogimos en la comunidad de Atoq-pampa, San Miguel de Aco, durante las investigaciones arqueológicas de Honco-Pampa, dirigido por el Dr. William Isbell. También Arturo Jiménez lo recopiló (Toro, 1990).

⁹ Recopila los mitos de Francisco López de Gómara: Mito de Con, Pedro Villar: Wa-Kon y los Willka, Hilda Quispe: Wa-Qon.

De esta manera, el símbolo del dios Kon se complementa con el de Wakón o de la Ganchana, como temas de fronteras ecológicas y de complementariedad en el hábito alimentario. Así como los Waris de la zona baja o yunga con los Llacuaces de la zona alta o puna. Porque el mito de la Ganchana y del Wakón responden a un mismo modelo andino en un sentido opuesto (inversión social): Kon/Wa-Qon, Wakón/Ganchana, Willkas/Mellizos, yunga o q'echwa/jalka o puna. También el afamado cerro Raku de Raku-Pampa de Rankas (Cerro de Pasco) dualiza con su hermano "Yanacolca" de Andajes (Rostworowski, 1986), el primero recibe "comidas guisadas" para la siembra y al segundo, lo recordaban en las quebradas al echar las "semillas a los surcos" (maíz). Asimismo, Rostworowski señala a los héroes civilizadores de origen celestial de la región de Chinchayqocha; es decir, que cayeron del cielo ya sea uno solo o entre dos hermanos, luego se transformaron en las montañas sagradas (paqarinas) o en los Apu Jirkas: "En Ondores y Pari se transformó en un cerro llamado Mamallqui, dando origen y principio a todos los cerros que circundan la laguna de Chinchaycocha. En la llanura de Bombón decían que fue un niño pequeño abandonado y recogido por una anciana mujer. A los cinco días era ya hombre" (Rostworowski, 1986: 64).

En resumen, los caprichos y las banalidades o las obras de creación de los dioses andinos (o de los héroes), antiguos y modernos, siempre representan la oposición y la complementariedad, asociadas a la doble cualidad humana (bueno/malo, bondadoso/malévolo, benefactor/sancionador) y a las actividades agropecuarias, inmersos a las futilidades cotidianas de los aldeanos, siempre relacionadas a la fertilidad de la tierra, fecundidad de los ganados, a las desgracias (de lluvia o de hambre) o festividades descontroladas, como sinónimos de la abundancia (control de la producción) y desarrollo desmesurado de las antiguas civilizaciones. Y también, no olvidemos el éxodo del jefe "Ankcú Wallokc" (Navarro, 1983) y sus huestes, luego de la derrota por los incas, huyen por la ruta de la región central (de sur a norte) para internarse en la yunga o yunka de la amazonía norteña.

¿Ésta fue la época de los dioses? ¿Donde el ordenamiento político-social y espacio-cultural obedeció al esquema sagrado? Los dioses y su mundo fueron y siguen siendo personajes prototípicos y modelos ideales para los gobernantes y la población, a manera del desdoblamiento o extensión de los protagonistas sociales y de los acontecimientos célebres de los pueblos. En cierto modo, según la religión, pareciera que el tiempo arcaico representó una época arquetípica y todavía hoy persisten con resabios de añoranza, precisamente por ser una circunstancia de convivencia entre los hombres con sus respectivos dioses; así como los griegos y los romanos compartieron las trivialidades del mundo y del tiempo sagrado y pagano. Lo que se desvaneció con la modernidad industrial de mercado, inspirando para "El siglo sin Dios" de Alfred Müller-Armack (1968). Sin embargo, en la cosmología andina, los Apus siguen viajando, disputando las buenas mozas con los aguerridos jóvenes del pueblo, cosechando los pagos por los beneficios realizados, sancionando con severidad a los infractores o transformándose en

felinos, falcónidas o anciano andrajoso para recorrer su dominio y comprobar la moral y la razón humana (Arroyo, 1987, 2003), que tanto inspiró como el sentido máspreciado de la vida. Seguramente ya no serán los mismos dioses de otros tiempos, pero siguen legitimando o reivindicando sus espacios sociales y culturales ganados, mediante los desbordes sociales (migración) u otras maneras de reconquistar; y no podría ser de otra manera, porque los dioses y los hombres andinos están aprendiendo a ser más dioses y más humanos¹⁰, dentro de los conflictos y reciprocidades, como principios universales de la organización social.

II. CAMINO REAL DE LOS GUERREROS, SEÑORES Y DE LOS ARRIEROS

La ruta de los dioses trazó o reafirmó la de los grandes caminos de los hombres y civilizaciones de los Andes desde tiempos muy remotos, los cuales hasta hoy se conservan como vestigios y otros siguen vigentes, paralelo a las modernas carreteras longitudinales y transversales, uniendo a diversos pueblos, etnias y naciones de la costa, sierra y la selva peruana; a manera de una red interdependiente del poder de expansión y absorción, en condiciones y con logísticas desiguales. Lo que describiremos es sólo el tramo comprendido entre algunas provincias de los actuales departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Junín y Cerro de Pasco, como parte del “Camino Grande” o “Qhapaq Ñan”¹¹:

1. Ruta Huanta-Marcas-Umakunka-Rumi Wasi (Acobamba)

El “camino real”, de origen precolombino y colonial, sigue siendo utilizado por los trajinantes lugareños y por algunos comerciantes¹², que trasladan recuas de ganados o piaras de cosechas a los centros comerciales (acopiadores) o a los puntos de la red del transporte. Entre ellos podemos mencionar Huanta, Ayacucho; Acobamba, Huancavelica; Huancayo, Jauja y Tarma, en Junín y al distrito de Huayllay, en Cerro de Pasco. En las últimas décadas asistimos al fenómeno de la intensa migración y al influjo avasallador de los medios de comunicación; los

¹⁰ Entre sus cavilaciones, Nietzsche ya había observado y sentenciado la necesidad recíproca de ambos: “Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio”, son “amigos y enemigos” en la cotidianidad. Y cuando pierde el poder, le queda dos caminos: bien se vuelve mojigato, timorato, aconseja la paz del alma o enseña el amor al amigo y al enemigo; o en su defecto, resiste, se transforma y dirige a su pueblo. Pues, de “hecho, no hay ninguna otra alternativa para los dioses: o son la voluntad de poder –y mientras tanto serán dioses de un pueblo– o son, por el contrario, la impotencia de poder –y entonces se vuelve necesariamente bueno–” (Nietzsche, 1998: 45-47).

¹¹ El INC de Lima y de Cusco conducen el programa de “Qhapaq Ñan: El Camino sin Fronteras” (2003) de mayor envergadura y de carácter interdisciplinario, cuyo resultado ayudará a comprender y rescatar, a reafirmar e integrar, a las diversas culturas nacionales del país; con sentido de pertenencia y desarrollo integral. Y nuestro estudio pretende analizar el tramo indicado, como un estudio particular desde la perspectiva de la antropología de la religión andina.

¹² Una de las fechas de intensa circulación comercial en estas regiones es durante la Semana Santa, a través de las ferias semanales y fiestas santorales, especialmente en la región de Ayacucho.

cuales constituyen vehículos culturales sin fronteras, impulsor y difusor de los valores sociales o forjador de las identidades múltiples con actividades variadas.

En la época precolombina, presumiblemente desde el Horizonte Medio o aun de tiempos antes, la ruta real, como camino grande, era por las montañas y cuencas del río Cachi de Ayacucho y del río Mantaro de Huancavelica. Durante el apogeo del imperio Wari, el sitio administrativo de Azángaro –ubicado en la parte baja del valle fértil de Huanta–, se comunica con la metrópoli pasando por las profundas faldas del lado norte de la montaña sagrada Allkuwillka (Apu Wamani principal de Pacaicasa y de Chihua de Huanta) y desciende al exuberante valle de Cangari, Pakeq, parte baja de Maynay, León Pata y Azángaro.

Azángaro fue uno de los “centros administrativos planificados, construido por el Estado Huari de la sierra central andina” (Anders, 1993: 50), ubicado cerca de la capital (Isbell, 1991) y en la estratégica (concéntrica) cuenca norte de Ayacucho. De allí habría interconectado a los diferentes grupos étnicos por el este con los productores altoandinos del conjunto montañoso de Rasuwillka (principal Apu Wamani del norte de Ayacucho) y con los del oriente amazónico; por el norte con los de San José de Ceque, península de Churucampa y Tayacaja¹³ (límite con la región central de Huancayo); por el oeste con la extensa zona de Julcamarca, Congalla, Lircay (capital de la provincia de Angaraes) y con la península de Marcas y Acobamba¹⁴; y por el sur con la cálida capital Wari y la árida cuenca de Ayacucho. Anders (1993) señala que el lugar se ubica en el “cruce de varias rutas”: por el norte con la potencialidad agraria del Mantaro Medio, por el este con los recursos de yuca, camote, maní, madera, plumas de pájaros y coca, entre otros del oriente; y por el oeste es para el abastecimiento de obsidiana, cinabrio, conchas, pescado seco, sal y otros productos provenientes de Huancavelica y del litoral costero de Pisco, Chíncha y Cañete.

Anders también asocia la función administrativa de Azángaro con el sistema simbólico, porque la distribución de los sectores arquitectónicos y el sistema de riego habrían respondido al sistema calendario que se fundamentaba en el culto a la fertilidad de la tierra y, sobre todo, en el culto a los dioses andinos que moran en las montañas sagradas. En este caso, para la región norte de Ayacucho se consagra al gran Apu Wamani de Rasuwillka (rico y poderoso) como principal (Arroyo

¹³ El río Mantaro luego de pasar por Izcuchaca se dirige hacia el sur por Quichwas, Ancocc (Angos), Mayocc, en Tinkuy voltea al norte y pasa por Qoris, Campo Armiño de Colcabamba y desde el puente de Chikquiaq se dirige al oriente hasta juntarse con el río Apurímac y forman el río Ene. Raimondi (1956) después de recorrer toda esta región central, identifica a la provincia de Tayacaja como una península delimitada por el Mantaro.

¹⁴ Casi todo el territorio de la provincia de Acobamba es una península formada por los ríos que bajan de las alturas de Paucaray para tributar al río Pariawanka de Acobamba y luego al unirse con el río Lircay de Angaraes forman el río Urubamba, para dirigirse hacia el este por la parte baja, entre los pueblos de Caja Espíritu y Congalla, Marcas y Julcamarca. Su recorrido termina al juntarse con el río Cachi (que baja de las minas de sal azul de San Pedro de Cachi) y forman al famoso río Huarpa en Vado y de aquí hasta el Tinkuy, donde es absorbido por el torrentoso y afamado río Mantaro, cementerio de muchos carros y vidas de los trajinantes por la carretera central (ruta Huanta-Huancayo y viceversa).

1987) desde las épocas remotas, y por el sur al Apu Qarwarasu de Puquio, porque Azángaro, Huanta y todo el valle, dependen de las aguas que bajan del conjunto montañoso de Rasuwillka y de sus lagunas (Pampaqocha, Yanaqocha, San Antonio, Qarqarqocha y otras de Culluchaca); y hace poco, con el Proyecto Cachi, se canalizó las aguas del río Cachi para irrigar toda la parte baja del valle, extendiéndose hasta la zona confluyente de la antigua Huarpa (en Vado, límite con el río Urubamba). Entonces, el poder de los gobernantes estaba consagrado en función al poder simbólico de los dioses andinos que no sólo controlaban las lluvias y la fertilidad de la tierra sino también demarcaron territorios y grupos étnicos según sus rangos y jerarquías (Arroyo, 2004). Porque el “valle de Huanta no sólo es despensa de la cuenca de Ayacucho”, sino la “importancia de la etnia Huanta estuvo probablemente reforzado por su ubicación en las cercanías a la cumbre nevada de Rasuwillka” (Anders, 1989: 17).

En la época colonial se reutilizó ensanchando el camino real de los incas y también se mantuvieron los antiguos caminos, rutas, templos o los centros religiosos del Horizonte Medio, Intermedios Temprano, Formativo o de las antiguas sociedades arcaicas, como pueblos de las localidades o como grupos étnicos regionales que controlaron sus respectivos territorios, hasta la expansión de los estados coloniales. Por eso encontramos un conjunto de yacimientos arqueológicos de distintos períodos a lo largo de la ruta de Huanta, Marcas, Acobamba y Paucará.

Habíamos dicho que en la ruta de Marcas, Acobamba y Paucará (península de Acobamba) se encuentran hoy un conjunto de pueblos anexos, distritos y centros poblados mayores o comunidades campesinas de origen inca, colonial y republicano (Ferrúa, 1975; Arroyo, 1987) que se asientan en las cercanías de los restos culturales de distintos períodos de la época precolombina: en el pueblo de **Marcas** se registra al sitio arqueológico del cerro Qoñiq-Orqo del Intermedio Tardío, que es reconocido como la morada del dios tutelar local; en **San Isidro**, el cerro Tinyaq del Intermedio Tardío es considerado la morada del Apu local para San Isidro y Chontas; en **Cuñi** está Qori-Pata, del Horizonte Medio, y Pakulla, de estructuras más tempranas; en **Parisa** es el cerro Chikllaw, con estructuras del Tardío, el actual aposento del Apu del mismo nombre para la antigua comunidad cautiva de Parisa; en **Caja Espíritu** está el sitio Caja (explorado y excavado por Matos y Ravines); en **Pumacancha** está Qoras, del Horizonte Medio, también identificado como el Apu principal del pueblo de Huanqallaco; y en la parte de **Acobamba** se ubica el sitio arqueológico de “Rumi-Wasi” (casa de piedra), desde tiempos anteriores a la época incaica e igualmente tenemos a los “altares” de **Paucará**, entre algunos yacimientos arqueológicos que se ubican en las proximidades a los actuales pueblos, caminos y carreteras de la península de Acobamba.

La ruta atraviesa las siguientes cuencas, quebradas y montañas: saliendo del cálido valle frutal de Huanta, cruzando por El Vado, el río Huarpa y la floresta de tunales, el camino grande (Hatun-Ñan) asciende al territorio del cerro Umakunka

(Apu mayor local), hasta el antiguo Tambo de Marcas, hoy capital del mismo distrito. Raimondi (1956) lo describe como un lugar de “casitas diseminadas” y que lleva el “nombre de posta”. De aquí se sigue tramontando el “Negro Puquio”¹⁵ y Uchuy Umakunka, hasta la cima del cerro Umakunka¹⁶. Desde este lugar se domina toda la quebrada de Urubamba y el territorio de Angaraes incluyendo a la montaña sagrada de Tambrayco de Lircay, al lado oeste, la cuenca de Mantaro y toda la parte extremo sudoeste de la península de Churucampa, al noreste, con su montaña sagrada La Torongana y, por supuesto, al lado este se observa el gran valle frondoso y floreciente de Huanta, ubicado al pie del Apu Rasuwilka¹⁷ de Huanta.

Desde el cerro Umakunka, el camino real desciende por las faldas del mismo cerro hasta Matará, cruzando dos sitios arqueológicos¹⁸, de aquí, continúa

¹⁵ Hasta ahora se conoce con ese mismo nombre en memoria a la siguiente tradición: los mayores recuerdan (Arroyo 1978) que en ese lugar alcanzaron y eliminaron al “esclavo negro”, quien habría asesinado a su amo Capitán Alonso de Arroyo, en el camino que viene de Congalla a Paloma, cruzando el río Urubamba. En la colonia, este capitán español habría sido el primer dueño de extensos fundos en varios lugares y murió justamente cuando retornaba de la hacienda de Yanama de Congalla, propiedad adquirida al casarse con la ñusta María Yauriqan (hija del principal cacique de la región). El fundo de Paloma fue su residencia preferencial por haber sido el primer sitio que “amparó” en la empresa de apropiaciones de la colonia y por ser un lugar con clima saludable y tierra fértil; desde aquí, amplió su dominio a todo el territorio de Marcas y Cuñi hasta confluir con el río Mantaro y delimitar el extremo de la península de Acobamba.

¹⁶ Cuenta la tradición que, en tiempos antiguos, el Apu Umakunka retó al gran Apu Rasuwilka, quien, muy molesto por la osadía de su contrincante de menor rango, le lanzó una lúcuma como proyectil; la cual pasó hasta más allá o hasta Lucmachayoq Wayqo (quebrada con lúcuma) del pueblo de Wellweq; donde creció la planta y hoy se observa, concitando curiosidad a los viajeros inusuales, el recuerdo de los lugareños y orgullo de los viajeros huantinos, por el triunfo del imponente Rasuwilka. Y por cierto, ahí está la planta, de tamaño pequeño por haber crecido en una quebrada escarpada a 3700 msnm, que no es su hábitat natural y nadie sabe su fechado, sólo aluden al tiempo de la guerra de los dioses andinos.

¹⁷ De hace algún tiempo atrás, señala el mito, desde la cumbre de Rasuwilka, dos hermanos indios lanzaron dos frutas de lúcuma hacia el nevado de Wamanrasu y sucede que sólo llegó una lúcuma al paraje de Wellweq y creció en la quebrada de Lucmachayoq, dando pequeños frutos y de la otra fruta no se sabe a donde llegó; pero se cree que de haber llegado y producido juntos en el mismo paraje, ahí se hubiera trasladado la ciudad de Huanta y como no han advenido los dioses, quedó donde está. Esta montaña, Rasuwilka, la más alta de la región norte de Ayacucho, ha perdido su eterno nevado. Recuerdan los mayores que todo el tiempo tenía nevado (verano o invierno) y de ahí, la población de Huanta se abastecía de hielo para las agradables “raspadillas” y “helados” para afrontar la estación calurosa. Desde hace dos décadas, sólo se cubre esporádicamente en los meses de junio y julio y ocasionalmente en los momentos de frío; lo cual preocupa no sólo a los lugareños sino también a los campesinos de las provincias de Acobamba y Angaraes de Huancavelica, debido a que las lluvias de la siembra siempre nacen y se proyectan de la dirección del Apu Rasuwilka; es decir: “cuando las nubes negras se cargan con rayos y truenos en Rasuwilka es porque va llover”. Entonces, la lluvia de la dirección de Rasuwilka equivale a la “lluvia huantina” o “lluvia huamanguina” y a su vez, el cerro Rasuwilka está en la dirección a la selva y por tanto, el Apu Rasuwilka es la llave de la lluvia del oriente.

¹⁸ En la cima del cerro Umakunka, que se prolonga hacia el noroeste, se ubican dos sitios arqueológicos muy destruidos (aparecen sólo las cabeceras de algunos muros) casi contiguos

flanqueando lomas y pequeños cerros de toda la parte alta de la provincia de Acobamba. Desde Matará¹⁹ el camino real es más ancho, delimitado por arbustos y algunos lugares con muros de cerco o de casas de los lugareños. Luego se pasa por la cima de un precipicio llamado “Wawa-Wischuna” (donde se arrojan a los bebés)²⁰, de aquí se avistan los pueblos de Toqto y Rurunmarka (lugar de los buenos corneteros o músicos de la corneta: waqra-pukus); se continúa por Puka-Cruz (donde el camino transversal converge de Pumacancha para dirigirse a Toqto) para después cruzar la quebrada Escalonniyoq (con escaleras), donde se encuentra un abrigo rocoso llamado Alalaq-Machay (cueva fría)²¹ y de aquí se llega al pueblo de Wellweq para aprovisionarse de lo necesario y se continúa por la parte baja del cerro y quebrada Lukmachayoq, llamado Chillkapiti y se pasa a Puma-Punku, Sacha-Orqo y se llega al bosque de piedras de Rumi-Wasi, que equivale a un día de viaje desde Marcas.

Rumi-Wasi y Wallpa-Wasi corresponden al bosque de piedras del cerro Qapary (guapear), ubicada en la parte alta de Acobamba. De conjunto montañoso de formas caprichosas, Rumi-Wasi es el aposento del Apu principal de la comunidad lugareña y también un sitio arqueológico muy especial: existen pozos, a manera de ollas o de formas de tina, y grandes hornacinas talladas en roca viva

(separados aproximadamente por un kilómetro) y visibles desde el Qapaq Ñan, que pasa por debajo a unos 300 m.

¹⁹ En Matará se cruzan dos caminos formando una cruz inconmensurable: el camino real que desciende del cerro Umakunka y se dirige a Rumi-Wasi de Acobamba, siempre por la parte alta o la espina dorsal de toda la península de Acobamba. El brazo menor de la cruz sale del puente del pueblo de Mayocc de Churucampa (de las riberas del río Mantaro) y asciende a la cima de Cuñi-Qasa (Cima de Cuñi) y desde aquí, cruzando y uniendo los pueblos de Parisa (antigua comunidad) y Cuñi (ex hacienda colonial), se dirige por la quebrada de Sillaqocha (ex hacienda de los Torres) hasta Matará y cruzando el camino real se dirige a la feria de jueves de Pumacancha o pasa al pueblo de Wanqallaku y Caja Espíritu; o en su defecto, desde Matará, el caminante toma el camino real y se dirige por el mismo camino hasta las alturas de Inka-Raqay y desciende a Choqloqocha (o Choclococha) y se dirige a la capital de la provincia, Acobamba, ya sea a pie o con el carro de la ruta, para vender o comprar los productos de la feria dominical.

²⁰ Cuentan que hace mucho tiempo, por ahí pasó una huantina comerciante y al saber que ese lugar se llamaba Wawa-Wischuna, también arrojó a su bebé. En la parte baja de este lugar se ubica una montaña sagrada llamada “Harriska” que pertenece al pueblo de Chanchara y este cerro termina en un precipicio y al pie hay una puerta o “punku” en forma de la iglesia del Apu Harriska y sólo a la medianoche se abre y dobla la campana encantada.

²¹ En este abrigo rocoso (10 x 8 m) encontramos huellas de ceniza y algunas muestras de raspadores de obsidiana y material óseo calcinado, lo que indica ocupación precerámica con arte rupestre. Cuentan que en esta cueva, en tiempos pasados, el pishtaco atrapaba a los caminantes para obtener la “grasa humana” para el aceite de los aviones. Los mayores aún afirman que los pishtacos, luego de escuchar la misa oficial el 1 de enero en la Iglesia Matriz de Huamanga o en Lima, salían a sacar la “grasa humana” por encargo del gobierno, quien los vendía a los “gringos” en forma de aceite, para fundir las campanas, para el aceite del avión o para las maquinarias más finas. Por la misma razón, también aseguran que en esa cueva descansan las almas peregrinas y que hasta pueden matar a los intrusos con su poder extraordinario, haciendo arrojar espuma y sudor; por eso, este lugar es temido o respetado por los lugareños y los trajinantes de caminos.

por los “gentiles” (antiguos), por su profundo contenido religioso (templo de los dioses andinos), los españoles labraron una cruz en una de las rocas o wankas y también edificaron una capilla en la parte principal. Este sitio está asociado con un mito sobre la extinción de los gentiles, quienes habrían labrado para refugiarse de “nina-para” (lluvia de fuego o “diluvio universal”), pero no pudieron eludir la salida de los “dos soles” (Iskay Inti) y se extinguieron “achicharrados” (Arroyo, 2003). En esta misma jurisdicción se encuentra la comunidad de Qorimaray (Batán de Oro) que tiene por oratorio al cerro Especia, asociado a las estructuras arqueológicas como es el sitio Troje-Qaqa (colca o depósito de barranco) y desde aquí se domina la profundidad de la cuenca del río Mantaro y se avista con el territorio de la provincia de Pampas (frente a frente).

En Rumi-Wasi (centro de origen y sitio arqueológico), hay una bifurcación, una parte a la capital de Acobamba y otra prosigue por Yaku-Rakina, Aqo-Machay, Puka-Cruz²² y cruza el río Pariawanka y arriba al pueblo de Paucaray (o Paucará), ubicado en la gran terraza volcánica, rodeado del bosque de piedras y protegido por el principal Apu Saqsalla. Raimondi (1956: 171) llama “Pirámides de Paucará” a la terraza del bosque de piedras y a la gran terraza o el “Cerro Calvario” (frente al pueblo), donde edificaron una capilla desde la colonia para reemplazar a la principal waka de este lugar. Hoy encontramos solamente la fragmentería de cerámicas y herramientas de piedra (morteros). Desde el pueblo de Paucará se observa el cerro Cobrevina (al oeste) y desde esta cima se inicia el territorio de los afamados Chupqas y Wayanay (por donde pasa el camino rumbo a Huancavelica), una famosa comunidad indígena que logró conservar sus costumbres y sus típicas indumentarias, entremezcladas con su colectivismo y su sentido comercial con las zonas bajas de la región: antes desarrollaron el trueque²³ y hoy son prósperos negociantes de caminos y de las rutas comerciales carreteros de la región.

²² Literalmente significa “Cruz Roja” y es un pueblo aldeano de la ruta, que se distingue por tener un cementerio poblado por las cruces de piedra o “cheqo cruz” y la fachada de la iglesia colonial está construida con la piedra labrada al estilo barroco.

²³ Actividad comercial simple de intercambio de productos entre las poblaciones de diferentes nichos ecológicos de la misma región: los tubérculos y la carne de ovino y paqo de la sallqa cordillerana de Paucará y Acobamba con el maíz de la jalka y las frutas (de la tuna y las guindas) de qechwa de las cuencas del río Mantaro y de Urubamba. Los pobladores campesinos altoandinos de Chupqa, Paucará y de Acobamba son identificados étnicamente (con acento prejuicioso) como los sallqas o chutos de la puna por los mistis de origen colonial o por los pobladores de la ciudad andina. Como producto de estas relaciones económicas y de las estructuras étnicas de poder, todavía hoy en día se simboliza a los chutos como los “wichkis” (los bufones) de la fiesta del ganado o “Santiago” (25 de julio o 1 de agosto) en los pueblos circunvecinos del distrito de Marcas. Los wichkis son los bufones que animan y dirigen las comparsas, visitan de casa en casa o de familia en familia en la época de la fiesta ganadera y son personajes representados como los negociantes de la puna: con el vestido típico de los chupqas (poncho corto de color negro, chullo, makitu, medias y honda –waraka- de multicolores). Hacen gestos y ademanes de un comerciante que expende graciosamente su pellejo y hueso de ovino y danzan garbosamente a cambio de trago o por la chicha de jora o sora y/o de molle.

Arturo Ruiz (1977), como fruto de sus exploraciones y excavaciones, muestra que la región de Wankawillkas (Huancavelica) de los Angaras (reino de los Astos y Chacas) estuvo densamente poblado en diferentes momentos del proceso de desarrollo cultural de los pueblos andinos. Los restos de los cazadores de hace más de 10,000 años (Mosojcancha, Antacocha y Pumaqoria), de Chavín (en la margen izquierda del río Ichu, Chuncuimarca), Huarpa, Wari, Intermedio Tardío, época inca y las formas de asentamiento, durante la época colonial, con la extracción del azogue de Santa Bárbara y la economía comercial que se prolonga hasta nuestros días así lo evidencia. De modo que fue una región de continua e intensa ocupación, por sus recursos variados según el patrón ecológico de la región.

2. Ruta Paucaray-Iscuchaka-Acostambo-Pukará (Huancayo)

Desde la zona de Paucaray, el camino real se bifurca: un camino desvía hacia la zona de azogue, obsidianas y cinabrios de Huancavelica²⁴ y la otra ruta mayor asciende hasta la cima de “Alto-Punku” (Puerta de las Alturas), pasando Piedra Clavada, y luego baja por Qollqe-Qocha, Carpas y llega a la quebrada de Mejorada, por donde pasó Cieza de León, entre los pueblos de Parcoy y Picoy. Desde aquí asciende pasando por Escuchaka para un descanso reparador en las Aguas Calientes (aguas termales que aún hoy se utiliza); como dice Cieza: “y así baja al río que pasa por Jauja, el cual tiene su puente, y el paso se llama Angoyaco²⁵; y junto a este puente se ven unas barrancas blancas, de donde sale un manantial de agua salobre. En este paso de Angoyaco estaban edificio de los incas, y un cercado de piedra, a donde había un baño del agua que salía por aquella parte, que de suyo

²⁴ La señora Alejandra Apaqla, huancavelicana y negociante desde cuando era joven, viajó a todas partes, ahora a los 76 años sólo vende en su tienda en la ciudad de Huancavelica. Entre muchos productos de abarrotes, nunca ha dejado de vender la apreciada “coca huantina”. Nos indica que el camino a Huanta salía por Huayla-Kucho y por Pampa-Chakra se llegaba a **Asto-Qasa**, de ahí pasaban a Masma-Raqra Chaka, Yuto, luego baja a Chichukancha y de ahí se llega a Chupqa-Pampa de los Chupqas y sin entrar a Paucará se pasaba a Ustuna, Wayanay, Anta, Pichqa-Puquio y de ahí a Acobamba-Qasa se llegaba directo a Acobamba. Aunque desde la altura de Paucará desviaba otro camino al río Mantaro: por Wanka-Piti se pasa a Cheqo-Cruz y de Puka-Cruz se baja a Tuntuy (hoy Villarrica) y de ahí llegan a Piso-Chaka (Puente de Piso por donde se cruzaba el río Mantaro) para seguir por la carretera a Ancocc (Anqoq) y ascender a Chanchara y pasar a Locroja o dirigirse a Mayocc, Huanta y Ayacucho. De la localidad de Locroja de Churucampa intercambiaban con los buenos maíces almidón y duraznos, para lo cual transportaban las mejores jergas y pullas (como reboza) y algo de carne en las mejores llamas de vistosas cintas ataviadas y por eso eran conocidas como las “Llamas de Huancavelica” y/o “negociantes huancavelicanos” que siempre se movilizaban a zonas bajas para abastecerse principalmente de maíz o para el mercado de Huancavelica.

De igual manera, también desde la ciudad de Huancavelica salía camino a Huancayo por el cerro San Cristóbal y a Pisco salían por la parte de Callqui. Su padre siempre iba a Ica por Saqsa-Maraka pasaba al cerro **Qarwancho**, **Choqullo-Qocha** hasta las cabezadas de Córdova y Palpa.

²⁵ Hoy conocido por el río Mantaro que nace de la laguna de Chinchayqocha de la meseta de “Bom-Bom” y atraviesa la gran cuenca del valle del Mantaro para descender a la quebrada más larga del mismo río.

por naturaleza manaba cálida y conveniente para el baño²⁶; de lo cual se preciaron todos los incas, y aún lo más indios de estas partes usaron y usan lavarse y bañarse cada día, ellos y sus mujeres” (Cieza, 1984: 204).

De Iscuchaca (Puente de Cal)), un camino local continua al norte uniendo a los pueblos circunvecinos de la margen izquierda del río Mantaro; mientras el camino real continúa por la margen derecha cruzando el río Mantaro por el puente de cal (isku), prosigue a Acostambo o Acos (antigua etnia), Ñawinpuquio, Huayucachi y Huancayo. Aunque en tiempos de la Guerra con Chile, la Resistencia Montonera pasó de Ñawinpuquio a Marcavalle y luego a Pucará²⁷. Desde aquí, el camino real habría seguido toda la ruta actual de “Calle Real” de Huancayo, siguiendo por el Tambo (distrito) hasta Hatun Xauxa (Jauja Mayor); pasando por un conjunto de pueblos, como señala Raimondi en 1866: “Entré nuevamente a la bella ciudad de Huancayo por su ancha y larga calle que recorre la población de un extremo a otro. Pero esta vez hallaba a Huancayo ocupando un rango más elevado; puesto que durante mi ausencia se había creado la nueva provincia que lleva su nombre, separándola de la provincia de Jauja, de la cual antes hacía parte” (Raimondi, 1956: 172). Entre esos pueblos que pasó sin interrupción fueron “San Jerónimo, Concepción, Matahuasi, San Lorenzo, Huamali y Ataura y llegué a **Jauja**, cuya población si no tiene una campiña tan bella y

²⁶ Hoy se llama pueblo de “Aguas Calientes”, paradero del “tren macho” que trajina diariamente entre Huancayo y Huancavelica. Acoria, Mejorada, Iscuchaca y Aguas Calientes corresponden a la zona q’echwa, que oscilan entre los 2300 y 2800 msnm.

²⁷ El profesor jubilado, Missolino Arroyo de los Ríos, natural de Cuñi (Marcas) y hoy residente en Huancayo, recuerda aún la ruta Acobamba a Huancayo, como trajinante ocasional hasta la década 50 y 60; en cambio, algunos de los ancestros fueron ricos comerciantes que trajinaron desde el siglo XIX, enlazando Ayacucho, Huanta, Acobamba y Huancayo y algunas veces, a Pisco. El caso anecdótico es lo que nos relata sobre la guerra con Chile en Pucará, como crónica de su padre Narciso Arroyo (Teniente de los Montoneros), quien participó durante la resistencia montonera en los siguientes lugares: en la ruta Huanta, con las galgadas de Marcas impidieron el avance del enemigo a Chaypará, Qaser y Churcampa. En este último lugar, bajo el mando de un indio habrían atacado a la medianoche, haciéndolos fugar hacia Capchuca de Qaser y así retomaron el control de la base de Churcampa. Asimismo, lucharon en Huando, Iscuchaca y en la batalla de Marcavalle. En este último, dice que los montoneros arrasaron a los chilenos conjuntamente con los comuneros de Patalá, luego de arrebatarles sus caballos. A los 200 soldados chilenos los plantaron en las picotas (en el zarpo del quinal de Patalá, una legua desde Marcavalle hasta Pucará), para que escarmienten el grueso ejército chileno que arribaba a Huancayo y tenía que pasar por ahí; quiénes, al encontrar sus soldados muertos y plantados en las picotas en la ruta, asaltaron a la resistencia montonera de Pucará y los eliminaron como venganza. Dice que de este ataque sorpresivo a la medianoche, se salvaron Mariscal Andrés Avelino Cáceres, el Teniente Narciso Arroyo y algunos de sus huestes de confianza, gracias a la “señal de la coca” (al chakchar sintieron el “mal gusto”) e intuitivamente buscaron pasar la noche en el bosque de los quinales, mientras el resto festejaba el triunfo en gran fiesta. También señala que durante la resistencia participaron decididamente la población campesina, pese estar sometidos a la servidumbre o el sistema de “pongaje” en la región.

variada como Huancayo, tiene en cambio un **clima más saludable**” (Raimondi, 1956: 172)²⁸.

Hoy, Huancayo, capital del departamento de Junín, es una ciudad cosmopolita creciente por su ubicación estratégica: está ubicada en el próspero y fértil valle del Mantaro, cerca al centro fabril y comercial de Lima, a la zona ecológica de Amazonas y es la ciudad vecina importante y atrayente para Huancavelica, Ayacucho y Andahuaylas (Apurímac). Huancayo es considerada como la ciudad más próspera y expansiva en la región central del mundo andino, por sus centros fabriles, comerciales y administrativos. Es la ciudad que crece al igual que la Calle Real que se prolonga uniendo a muchos centros poblados: antes habría sido entre Plaza Huamanmarca y el Tambo, luego se amplió desde Azapampa hasta la repartición a Chupaca y hoy continúa desde Marcavalle hasta las fronteras de San Pedro de Cajas, que se proyecta a juntarse con otros pueblos y distritos rumbo a Jauja, por donde pasó Raimondi. Mientras que Jauja, como la primera ciudad y capital colonial, ha quedado relegada, a diferencia de Huancayo, sin embargo, en las últimas décadas han impulsado la economía productiva (en la agricultura, artesanía y pequeñas industrias textiles y de zapatos) y comercial. Su población y ciudad es creciente por el éxodo de los inmigrantes vecinos, producto de la guerra interna de la década del 80 y 90.

3. Ruta Auxiliar de Churucampa-Tayaqasa (Tayacaja)

El camino grande inca que sale desde Vilcashuamán hacia el norte, al llegar al cálido valle de Huanta se bifurca un ramal auxiliar por la península de Tayacaja a la región Wanka. Este ramal debe salir de “Inka-Raqay” y dirigirse a “Watusqalla”²⁹ para descender al abra Paqaywayqo (después del Tinkuy del río Mantaro con Cachi) entre los cerros Torongana de Churucampa (Tayacaja-Huancavelica) y Cóndor-Senqa de Luricocha (Huanta-Ayacucho).

De Paqaywayqo cruza el río Mantaro por el puente colgante (todavía hoy aparecen la cabecera de los pilares del puente) a Qorwaparqo, al pie del extremo norte del cerro Torongana y luego asciende para dirigirse a Churucampa³⁰. En este lugar, según la narración de don **Juan León Paucar**³¹, el Inca demoró por enamorarse de una hermosa ñusta lugareña (familia Kamasqa) y para ser

²⁸ Raymondi (1956) registra una de las antiguas cualidades de Jauja, conocida o mentada como el centro terapéutico ecológico o para curarse los enfermos del pulmón de la yunga húmeda de Lima. Por lo que, aún por los 70, todavía se afamaba como la “ciudad salvadora de los tísicos de Lima”.

²⁹ Watusqalla o “Huatuscalla” es uno de los santuarios principales después de Pachapunya, para la jurisdicción del distrito de Luricocha; donde están plantadas dos grandes cruces que presiden la “Fiesta de las Cruces” del pueblo de Luricocha en el mes de mayo.

³⁰ Es la capital del distrito de Churucampa, situado en el extremo norte de la provincia de Tayacaja de Huancavelica.

³¹ Natural de Churucampa, de 80 años, quien escuchó contar esta tradición de su profesor Elías Pedroza y posteriormente recorrió el mismo por este camino, para migrar y/o comercializar con la ciudad de Huancayo, incluso llegó a casarse con la señora Justina Ávila del pueblo de Wariwillka de Huancayo (en el sitio arqueológico del templo de Wariwillka).

correspondido, se ofreció sacar el agua del cerro Orqomarka (pueblo del cerro) para el pueblo sin agua; como la familia de la joven no aceptó, dejó el proyecto para seguir a Waripampa, pasando por Patakanca, Oqopampa y la cumbre de Kapchuka por las alturas del cerro Chonta. Luego prosigue bordeando los cerros de Tuku-Qasa, Wauku a Putaqa³²; de aquí, luego de impases se dirige a Inka-Raqay (en ruina la casa del inca), donde construye su casa de descanso. Continúa la ruta por los cerros de Millpu, Balcón, Rumisuntu, Arriero-Tambo³³ y de aquí asciende al punto más alto, cerro Caudalosa, para descender al cerro Yanapadre (principal Apu de Pampas) y al abra Qaranakuy (donde se convidan o comparten la comida del viaje); para nuevamente ascender en zig-zag al cerro Escalera y bajar por Atuq-Orqo a Tayacaja³⁴.

Desde este pequeño valle interandino, cruzando el riachuelo de Pampas sube al cerro Ichu-Cruz-Qasa, Tayaqasa³⁵, Qullpa-Tambo, Pasos y a Pukará para ingresar y continuar por el gran valle de la región wanka.

Por esta ruta del camino inka, en la actualidad pasa la carretera de Pampas a Churucampa, siempre entrecruzándose, acercándose o alejándose de tramo en tramo el Qapaq-Ñan; y en algunas regiones como en Junín, cierto trecho del camino inka se reutilizó para la carretera, como de Óndores, Pari a Pumpum-Tampu.

4. Ruta Hatun Xauxa-Lomo Largo-Taruma (Tarma)

El sitio arqueológico de Hatun Xauxa está situado en la cima del cerro Waqrash-Loma o el cerro de los antiguos Xauxas. Esta comarca constituyó la cabeza principal para la parte norte del valle del Mantaro en la época inca, como registra Cieza: “Fue todo tan poblado, que al tiempo que los españoles entraron en él, dicen que se tiene por cierto que había más de treinta mil indios, y ahora dudo haber diez mil. Estaban todos **repartidos en tres parcialidades**, aunque todos tenían y tienen por nombres los **Guancas**. Dicen que del tiempo de Guaynacapa o de su padre hubo este orden, el cual les partió las tierras y términos; y así, **llaman a la una parte Jauja**, de donde el valle tomó el nombre, y el **señor Cucixaca**. La segunda llama **Maricavilca**, de que es señor **Guacarapora**. La tercera tiene por nombre **Laxapalanga**, y el señor **Alaya**. En todas estas partes había **grandes**

³² De este cerro quería cortar el camino, pero, la laguna encantada no lo dejó pasar y por eso volvió al abra de Putaqa para tomar ruta segura y adecuada.

³³ Una cueva grande que servía de tambo para los viajeros de la ruta y en la actualidad se han establecido algunas familias ganaderos y comerciantes.

³⁴ Hoy reconocido como el pueblo de Pampas, capital de la provincia de Tayacaja. En este paraje, exactamente en el abra Tayaqasa, se dice que el Inca pretendió construir el cerro Lima-Qawarina para poder mirar a Lima y otro más alto para divisar a Cusco; así no extrañar su lugar y como también para saber qué le depara más adelante.

³⁵ Desde este punto alto se puede divisar la quebrada del río Mantaro y el pueblo de Paucarbambilla de Acobamba y, también existe un camino que conduce a Acostambo (Los Acos). Asimismo, cuentan que en Qollqe-Masana de Ñawinpuquio (tendal de plata), planicie de la parte alta de Acostambo, los incas jugaron fútbol con una gran piedra bien redonda; que aún permanecía en 1938 cuando pasó don Juan León rumbo a Huancayo.

aposentos de los incas, aunque los más principales estaban en el principio del valle, en la parte que llaman Jauja, porque había un grande cercado donde estaban fuertes aposentos y muy primos de piedra, y casa de mujeres de sol, y templo muy riquísimo, y muchos depósitos llenos de todas las cosas que podían ser habidas” (Cieza, 1984: 201, 202).

Aunque Tunanmarca fue la antigua capital preinca en el valle Yanamarca, con posible expansión hasta la región de Tayacaja (Huancavelica), durante su apogeo; luego los incas reordenan al cerro de los antiguos Xauxas y finalmente, Pizarro fundó como Xauxa o Jauja el 26 de octubre de 1533, debajo del mismo cerro, con la traza urbana occidental; lo cual permanece hasta hoy, acrecentado por el incremento demográfico interno y por la migración de los ayacuchanos y huancavelicanos en las últimas décadas (refugiados de la guerra interna).

Desde la época preinca, el valle de Jauja fue posiblemente principal cabecera del poder político, económico y comercio de la región central; por constituir un centro estratégico para controlar los espacios culturales o reinos locales y regionales. Por ello, los incas reutilizan las mismas rutas ya existentes, ampliando y organizando el sistema de mantenimiento, como aprecia Cieza: “Una de las cosas de que yo más me admiré, contemplando y notando las cosas deste reino, fue pensar **cómo y de qué manera se pudieron hacer caminos tan grandes y soberbios como por él vemos y qué fuerzas de hombres bastarán a los hacer** y con qué herramientas y instrumentos pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas, **para hacerlos tan anchos y buenos como están**; porque me parece que si el Emperador quisiese mandar hacer otro **camino real, como el que va del Quito a Cuzco o sale de Cuzco para ir a Chile**”. Y más adelante especifica: “Los que leyeren este libro y hobiera estado en el Perú **miren el camino que va desde Lima a Xauxa** por las sierras tan ásperas de **Huarochirí y por la montaña nevada de Pariacaca** y entenderán, los que a ellos lo oyeren, si es más lo que ellos vieron que no lo que yo escribo; y, sin esto, acuérdense de la ladera que baja al río de **Apurímac**, y cómo viene el camino por las sierras de los Paltas, Caxas y Ayauacas y otras partes deste reyno” (Cieza, 1967: 45-46).

De Hatun Xauxa el camino real prosigue por el valle Yanamarca y pasa por Acolla, desde el poblado de Tingo asciende a Lomo Largo y según el informe en el boletín El Caminante (Nº 3, 2003), el camino se amplía “hasta **quince metros** de ancho” en este sector y se “pasa por un paraje denominado **Inca Tacuna**, que presenta una piedra donde supuestamente **se sentaba el Inca**”. Luego de la cima descende hasta “Tarma Tampu”, otro punto estratégico para un placentero descanso reparador y para el control político económico de la cuenca (entrada y salida de la selva central); como valora Raimondi, en su primera visita de 1851: “... y bajé en seguida al triste pueblo de Oroya, cuyo nombre se ha hecho célebre hoy por estar ligado a la más grandiosa obra del Perú, el ferrocarril trasandino. Atravesé después la Cordillera Oriental, para bajar a la ciudad de Tarma, cuya hermosa y verde campiña me hizo recordar mi patria; y de allí me dirigí a los montañas de Vitotc y Chanchamayo” (Raimondi, 1956: 100).

Mientras que la ruta de Jauja a Lima por Huarochirí es como sigue: saliendo de Jauja se sube a la comunidad de Wankas, se llega al asentamiento arqueológico de Chukchu y baja al puente Inka o Hatun Chaka y de Paqcha una ruta se dirige por las alturas de Parko y Kanchayllo para llegar a Kochas. De aquí pasa por las alturas de Pariaqaqa (gran Apu de Huarochirí) y continúa por el costado de Tanta para seguir descendiendo hasta Pachakamaq de Lima. Camino que aún se conserva y son trajinados por los lugareños de ambas vertientes y cuencas.

La ruta hacia la selva es la siguiente: saliendo de Jauja se pasa por Rikrán, se baja a la quebrada de los antis³⁶, luego pasa a Tambillo y se llega a la ceja de selva. Otro ramal parte de Jauja, se va a Masma y llega a Magma-Chikchi; pero, la ruta más hermosa, según el testimonio de nuestro amigo Loayza, sería: saliendo de Jauja se pasa a Los Molinos y de ahí a Qero, luego a Qori-Marka, Paltay, Ochobamba y se llega a San Ramón; el recorrido dura una semana y todo este camino está relacionado por un conjunto de ruinas de distintas épocas, como en Qorimarka se encuentra el sitio de Inkuyoq y en su parte alta existe una imagen grande y extraordinaria de felino tallada en roca viva: icono clásico del formativo; y en la parte baja del sitio estarían las imágenes del mono mirando a la selva y del cuy con la mirada hacia el valle del Mantaro, también talladas en la roca viva³⁷. Lo que permitiría aducir que es un milenario camino sagrado de Jauja hacia la selva o viceversa, descubierto recientemente por la expedición dirigida por el profesor Henocho Loayza.

5. Ruta Tarama-Chinchayqocha-Pumpum Tampu (Junín)

“Tarama” o Tarma no sólo es un hermoso paraje de clima saludable, sino, también es una pequeña cuenca próspera para la producción intensa del maíz y verduras para el mercado. Ahora se la conoce como la “Perla de los Andes” y se ha convertido en la tierra privilegiada de las flores que luego se comercian en el mercado de Lima y también se exportan. Incluso, Cieza (1984: 201) ya anotaba como la zona de “mejor temple” para mucho maíz, trigo y las frutas; además,

³⁶ Están simbolizados por cuatro grandes Wankas que se asemejan a los “chunchos de la selva” y según el mito (relato del profesor Loayza): dicen que en una época remota, la comunidad de los antis los habían encargado a los cuatro nativos de la selva salir a Jauja, pero, que debían salir cada uno cargando una planta de la selva y también, con la misión de sembrar en todo el trayecto de la ruta; pero, con la advertencia de no mirar hacia atrás. Y llegan al territorio de Jauja por el cañón “Pasa-Walmy” y en esa parte alta existe hoy una roca con la figura de mujer y, sucede que cuando los “chunchos” se acercaban por la quebrada de Rikrán, la mujer les llamó y como escucharon la voz de mujer, todos voltearon dejando de sembrar los arbolitos y ahí quedaron convertidos en la roca de los antis (de unos cuatro metros de altura). En esa zona existirían dos centros arqueológicos ruta a la selva y también a partir de esa zona, la fisiografía, el clima y el tipo de plantas ya cambian con la atmósfera de la zona y precisamente de ahí empezaría la ceja de selva, como justificando el mito. Este relato es similar al mito del “Bosque de Piedras” de Huayllay, como la selva petrificada.

³⁷ Para el valle del Mantaro, el cuy es un animal sagrado y siempre convivió con el hombre o está ligado a la cultura religiosa andina, además de ser medicinal y exquisito alimento; más aún, está relacionado con la solidaridad del hombre andino y para vigorizar las alianzas matrimoniales y sistemas de poder en los Andes.

asegura que hubo “grandes aposentos y depósitos de los reyes incas” y fueron “menos belicosos” y muy dados al culto religioso, en sus respectivos oráculos y templos.

Si bien Tarma no tuvo la misma grandeza que Hatun Xauxa o Pumpum-Tampu, sí cumplió la función principal en el control de la entrada y salida de la selva central y en la administración de sus microcuencas de Acobamba, Vilcabamba, Palca y Huasahuasi y también la quebrada de Palcamayo y Wagapu³⁸ hasta las alturas de San Pedro de Cajas; todos los pueblos interconectados por la red vial de caminos transversales al Qapaq Ñan.

Desde Armatambo o Tarma-Tampu, el camino real pasa por el caserío de Waski y asciende por el centro poblado menor de Cochabamba y llega a Karipa (desvío carretera para el Cemento Andino) para pasar por Chakamarca (por el sitio histórico de la “Batalla de Junín” y paralelo a la carretera central ruta Huánuco) y luego dobla hacia Ñawinpuquio y desde Ondores se dirige por Inka Pirqa (muro inca, con restos de estructura) a San Pedro de Pari y desde aquí, se encamina a la capital administrativa por el litoral de la laguna y río desaguadero de Chinchayqocha y del río Upamayo³⁹. Este río de poco recorrido fue represado como Tablachaka⁴⁰ y en su margen izquierda, se extiende la amplia meseta a todo el “Bosque de Piedras” de Huayllay (o Wayllay) y a la extensa pampa de Raku (Raku-Pampa). Este camino real es cortado por el río Upamayo y cruzando el puente inca y el río Yawarmayo accede a la gran y compleja ciudadela administrativa de “Bombon”, “Tambo-Inka” o Pumpum-Tampu (Matos, 1994)⁴¹;

³⁸ Es un abrigo rocoso grande y profundo (para la región) que desemboca buena cantidad de agua al río Palcamayo y este río nace de la laguna de Telarmachay de San Pedro de Cajas y al juntarse con el río Chaka forma el río Palcamayo. Luego se junta con el río Tarma en el pueblo de Acobamba o en la parte baja del templo del Señor de Muruway y se dirige a la yunga oriental. Por esta quebrada de Palcamayo se bifurca otro camino que sale de la selva a Tarma y se dirige por Wagapu y San Pedro de Cajas a la meseta de Bombón. Esta cueva está cargada de mitos de origen y de otras tradiciones desde la época precolombina.

³⁹ Es la unión del río Chinchayqocha con río San Juan que baja de las alturas de Cerro de Pasco, cargado del relave mineral (de Qollqe-Jirka) y cuando elevan el nivel de la represa de Tablachaka, el río Upamayo (río callado) retrocede y con todo el desecho mineral ingresa a la hermosa laguna de Chinchayqocha, enrojeciendo y matando a la riqueza hidrobiológica; incluso al gras y al ichu del litoral de los ríos. Lo que indica que el río Mantaro, desde sus orígenes, es un río contaminado; sin embargo, a lo largo de su recorrido realiza su purificación natural (orilla los desechos) para ser utilizado como agua de riego y de consumo humano en toda la cuenca que le dio origen como la q'echawa o zona cálida frutalera.

⁴⁰ Esta represa fue construida por los años 30, con las piedras de los muros de la ciudadela inca; incluso, el sector sur fue destruido totalmente, apareciendo pequeñas cabeceras de la planta y en muchos casos, sólo quedan las huellas de las estructuras circulares cerca al río. Se cometió devastación o culturicidio en nombre del progreso (apoyado por las leyes y la actitud sumisa de los gobernantes), como vienen destruyendo los recursos hidrobiológicos con el relave mineral que arrastra el río San Juan a las aguas de la laguna de Chinchayqocha y del río Mantaro (nace en esta represa Tablachaka).

⁴¹ Este proyecto de investigación arqueológico, dirigido por el Dr. Ramiro Matos, se inició en octubre de 1984, como parte del proyecto multidisciplinario de “Transvase Mantaro” dirigido por la UNMSM (proyecto de Electrolima para traer las aguas del río Mantaro para Lima), luego se

que fueran sepultadas por las aguas de la actual represa. Y de este centro administrativo, el camino inca continúa por Raku-Pampa con dirección al centro administrativo de “Guánuco-Pampa” de la Unión de Huánuco.

“Pumpu-Llaqta” (Ciudad de Pumpu o Bombon) y la zona de Chinchayqocha fue tratada en amplitud por Ramiro Matos (1994), sobre el ecosistema y el desarrollo histórico del altiplano de Chinchayqocha, la función administrativa de la ciudad y su infraestructura. Está ubicada entre los ríos de Upamayo, Puka-Yaku y el río estacional de Yawar-Mayo (río de sangre o colorado), rodeada por la cadena de los cerros Garachuku (Gorra de Cuero), Puywash (Corazón) y Kanchaolgán de Vicu (al noreste); cerro Shushungaga, Jishkash, Junín-Punta y Kumaq-Punta de San Pedro de Pari, al este, y el “Bosque de Piedras de Wayllay” de Huayllay por el poniente. Mientras que las colcas se ubican en el cerro Shungun-Marka, parte alta del actual campamento de la represa.

El análisis de los materiales arqueológicos y etnohistóricos demuestra que la traza urbana habría respondido objetivamente como la adaptación del modelo inca a la tradición local y correspondería a una de las grandes ciudades administrativas incas más importantes de la región de Chinchayqocha; fundada como una nueva instalación, por razones de producción (ecológica) y almacenamiento (tecnológico) (Matos 1994: 121, 122). Aunque a nuestro parecer, la importancia de este complejo centro administrativo se debería al control político-religioso, al manejo de la economía pastoral y a la red vial de caminos.

En el aspecto religioso tuvo la función de controlar y entronizar los dioses y los cultos desde una zona de rica tradición religiosa con extensión a otras regiones étnicas y centros de poder económico. Etnohistóricamente, podemos afirmar que aún siguen vigentes los símbolos de la paqarina de la laguna de Chinchayqocha que da origen al río Mantaro (Maqta-Oro o Amaro: Serpiente mítica) e interconecta con el territorio de Huancavelica y la frontera de Ayacucho. Los mitos de origen del Bosque de Piedras de Wayllay es muestra de la tradición que subyace de la región yunga de la selva; relatos del Rey Inca y el origen del cerro Raku (culto a los Jirkas) arraiga el poder cultural de los cusqueños y el mito de la Ganchana (Arroyo, 2004) es muestra de las relaciones interculturales con la yunga costeña (Lima), como otros relatos. Segundo, desde el precerámico, el altiplano de Junín fue propicio para la economía de caza por su abundante pasto, gracias a la presencia de los ríos, lagos y puquiales que acondicionaron la presencia de los oconales permanentes para el forraje altoandino. Hoy, todos los pueblos circundantes de la laguna Chinchayqocha de la meseta de Bombón son eminentemente ganaderos⁴² y comerciantes de lana de ovino de exportación. Mientras que la agricultura no es representativa debido a la altura y el riesgo de la

prolongó hasta los 90. Durante ese tiempo participamos muchos especialistas peruanos y extranjeros, incluso para las prácticas preprofesionales de los estudiantes de la Escuela de Arqueología de la UNMSM.

helada, a excepción de la maca y de algunas variedades de la papa para el chuño en San Pedro de Pari y Ondores.

El adelantado cronista Cieza de León atestigua lo que vio a su paso: “Hay una laguna en la tierra de estos indios, que tendrá de contorno más de diez leguas. Y esta tierra de Bombón es llana y muy fría, y las sierras distan algún espacio de la laguna. Los indios tienen **sus pueblos puestos a la redonda de ella**, con grandes fosados y fuerzas que en ellos tuvieran. Poseyeron estos naturales de Bombón **gran número de ganados**, y aunque con las guerras se ha consumido y gastado, según se puede presumir, todavía les ha quedado alguno; y por los altos y despoblados de sus términos **se ven grandes manadas de lo silvestre**” (Cieza, 1984: 200). El poblado de numerosos auquénidos fue despoblándose casi totalmente en los siglos XIX y XX y fue sustituido por el ganado ovino mejorado y ganado vacuno para el mercado; aunque en estos últimos tiempos algunas cooperativas comunales están propiciando recuperar a las variedades de auquénidos⁴³ para repoblar la inmensa meseta por la actual demanda de la fibra animal y por la carne libre del colesterol de la alpaca.

Así como el valle del Mantaro (potencial agrario), la meseta de Bombón fue un espacio rico en la ganadería y un sitio estratégico para controlar la red de los caminos que ha interconectado muchas etnias desde tiempos preinkas. Hoy en día, del altiplano de Chinchayqocha se puede salir a las siguientes regiones, siempre enmarcados dentro de las antiguas rutas prehispánicas y coloniales: por el sur a los pueblos de Tarma, Jauja, Huancayo y con los de Huancavelica y Ayacucho; por el norte, con los pueblos de los distintos pisos ecológicos de Cerro de Pasco y de Huánuco; por el este, con los nativos y colonos de la selva, vía Tingo María y/o Chanchamayo; y por el oeste, desde el pueblo de Huayllay se toma vía Huarón-Canta-Carabaylo-Lima a Pachaqamaq y/o también se sale a Pacaraos-Huaral (norte chico) y Lima.

En la época precolombina, la construcción de las redes de comunicación dependía de la estructuración de los centros de poder, fundados según los nexos ecológicos de articulación cultural religiosa. Por ello, los grandes caminos reales no necesariamente pasaban por la cabecera de los pueblos locales, sino por los tambos y los centros administrativos ubicados en lugares estratégicos: cruce de caminos (tinkuy), cabecera de los ríos y en las cuencas de los valles y altiplanicies. En la colonia se continuó utilizando la misma ruta y camino grande, por lo que se fundaron, se formaron o crecieron muchas aldeas y los pequeños pueblos a lo largo del camino real, principalmente en el cruce de los caminos.

⁴³ Existen numerosos mitos de origen en el altiplano, asociados a la laguna de Chinchayqocha (o a los Qochamamas de la región) y a los primeros pobladores ganaderos de los auquénidos, que por contraer amistad o matrimonio con las hermosas mujeres prototípicas que residen en el interior de las lagunas (encantos de la fecundidad), lograron poseer numerosos ganados. Entre algunos recogimos: “Millay y la Reina de Chinchayqocha”, “De Luly Walmi a Luly-Qocha”, etc.

III. CARRETERA DE LOS FERIANTES Y DE LOS MERCADOS INTRAREGIONALES

3.1. Las redes del mercado regional de Ayacucho y Huancavelica

En el caso del camino real de Marcas-Acobamba-Paucará y Alto Punku, sigue por la cima de un pequeño ramal de la cordillera central que forma la península de la provincia de Acobamba (3,500m de altitud promedio) y a la vez, separa o intercomunica la cuenca del Mantaro con las cuencas del río Pariawanka y del río Urubamba, para ampliar no sólo la red de los nichos ecológicos, sino también para dinamizar a la fluida integración de las regiones culturales del centro-sur.

La memoria colectiva de los mayores todavía registra que, hasta antes de la llegada del transporte motorizado, había grandes arrieros de origen local (cuñinos, marquinós, acobambinos y paucarinos), de Huanta (huantinos) y Huamanga (huamanguinos) o de Huancavelica (huancavelicanos) y de Huancayo (wankas) o de la costa (costeños de Pisco o de Lima). Los huantinos se caracterizaron por comercializar la coca y la llipta de la selva y las frutas del valle de Huanta o de Choymaqota de la selva de Huanta. Los huancavelicanos se distinguieron por sus finos aperos y por las monturas para sus elegantes y orgullosos caballos de la quebrada o de origen costeño para los potentados (hacendados) de la región. Mientras los acobambinos acopiaron del mercado de Huancayo productos de origen fabril, como ropas, zapatos, fideos, detergentes, conservas y principalmente el azúcar para los destiladores de aguardiente de la parte baja de Huanta.

De la península de Acobamba comercializaron los productos agrícolas (trigo, maíz, arvejas, habas y la variedad de los tubérculos) y la ganadería (vacunos criollos y mejorados, ovinos, caprinos, porcinos, aves de corral) y la famosa artesanía textil de los Chupqas de Paucará: costales, frazadas, vestidos de disfraces y telas de lana ovino y principalmente de camélidos. Asimismo, las frazadas ayacuchanas tuvieron gran prestigio y aceptación en el mercado macrorregional de la sierra centro-sur (incluso en Lima, Cusco y en las zonas mineras de Cerro de Pasco y Huancavelica), hasta la aparición de las frazadas de alpaca de Huancayo, que los extinguió hasta convertirlos en simples artesanías (alfombras y tapices) de uso suntuario y de exportación. Mientras los wankas de Huancayo, comerciantes ganaderos por antonomasia⁴⁴, transportaron toda variedad de ganados para la feria dominical de Huancayo y hoy para los camales de Lima.

Las carreteras buscaron unir a los antiguos pueblos de origen colonial o a los distritos con las capitales de provincias y departamentos, como reforzamiento al viejo sistema de poder que descansaba en la tenencia de tierras y la servidumbre (gamonalismo y regionalismo) y se refugiaban en los centros administrativos de las capitales; y luego, a lo largo de las carreteras se formaron y crecieron los nuevos pueblos, según los nexos económicos y la viabilidad de la economía de mercado,

⁴⁴ Para las regiones de Huancavelica y de Ayacucho, la palabra **Wanka** significa “ganadero” o comerciante de ganado. Actividad comercial que hasta hoy les distingue, como camioneros o transportistas de ganado entre la región centro-sur y el litoral costeño (Lima): wanka es el ícono del negociante de ganados que deriva de Huancayo.

aunque con lentitud en medio de la competencia desleal moderna y con su consecuente desaparición de las potencias regionales en las manufacturas⁴⁵ y zonas productivas agropecuarias (el bajo precio arreció sumándose a la escasez de lluvia, infertilidad de la tierra y a la atomización parcelaria).

Durante el siglo XIX, Huancavelica se convirtió en la hija predilecta del Estado, por ser un potencial en los recursos mineros, además del azogue (desde la colonia, 1569), por lo que se construyó la línea ferroviaria como continuación de La Oroya y Huancayo, luego de una fuerte disputa entre los representantes huancavelicanos y ayacuchanos⁴⁶ en el Congreso de la República, y luego toda una red de carreteras para los centros mineros y comunidades.

A mediados del siglo XX se construye la carretera desde Acoria hasta Acobamba, como una red complementaria que alimentaba al transporte ferroviario y como una variante de la carretera central de Lima-Huancayo-Ayacucho. Así, la capital de la provincia de Acobamba logra no sólo la autonomía administrativa de Angaraes, sino que se convirtió en un eje temporal del mercado regional. Y desde los años setenta deviene en condición estacionaria, con la apertura de la carretera desde Huanta por Marcas-Caja Espíritu-Pumakancha-Inkaraqay y Pomaqocha hasta Acobamba. Por lo que el distrito de Marcas, como el antiguo Tambo de algunas casitas, creció con las ferias semanales de los martes y se convirtió en la capital del distrito. En los últimos tiempos también están creciendo los pueblos de Chontas, San Isidro; mientras que Paloma se quedó con el patrón de residencia dispersa en sus respectivas parcelas y recién en los últimos tiempos vienen concentrándose a lo largo de la carretera.

En cambio, Caja Espíritu es un pueblo de reducción que funcionó como un centro administrativo colonial, conformado por los barrios de Anqara y Qewar, típicamente remanentes del sistema dual andino, y lejos de florecer está en proceso de despoblamiento, como tantos otros pueblos. Pumacancha es un nuevo pueblo emergente en base al eje comercial, a diferencia de las poblaciones que se encuentran diseminadas entre las cuencas del río Mantaro (margen izquierda) y de las márgenes derecha de los ríos de Pariawanka y Urubamba (de la zona central entre Caja Espíritu y Acobamba); aunque su relativo despegue se deterioró en la década del 80, a razón del aumento de impuestos o la alcabala ostensible aplicada

⁴⁵ Las famosas frazadas ayacuchanas tuvieron arraigo hasta la década del 70 y luego decayó vertiginosamente con la instalación de las grandes fábricas modernas de las frazadas de alpaca de Huancayo y de otras pequeñas y medianas industrias; destacándose como nuevo centro comercial y fabril del centro del país, que articula la costa y la selva, exitosamente por su cercanía al mercado de Lima.

⁴⁶ Huamanga se constituyó en el lugar de residencia más importante durante la colonia, por su clima templado, por lo que se convirtió en un eje principal para la administración del poder político y para el control de la economía comercial de la región central; por ello se impulsa el desarrollo de la manufactura textil (y la curtiembre) con la fibra animal (de ovino y camélidos) procedentes de las provincias sureñas de Ayacucho y de Huancavelica. Lo cual se prolonga hasta la década del 70 del siglo XX y luego es sustituido por la industria textil de Huancayo y como nuevo eje comercial atractivo para la migración interna y externa: Huancayo es identificada como la ciudad de los foráneos exitosos en reemplazo al prestigio y poder de los de Jauja.

por las autoridades locales a los comerciantes feriantes o foráneos; quienes, desencantados y poco atendidos reaccionaron dejando de asistir a las ferias semanales de los jueves. Esto fue aprovechado por algunos negociantes para inaugurar la nueva feria de los jueves en la localidad de Inkaraqay (a pocos kilómetros de Pumacancha) y así dar inicio a la nueva formación de este pueblo carretero, aunque en condiciones críticas y hoy casi abandonado, debido a la reapertura de la misma feria de Pumacancha en condiciones favorables desde la década del 90.

Acobamba fue visto por Raimondi (1956: 170) en 1866, como una “...población bonita, pero muy descuidada. Su único comercio consiste un poco de trigo”. Entre otros productos, el comercio de trigo fue intenso en las décadas de 1960 y 1970, porque aparte de ser el nexo comercial de los mayoristas intra regionales, fue el único lugar con molino de harina para la panificación y para el transporte de las poblaciones aledañas (distritos y anexos o comunidades). Y con la conexión de la carretera a Ayacucho se amplió con rapidez, llegó a institucionalizarse la feria dominical en Paucará, donde se concentró la gran población altoandina de Chupqa y de las confluencias de la cuenca de Mantaro de la parte alta (distrito del Rosario). Además, para hoy se multiplicó las agencias de transporte de carga y de pasajero, por el flujo de los pasajeros: de una o dos veces de salida o llegada por semana, hoy es todos los días; incluso existen taxis para la ciudad de Huancavelica y ocasionalmente para Huancayo y Lima. La carretera de Acobamba empalma en Mejorada con la antigua carretera Huanta-Mayoq-Anqoq-Quichwas-Mejorada-Izcuchaka-Acostambo y Huancayo, lo que fuera reemplazada por la ruta de emergencia desde Huancayo-Tayaqasa-Pampas-Chonta (repartición al centro minero de Cobriza y a los baños de aguas calientes de Qoris) –Churcampa-Mayoq y Huanta, desde el represamiento del famoso “Waqoto” del kilómetro 32, ruta Mantaro cortado desde la década del 70 y reiniciado desde hace algunos años.

Entonces, hoy existen dos rutas variantes y auxiliares de la ruta central de Huancayo a Ayacucho: la primera ruta es siguiendo el curso del río Mantaro, desde Huancayo hasta el puente Allqomachay (frontera Acobamba de Huancavelica con Huanta de Ayacucho) y desde aquí prosigue por la margen derecha del río Cachi hasta arribar a la “Esmeralda de los Andes de Huanta” y continuar a Ayacucho por las alturas de Aya-Warkuna⁴⁷, Pacayqasa y por debajo del abrigo rocoso de Pikimachay⁴⁸, hasta encontrarse con el curso del río Chaqo,

⁴⁷ Quebrada mítica desde la guerra de la confederación pokras-chanka con los inkas, donde habrían sido colgados los aguerridos guerreros con el avance colonial de los cusqueños, por lo que lleva ese nombre fatídico de Aya-Warkuna o donde colgaron a los muertos para el escarmiento de las futuras rebeliones.

⁴⁸ Richard MacNish halla los restos fósiles del hombre más antiguo del Perú, con antigüedad aproximada de unos 18 mil años, asociados a las osamentas de la megafauna: mamut, tigre de diente de sable, caballito americano, etc. Este abrigo rocoso se ubica al frente del sitio arqueológico de Wari (capital del Imperio Wari) y en la parte alta del actual pueblo y distrito de Pacayccasa; y cosmogónicamente, esta cueva es la puerta (punku) para la montaña sagrada de Allkuwillka o Allqowillka, templo del dios tutelar de Pacayccasa y consecuentemente en esta

Muyurina y por la quebrada seca o temporal de Wichqana⁴⁹ se llega a la ciudad de Ayacucho. Esta ruta fue superada por la carretera de los Libertadores: Lima-Waytará-Ayacucho, como una moderna vía pavimentada que acercó a Lima en algo menos de las ocho horas de viaje, en modernos buses y con facilidades del caso para los comerciantes, migrantes, turistas o viajeros de la ruta; así permite el mayor flujo del turismo y de la economía regional entre la costa, sierra y selva.

Asimismo, tenemos dos rutas de la carretera central desde el tramo de Huanta a Huancayo: una por la antigua carretera de Quichwas y Mejorada es rápida y abrigada, aunque es propensa a la tensión por los precipicios del río Mantaro (cementerio de muchos carros y vidas humanas); mientras, la ruta alta y frígida de Churucampa y Pampas es dificultoso por la condición precaria y por la falta de mantenimiento de la carretera hasta Chonta; después continúa hasta Huancayo, de regular mantenimiento debido a la presencia del asiento minero de Cobriza. Lo que a su vez nos permite clasificar dos tipos de carreteras: por las cuencas y quebradas y otra, por las alturas y montañas (alto/bajo, frígido/cálido, altoandino e intervale).

3.2. Las redes del mercado interregional de Junín

Desde Huancayo hasta Lima, la carretera central es pavimentada, pasa por Jauja, La Oroya, Morococha, Ticlio, Matucana y Chosica. Esta carretera constituye la vía más importante que reemplazó a la antigua vía férrea⁵⁰ del siglo XIX, en cuanto a la interconexión de Lima con las regiones centro-sur de la sierra y la región oriental andina. La ciudad minera de La Oroya⁵¹ sigue siendo un punto de distribución a los cuatro puntos cardinales; aunque la “Ciudad Incontrastable” de Huancayo sigue siendo el centro comercial más floreciente e influyente como un gran centro de atracción moderno para la migración interna de la región central andina.

Desde La Oroya podemos graficar las grandes y largas redes de articulación que se intercomunican con la costa, sierra y selva para configurar la cultura andina del centro-sur del país:

* **RUTA SUR:** Huancayo-Ayacucho-Abancay-Cusco. Esta ruta fue el primer enlace vial con los pueblos de la sierra sur, extendiéndose o articulándose con las grandes rutas de Cusco y Puno. En cambio la ruta Huancayo a Huancavelica se construye

cueva depositan los lugareños los pagos al Apu Wamani Allqowillka (Arroyo 1987); incluso, en una de las últimas visitas encontramos ofrendas de coca, cigarro inka, willkas y los restos de pelos y cintas del ganado vacuno (rito ganadero o pagapu para la fecundidad de los ganados).

⁴⁹ Es el sitio arqueológico Formativo, cerca a la fase puente del precerámico de Huamanga.

⁵⁰ El proyecto ferroviario Lima-Oroya se inició en 1868 con el gobierno de José Balta, con el contrato de Grace y Empresa Peruvian Corporation dirigido por el Ing. Enrique Meiggs.

⁵¹ Oroya está dividido en el “Pueblo Viejo” y “Pueblo Nuevo”. La primera asentada en el margen derecho del río Mantaro quedó hacinada y comprimida entre el cerro y el río, mientras la segunda creció y sigue expandiéndose notablemente como una ciudad comercial.

posteriormente⁵², desde allí continúa a Ayacucho o en su defecto, por Santa Inés descendiendo a la costa por Castrovirreyna-Ticrapo-San Clemente (Pisco) rumbo a Lima o Ica vía Panamericana. Esta ruta (Lima-Castrovirreyna-Ayacucho) ahora fue reemplazada por la moderna y pavimentada vía Los Libertadores, acercando Ayacucho a Lima, y al mismo tiempo, convirtió a Ayacucho en otro nexo comercial de la costa con el oriente, transversalmente, además de ser un centro turístico por la Semana Santa, centros arqueológicos y por poseer variados nichos ecológicos con potencial turístico; aunque, la ruta Lima-Nazca-Puquio-Abancay y Cusco restó el eje ayacuchano y quedó relativamente aislado la ruta de Ayacucho-Andahuaylas y Abancay, en condiciones precarias de uso local.

La ruta de Huancayo a Huancavelica y su fluidez por los centros mineros, posibilitó para que la carretera de Huancavelica a Lircay (capital de la provincia de Angaraes) sea pavimentada primero y en el 2003 la parte de Huancavelica-Huancayo. Desde la ciudad de Huancavelica, dinamizada por su Universidad e instituciones educativas y administrativas, la ruta a Lircay es rápida (promedio de 3 horas) en autos, combis o bus interprovincial (Lima-Huancayo-Huancavelica-Lircay)⁵³. Esta ruta articula a otras trocha-carreteras que unen a muchos pueblos interandinos y sobre todo, a los centros mineros de Julcani⁵⁴, Mimosa (Km 49), Qochaqasa (Cochaccasa en el Km 50.50) y Herminia (Km 53.50), liderados o agrupados por la compleja “Buena Ventura”.

Lircay se ubica exactamente en el “tinkuy” (unión o encuentro) de los ríos Upamayo (río sordo), Sikra y Atu y, con su crecimiento demográfico de hoy (en pueblo viejo y antiguo) abarca las márgenes de dichos ríos, tributarios del río Lirkay⁵⁵. De este pueblo, la carretera trocha carrozable se dirige al distrito de Julcamarca, desde donde descende a San Pedro de Cachi para encontrarse en Chaqo con la carretera de Huanta-Ayacucho.

* **RUTA ESTE:** De La Oroya-Tarma-San Ramón-Chanchamayo, vía pavimentada, ampliada y conservada permanentemente por constituir una ruta de gran flujo vehicular de alto tonelaje para la red comercial del oriente con la capital costeña y las ciudades interandinas. Inicialmente, esta carretera no llegaba a Tarma, sino a su distrito Acobamba en 1939, por la vía Lima-Canta-Huayllay-Junín-San Pedro de Cajas-Gruta Wagapu-Palcamayo y Picoy, y de aquí recién pasó a Tarma.

⁵² Debido a que la vía férrea Lima-Oroya se extiende hasta Huancavelica por constituir una zona minera que Ayacucho y, monopoliza la ruta como único medio de transporte del recurso mineral y de los pasajeros.

⁵³ La Empresa Transporte “Molina” es la principal que compite con el Expreso Huancavelica.

⁵⁴ Este centro minero haría tenido su apogeo para la economía de Lircay entre las décadas del 70 a 90 y hoy agoniza, como las evidenciaría el gran despoblamiento del pueblo y distrito de Qochaqasa (Cocha Ccasa) que cada día se convierte en un pueblo fantasma (gran parte de las viviendas deshabitadas) y muchos migraron y otros se convirtieron en comerciantes itinerantes.

⁵⁵ Más adelante se junta con el río Pariahuanca de Acobamba para formar el río Urubamba que desemboca en río Cachi de Huanta y es el principal contribuyente al gran río Mantaro en el Tinkuy (en el abra de Watuscalte) para luego conformar el río Ene en la ceja de selva.

Tarma es un pueblo próspero y dinámico en el mercado de la sierra central, porque simboliza la entrada a la selva y salida a la costa, para los diversos productos de origen fabril y agropecuario, tanto de importación como de exportación. Y desde Tarma la carretera asfaltada prosigue por el borde del río Tarma, cruzando a muchos centros poblados, entre ellos están los distritos de Acobamba (Santuario del “Señor de Muruway) y Palca, para luego descender por Carpa-Pata a San Ramón, La Merced y desde la altura del puente Paucartambo la vía se bifurca: uno se dirige a Villa Rica y Oxapampa, y la otra, la más larga, se orienta rumbo al gran pajonal de Chanchamayo y Atalaya; centros cafetaleros, frutícolas y de variedad de maderas.

De Tarma a La Oroya, atraviesa los pueblos y centros de producción de Saqsamarca, Winku, Chuchupampa (sitio de las flores) y llega a Punyay, cabecera del valle de Tarma y luego, la carretera asciende a Casa Blanca (fábrica de cal) por la quebrada Wasqui y se separa de la quebrada Muylo (ruta de la antigua carretera) para pasar por Cochabajo y Alto (tierra de secano, productores de cereales) y llegar a la cumbre de Huacapo (de aquí se separa la vía para el Cemento Andino de la Unión) para pasar al territorio de Junín y unirse en el cruce con la vía La Oroya-Huánuco. De aquí se llega a La Oroya, pasando el peaje de Paqcha (fue un centro experimental criadero de las ovejas merino), por el frente al Hospital de Chulec y divisando los cerros blanquecinos y encorvados que yacen muertos o cabeza bajos al dominio y poder del humo del que fuera Centromin y hoy la Duran Minim Compañía Mexicana.

Por una parte y por la otra, de Tarma sale vía carrozable (últimamente pavimentada) a Jauja siguiendo el camino inca de Lomo Largo para empalmar con la carretera central de la región wanka.

* **RUTA NORTE:** La Oroya-Junín-Cerro de Pasco-Huánuco, carretera pavimentada que asciende por los abrigos rocosos de la quebrada de Junín y pasa frente al obelisco de Pampa de Junín y llega al pueblo de Junín (capital de la provincia de Junín) y circunda al lago Chinchayqocha por el lado este, uniendo los distritos de Carhamayo y Ulcumayo de Junín con Ninagaga y Shelby de Pasco; para luego dirigirse por Unís (cruce a Huayllay y Huarón)⁵⁶ rumbo a Cerro de Pasco y descender a Armatambo vía Huánuco y luego descender al oriente de Tingo María y desde aquí, distribuirse hacia Pucallpa, Tocache y Uchiza.

Huánuco es otra ciudad entrada y salida de la costa y la selva, que se distingue por su “eterna primavera” y por estar próximo al antiguo santuario de Kotosh. De aquí pasa a la próspera ciudad comercial de Tingo María para bifurcarse hacia Pucallpa y Tocache, como dos centros productores de la coca, frutas y de las maderas, explotadas por los nuevos colonizadores migrantes de la

⁵⁶ Es carretera reciente, porque antes era vía ferroviaria para la mina de Huarón. Esta ruta, desde Huayllay, capital del distrito reconocido como santuario ecológico del “Bosque de Piedras” y del centro administrativo inca de Pumpun-Tampu (Tambo Inka), une a la costa norte de Lima: vía cordillera La Viuda-Canta desciende al valle de Chillón y vía Huaychau-Pacaraos baja a la cuenca fértil de Chancay.

sierra, principalmente. Además, de Huánuco sale la carretera trocha a Huamalíes (los chupaychus) y por La Unión (centro administrativo inca de Huánuco Pampa) tramonta parte de la Cordillera Blanca y llega a Cátac para bifucarse al Callejón de Huaylas (centro administrativo de Honco Pampa del Horizonte Medio) y al Callejón de Conchucos, santuario formativo de Chavín; región altoandina especializada en la producción de tubérculos y cereales para el mercado nacional.

* **RUTA OESTE:** La Oroya-Lima, vía afirmada como carretera inicial y troncal más antigua de la sierra central, que desplazó al ferrocarril central (quedó para el turismo), para el transporte rápido de pasajeros, productos mineros y agropecuarios de la región central de la costa, sierra y selva.

El flujo comercial intenso de esta ruta ha hecho de La Oroya Nueva un nuevo eje de mercado que permitió crecer a la ciudad, desde el cruce hacia la salida a Lima, uniendo los pueblos de Marcavalle, Santa Rosa de Saco y próximo a juntarse con Qoripata. La carretera asciende pasando el centro minero de Morococha, pueblo fulgurante por sus techos de calaminas (verde, anaranjado o marrones), y por un conjunto de lagunas morrénicas del deshielo del nevado de Ticlio (con escaso nevado por el cambio de ciclos de deshielo). Desde esta cumbre (paso del ferrocarril más alto del mundo) descendemos cruzando la entrada a Marcapoqocha por el abra de Anticona, pasamos frente al centro minero de Casapalca (con sus viviendas de tres pisos pintados, incluso ya existen varias casas comerciales en la misma carretera) y observamos la reforestación del ichu en sistema de andenerías en la cuenca naciente del Rímac. La quebrada se estrecha más por el centro Minero Rosaura y por la Empresa Minera de Yauli-Yaku de Chicla y pasando este pueblo se divisa una cruz vestida de cintas de colores en la cima de una peña rocosa (una Wanka y en esta zona se observan restos de las terrazas de cultivo precolombino cubiertos del ichu) y la hermosa ingeniería del puente Infiernillo.

Luego se pasa por la fábrica del agua mineral San Mateo y el pueblo de San Mateo de Huanchor, los hermosos huertos verdosos de Chakawaro y por los lavaderos de carros de Llicán, cultivos de tuna de Cacachaque y cruzando el puente de Wari-Chaka se llega a Matucana con su coliseo de Julio C. Tello. Y se sigue bajando por las plantaciones del molle y frutales de San Jerónimo de Surco, Hornos Eléctricos Peruanos, por los lavaderos de carros cerca al puente de Esperanza se avanza entre la densa neblina marina y el sitio de San Bartolomé (pueblo carretero donde se ubica la balanza de pesas de transporte de la ruta) con chakras de tunales para la cochinilla. Así se llega a la garita Corcona para arribar a Chosica y finalmente a Lima, entre la densa población de Waycán de Pariachi, Santa Clara, Santa Anita, Yerbateros (Terminal Terrestre para el centro) y por la tradicional salida o entrada del tugurizado y cargado de basural del barrio Manzanilla de La Parada y de la congestionada y peligrosa avenida Grau de La Victoria, aunque ahora último viene viavilizándose con el by pass de Castañeda.

SEGUNDA PARTE

UNIVERSO RELIGIOSO DE LOS SIGLOS XVI Y XVII: DIOSES ANDINOS QUE ORGANIZAN EL TIEMPO Y DEMARCAN LAS FRONTERAS ÉTNICAS

I. ÉPOCA DE LOS DIOSES Y ORDENAMIENTO DEL TIEMPO SOCIAL

El texto de *Dioses y Hombres de Huarochirí*⁵⁷ o *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*⁵⁸ de Francisco Ávila, destaca la importancia de la lengua escrita como una forma de perennizar la memoria colectiva sobre la forma de vida y el comportamiento religioso de los hombres o de los pueblos de su tiempo, ligados a un antepasado mítico o progenitor común.

Sin embargo, la lengua oral como una versión directa y más dinámica cumple su función de describir y explicar la manera de ser y sentir la cultura de un pueblo. Por eso, al comprender y valorar el sentido heurístico de la tradición religiosa, el compilador se preocupa en traducirlas como un Homero, Tito Livio o Valerio; en su defecto, toda historia cultural del mundo civilizado inician siempre con gesto y expresión universal del trama de la otrora primigenia, como una forma de fijar los principios territoriales por derecho de pertenencia y marcar las identidades culturales por legitimidad social, dentro del manejo de la cultura de poder y de la unidad política.

Por lo que, el documento oral inicia graficándonos el modelo de la organización de los dioses y sus estilos de vida, como una suerte de diagramarnos el sistema social y la historia cultural de Huarochirí (*Warochirí*), como un modelo andino precolombino.

1. REINADO DE YANAÑAMKA Y TUTAÑAMKA: Antiguos Dioses locales

El tiempo arcano de Warochirí está concebido por el modelo dual de organización, donde los dioses Yanañamka y Tutañamka son los primeros pobladores de la región local; aunque, según la traducción de Arguedas pareciera indicar a una sola divinidad con dos nombres afines⁵⁹.

⁵⁷ Traducción de José M. Arguedas, editado por el Museo Nacional de Historia y el IEP, Lima 1966.

⁵⁸ Traducción y comentario de Gerald Taylor, editado por el IEP, Lima 1987.

⁵⁹ Estos dos términos son análogos, porque la raíz "yana" significa literalmente "negro" o "sombra" que equivale a "tuta" o noche (oscuridad es sinónimo de negrura) en la simbología de alianzas o matrimonios como los ojos constituidos de blanco (córnea) y negro (iris); porque el derivado "yanam", "yanan" o "yanantin" por aparejo es la otra parte, la mitad, "media naranja", marido o mujer. Es decir, es un concepto de la unidad de contrarios y complementarios vigente en la actualidad en el mundo andino de quechuahablante, principalmente. Además, en la lengua quechua casi no se usan nombre de los colores para adjetivar o identificar a los sujetos u objetos; sino, generalmente se escogen conceptos análogos que dan mayor sentido figurado o explicativo vinculado al mundo natural; por lo que podría indicar el reinado de dos hermanos o gemelos de manera simultánea repartidos en dos mitades, dando origen a la bipartición compartida,

El reinado de las dos divinidades llega a su fin con la conquista del dios Wallallo Qarwancho (Huallallo Cahuincho) proveniente de la sierra central. Lo que indica el avance de los wankas a la costa central por la parte cisandina en alianza con los grupos étnicos de los Yauyos, como una forma de recuperar del avance (a falta de fronteras agrícolas) de los yungas costeños en tiempos anteriores.

2. PODERÍO DEL DIOS WALLALLO QARWANCHO: Dios foráneo conquistador

Wallallo como vencedor no sólo expande su dominio hacia la cuenca cisandina de Lima, sino también impone nuevas tradiciones y formas de control demográfico⁶⁰; asimismo, se considera el creador de una generación ignota. Para ello se establece en Mullococha o Mullu Qocha (Laguna de los *spondylos*), como su santuario importante para ser tributados por los diversos grupos étnicos de la región.

Tello y Miranda (1923) estudian la fiesta de “Wari-Wari”, “Wali-Wali”, “Walina”, “Warina” o la “Fiesta del Agua” en San Pedro de Casta y consideran como una “manifestación de un arcaico ciclo religioso” en memoria al antepasado común que moran en las paqarinas o las montañas sagradas (Arroyo 1987, 2003).

También vinculan el sitio arqueológico “Castillo” como el “templo fortificado de Wallallo”, con cinco muros de defensa que contornean hasta la corona del cerro y en el complejo arqueológico de Marka-Wasi estaría el adoratorio principal. Asimismo, nos señala que esta divinidad controlaba los fenómenos de la naturaleza y su “presencia anunciaba con truenos, relámpagos, rayos, granizos y lluvias que fertilizaban las tierras” (Tello y Miranda 1923: 516), para la buena cosecha y fecundizaban los ganados para su multiplicación y como también protegía de las enfermedades.

El dios Wallallo está identificado en la categoría principal para su tiempo y uno de sus atributos sería el de transformarse en humano o animal, “brama como león, produciendo truenos; y que arroja rayos, granizo y lluvias” (Tello y Miranda 1923: 512). Es reconocido como el dios con poder de la fertilidad y por eso, entre otras cualidades, es semejante a Pariaqaqa (Paria-Kaka o Pariacaca) y a los actuales **Mallkus** o Jirkas Wampu de Chaclla y Soqta-Qory de San Pedro de Casta.

Wallallo es considerado como el dios guerrero que sostiene “luchas terribles” con sus rivales (Pariaqaqa, Wampu o Makas) y también es el dios muy

competitiva y recíproca para consolidar otro espacio mayor en la estructura de poder y unidad política, vinculado a un tiempo antiguo no determinado. Además, los dioses andinos tienen la connotación de ser semilleros como los incas o los curanderos y sobre todo, melliceros como Wallallo Qarwancho.

⁶⁰ Se entiende así a la simbología de no consentir “más de dos hijos” a la población comunal y/o con el supuesto caso de que uno era dedicado u obligado para el sacrificio a Wallallo (comida de los dioses).

apasionado porque enamora a las diosas o a las hermosas ñustas ofreciéndoles agua (a los que faltan), semillas (semillero) para las chakras (de maíz, papas, kinua, oka y otras) o plantas ornamentales para los jardines de las doncellas o para la morada de las divinidades.

Wallallo es identificado como el dios de los wankas o guankas (Guaman Poma, 1980) en el panteón andino y habría sido expulsado por los wankas a la región de los Yauyos; luego lucha con Pariaqaqa y también es arrojado de la región de Huarochirí. Aunque llega a enseñorearse en la región de Casta entre la continuas luchas con Wampu y Makas (mallkus vecinos), por lo que hasta hoy, el nombre del dios Wallallo es pronunciado en las ceremonias más secretas por los Waqsas (sacerdotes u oferentes) y es recordado en la simbología de Soqta Kuri, actual Apu o Mallku del pueblo de San Pedro de Casta; quien es relacionado o vinculado con los Qollana de Bolivia o de origen sureño (Arroyo, 2003), a manera de Wallallo que persigue al Yachik (Yachaq: sabio, entendido) para recuperar su órgano generatriz hasta la región del “Kollao”, pasando por Wamank’a (Guamanga o Huamanga, donde se enamora de otra ñusta bellísima que acompañó en sus andanzas) (Tello y Miranda).

Por estos sucesos, Wallallo desapareció de la región de Casta y esta ausencia ocasionó mal tiempo: el pueblo fue asolado por enfermedades desconocidas, mala cosecha, por falta de lluvia (y buenas cosechas en la región de Wampu, quien los trasladó el poder de la fertilidad), carencia de árboles de leña y pastos de ganado. Pero cuando Wallallo retornó a Marka Wasi alivió en parte esta desgracia, llevando la lluvia, recuperando algunas plantas y reparando las acequias y lagunas abandonadas. Por eso, Wallallo ya no vive en San Pedro de Casta, sólo retorna cada año portando lluvia para fertilizar las sementeras. Igualmente está sucediendo hoy con Soqta Kuri, quien por malos tratos de su “gente nueva” (la modernidad) estaría para irse a Bolivia y la población estaría preocupada y desconcertada por otros malos tiempos que se avecinan: ¿futuro incierto para la cultura andina por el proceso de la globalización?

Tello y Miranda (1923) registraron el relato de los mayores casteños (nacidos en el siglo XIX), quienes habían oído de sus mayores que el Año Nuevo andino comenzaba en el mes de junio cristiano, con la aparición de las “cabrillas”. En esta fecha habría habido gran concentración en Marka Wasi de las poblaciones aledañas del entorno (Pampa Qocha, Waya Qocha, Kasha, Achin, Waqsa Taka, Opika y otros pueblos o ayllus) y de los peregrinos, precedidos por los Wachik, Yachik, Kuris y Michikuy, quienes bien engalanados y al son de las tinyas y quenas (pinkullos), vendrían a ofrendar a Wallallo en su altar mayor y en la concavidad del Infiernillo (“una zanja profunda”). Incluso, los mayores habrían afirmado que hasta hace poco se “realizaba romería a Marka Wasi, y se solía arrojar dentro del Infiernillo una llamita blanca, y todavía hoy, durante el mes de junio, suben secretamente a la meseta los Yachik

y Wachik, para arrojar dentro de la zanja, cuyes, coca, chicha, y zanco” (Ídem: 522).

Asimismo, diríamos hoy⁶¹, que la fiesta de agua, la limpieza de las acequias o el trabajo festivo es un buen pretexto para recordar, reafirmar y difundir la cultura religiosa andina por los indoblegables y libertarios casteños, quienes, con arraigo y orgullo andino, replicaron, con algunos elementos modernos, la ceremonia ancestral en los meses de setiembre y octubre, donde flamearon las banderas de los siete colores portadas por las cuatro paradas (antiguos ayllus): Karwayuma (de mayor prestigio), Komawpaqcha, Yanapaqcha y Walwalqocha, que compitieron en carrera de caballos, limpieza de acequias, en las danzas y takíes de las Waylinas en sus respectivas Paradas, en la laguna central, en las calles y en la plaza de armas del pueblo. Entre los patriarcas (ancianos y sabios) se encuentra el especialista (los Wachik) encargado de ofrendar a los dioses progenitores de “Tayta Yaku” o “Soqta Kuri” (dios del agua), quienes, ataviados de las vistosas y aromáticas flores de kantu y wayagonta⁶², solicitan la gracia de los dioses para un buen año con lluvia y buena cosecha; en Pampaqocha, identificada como la laguna central, es el tinkuy, la unión o el gran encuentro de todas las Paradas, donde, después del rito de propiciación, invocación, aspersion a los dioses del agua y la venia a la cruz (y miran al pueblo), inician el final de la limpieza de la toma y luego, precedido por los mayores (patriarcas) y las autoridades (entre ellas estaban la alcaldesa, subprefecto, presidente de la comunidad y otras), se desarrolla el gran convite o la comida comunal, con todos los comuneros (hombres, mujeres y niños), invitados, turistas y estudiantes de antropología que participamos y compartimos directamente en cada una de las actividades de las jornadas de la fiesta del agua⁶³, durante nuestra estadía.

3. RESTAURACIÓN DEL PODER LOCAL Y REGIONAL POR PARIQAQA: Dios Regional

⁶¹ A la Fiesta del Agua o Champería del mes de octubre del 2004 asistimos, como trabajo de campo en el curso: Introducción a la Antropología, con los alumnos de la EAP de Antropología de la UNMSM y en Antropología de la Religión con los alumnos de antropología de la Facultad de Humanidades de la UNFV.

⁶² Estas flores, según testimonian los lugareños, crecían en toda la pradera de Casta y ahora sólo florecen en Marka Wasi y en las altas montañas que son las paqarinas o moradas de los Mallkus o Jirkas, dioses progenitores de las comunidades.

⁶³ Para una mejor objetivación de la etnografía y aproximación al universo mental y sentimiento en acción de los actores sociales, a nuestra delegación los dividimos en cinco grupos entre mujeres y varones. Los cuatro primeros se reagruparon a las cuatro paradas para compartir sus quehaceres en sus respectivos espacios culturales y sociales; y el quinto grupo se encargó de acopiar la tradición oral en general. Y fue un rito de iniciación interesante para los estudiantes del primer año de antropología, para asimilarse a la disciplina e identificarse con el sujeto de estudio, que es la razón de nuestra ciencia social, con pensamiento crítico y de acción social.

Según el documento oral de Ávila, Wallallo Qarwancho fue derrotado y expulsado⁶⁴ por Pariaqaqa a la región de los antis (yunca, selva o zona tropical). Sin embargo, Pariaqaqa surge no sólo para reconquistar el poder perdido por los antiguos dioses; sino, fundamentalmente, para pacificar las guerras fratricidas de los pueblos, enseñar (progreso) a los “purun runas” (bárbaros) y someter o erigir un gobierno y poder central: de la sociedad sin reyes a la sociedad con reyes, de los jefes abusones a un gobierno central o del sistema embrionario a un sistema de Estado.

Al parecer, muchos mitos andinos son recurrentes cuando describen que los pueblos vivían en permanente violencia antes de los incas y en condiciones incivilizadas o purun runas. Luego aparecen los héroes culturales o semidioses encargados de justificar la necesidad de un sistema centralista, mediante la “cultura civilizada” expansiva; aunque, arqueológicamente está casi suficientemente aclarado que el Estado y civilización surgen en el Formativo (Chavín expansivo) y de manera consolidada con carácter burocrático está desde el Horizonte Medio con el Imperio Wari (Isbell, 1990; Anders, 1993).

Luego de la metamorfosis religiosa imperativa de naturalizarse (después de ser padre de Watya Qori se convierte en halcón) vuelve a humanizarse, y este proceso es facultad sólo de los dioses o de los hombres convenidos por sus entes protectores. Pariaqaqa, hecho hombre busca, lucha, vence y persigue a su enemigo Wallallo Qarwancho; para lo cual, asciende a la parte alta llamada “Pariaqaqa”, donde se encuentra el templo de su enemigo y esto hace suponer que la región montañosa de Pariaqaqa vinculada a los nevados, lagunas sagradas, abrigos rocosos (paqarinas), manantiales, ríos y quebradas sagradas siempre fueron espacios sagrados o el gran santuario milenario antes de la posesión del Wallallo, incluso este dios, por eso debe haber optado evocar la memoria mítica local de mayor prestigio para su arraigo y/o tratar de suplantarlos. Por lo que aquí se superponen varias y diferentes divinidades en distintos momentos (períodos) para fundamentar, justificar u oficializar su autoridad y dominio sobre las diversas fronteras étnicas de la región; es decir, la práctica del rito de la magia contaminante es panandina y universal para la institucionalización de la persona y del poder supremo sobre las sociedad (cultura de poder).

Este hecho religioso permitió enseñorearse y recién recorrer pueblos de la región de Warochirí, castigando o sometiendo a la generación anterior o a los mitimaes wankas y yungas de la costa (poseionados en Huayquiusa). Para lo cual, míticamente se convirtió en un peregrino pordiosero para comprobar la lealtad de los súbditos, premiando a los fieles y castigando a los no; asimismo, se transformó en el “granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hasta

⁶⁴ Con toda su creación, entre ellos registran a los bellísimos y apreciados “loros y los caquis”. En el quechua ayacuchano de hoy en día, a los loros se les identifican con el nombre de qaqes (caquis) y están vinculadas al piso ecológico q'echwa, zona templada o cálida como la yunga (costeña) y la yunca (selva), regiones propicias como medio habitad para dichas aves.

el mar sin perdonar a nadie” (Taylor, 1987: 125). Y después de la destrucción o desestructuración del sistema local, para reivindicar su ferocidad inicial a otorgar agua, construye bocatomas, canales de riego para el maíz, ensancha la sequía de los yungas, deseó a la doncella **Chuquisuso** y luego se desposó.

4. INFLUJO DE KUNIRAYA WIRAQOCHA: Dios imperial

Dios Kuniraya hace su aparición y su nombre está asociado a Wiraqocha formando un solo nombre, similar a la primera divinidad de Yanañamka Tutañamka. Estas fusiones o dualidades siempre responden al manejo político o actividad religiosa centralista, mediante la fusión o por analogía de sus cualidades y/o funciones similares de los dioses coetáneos para compartir el poder, imponerse o para entronizar y borrar el prestigio del dios local por el conquistador o por el aliado que mide su poder con ventaja y en perspectiva.

En este caso, dios Kuniraya Wiraqocha está relacionado con los artesanos “tejedores de ropa fina”⁶⁵, especialistas que gozaban del agrado y favor de la clase gobernante y por consiguiente eran los buenos cultores e invocadores. Sin embargo, inversamente a esta relación, este dios se presenta en la figura de un pobre andrajoso y pordiosero (con su capa y cusma hecho harapos); pero realizando obras: preparando las chakras, reparando los andenes y construyendo canales de riego. Y también, “andaba humillando” a otras divinidades vecinas y enamoraba a las doncellas o a las divinidades locales con astucia, como fue con Kavillaka, quien quedó fecundada por comer la lúcuma con el semen de Kuniraya (convertido en un ave).

Los dioses, así como los hombres, siempre tienen doble figura, de ser sabio/vanidoso, bueno/malo, proveedor/sancionador, orgulloso/taimado, bello/feo, ostentoso/sencillo, andrajoso o reluciente con trajes de oro y plata, para imponerse o enseñorearse en su dominio. Y en sus andanzas van actuando a favor o en contra de uno o de otros dioses, hombres y pueblos; por lo que, al no lograr con Cavillaka, este dios ostentoso violentó a las hijas de Urpay Wachaq (Urpayhuachac), de venganza y, finalmente es expulsado de la región yunga costeña.

En el capítulo catorce se vuelve a tratar de Kuniraya algo ambiguo, porque describe como dios antiguo, padre de Pariaqaqa y parlamentador con el inka Wayna Kapaq (Huayna Cápac) en el Cusco y le ofrece viajar conjuntamente a Titikaka (antigua paqarina) para mostrar su poder y sabiduría. Esta nueva versión está desordenada a diferencia de la primera, porque hay incongruencia con la

⁶⁵ Al parecer, así como los Apu Wamanis de hoy en día son especialistas en una actividad específica (abogados, jueces, militares, médicos, etc.) (Arroyo, 1987, 2003; Palomino, 1988), además de tener atributo omnipresente; también, los antiguos dioses andinos se distinguieron por sus respectivas inclinaciones a una actividad productiva. Por lo que hoy encontramos al pueblo de Santo Domingo de los Olleros, como que fueron y aún resisten algunos, de ser los grandes ceramistas en la colonia y república, como continuidad de los tiempos precolombinos; y esa relación encontramos en el mito de “Wichuka y los Cinco Cerros”, donde, los dioses vecinos disputan con sus dones por poseerlas a la doncella Wichuka o Vichuka.

lógica de la jerarquía generacional de los dioses o de los gobernantes y hace aparecer a Kuniraya Wiraqocha como un ente que está en todas partes y con todas las generaciones. Por eso Taylor cree que es “muy probable que, en lo tocante al culto de los héroes civilizadores como Cuniraya y todos los otros protagonistas locales que habían sido asimilados a Huiracocha, los conceptos cristianos enseñados en la doctrina hayan **contaminado las tradiciones específicas de cada grupo** y que el orden jerárquico de los dioses criadores con una organización rápidamente cronológica de dioses padres e hijos, haya introducido cierta confusión ideológica en el cuadro mitológico” (Taylor, 1987: 243)⁶⁶. O en su defecto, el mismo padre Ávila busca reinterpretar o recrearlas y le carga mayor significado cristiano, para facilitar la asimilación cristiana por los vencidos, con el esquema trastocado o renovado para justificar la labor pastoral de la iglesia; porque, en los capítulos anteriores ya venía mostrando su preocupación por su posible retiro y el peligro que se cernía sobre la evangelización durante su permanencia. Entonces, cómo justificar la continuidad o la práctica encubierta de la religión andina casi a fines del siglo XVI, con la misma fuerza que antes y quizás con más estrategia; es decir, aceptando a los Santos Patrones con el calendario juliano y luego gregoriano, los oratorios permutados por los santuarios y la aceptación exclusiva de los sacerdotes coadjutores en cada Parroquia y Diócesis; y aún así, los especialistas andinos seguían proveyendo los ritos y mitos a la población, en condiciones cada vez más difíciles y complejas por la desestructuración político-social, económica y cultural del mundo andino.

II. SISTEMA DE PARENTESCO Y EL MODELO DE ORGANIZACIÓN ESPACIO CULTURAL

1. EL SEÑORÍO DE PARIQAQA Y LA ESTRUCTURACIÓN DEL PODER

a. Pariaqaqa: su origen, fundamentación y simbología del poder

Antes del nacimiento de Pariaqaqa, su hijo Watya Qori (Huatiacuri) anuncia y asiste al lugar (Condorqoto) del nacimiento de su padre. Para ello se dirige desde la ribera del mar hasta la zona cisandina de Warochirí como un personaje pobre y humilde, para luego, con el pretexto de salvar la vida de un posible rico kuraka, consigue desposar a su hija, pelea con su cuñado⁶⁷ y logra

⁶⁶ Al capítulo 15 del texto Taylor califica como el “más aculturado del Manuscrito. Cuniraya ha sido asimilado completamente a Huiracocha, éste asimilado a su vez al “dios criador” conforme a los escritos de los cronistas deseosos de integrar el “nuevo mundo” al esquema de una teología universal” (Ídem: 253).

⁶⁷ Watya Qori es rechazado por el marido de la hermana mayor de su pareja, a pesar de la conveniencia del padre y es declarado a una guerra de competencias. Lo que haría presumir en la posibilidad de practicarse el sororato como una norma ideal, por practicarse la residencia matrilocal y por la defensa imperativa del cuñado rico, que pretende defender su honra de posición.

desestructurar: la familia, alianza local y aún más, lo intimida calificando de ser embustero y no “gran sabio”, curandero o “dios”⁶⁸.

De esta forma, Tamtañamka⁶⁹ es derrocado, dando fin a una jefatura local e iniciándose el dominio con carácter regional, bajo la égida de Pariaqaqa. Este asienta su dominio justificando su origen mítico de nacer como “halcones”⁷⁰ de “cinco huevos”⁷¹ y arrasando a los súbditos de su enemigo hasta el mar, en forma de tempestad. Este simbolismo religioso garantiza el modelo del liderazgo y un modo de existencia social, basada en el sistema de parentesco, para legitimar y garantizar la unidad política y el sistema de pertenencias espaciales.

Pariaqaqa le inicia la guerra a Wallallo destruyendo y convirtiendo su santuario en laguna o lo que sería Mullu Qocha, los cinco hermanos enfrentan en el camino de Oqsa Pata (Ocsapata) e incentivan a los pobladores con rebelarse, entre ellos a los grupos étnicos de “Quinti” y los “Checas”⁷², con no

⁶⁸ Con habilidad y astucia logra informarse sobre los sucesos y acontecimientos suscitados en los pueblos de arriba y de abajo (zorros de arriba y zorros de abajo, mitema que inspiró a Arguedas en su novela de la cultura y drama andina). Así, debidamente contextualizado se dirige al pueblo y al parecer, ejecuta el plan de desequilibrar y desacreditar el gobierno del “hombre rico”, para facilitar el ascenso del prestigio y poder de Pariaqaqa. Entonces, pareciera que Pariaqaqa no es de Warochirí o en todo caso responde al conflicto entre castas o de pequeños señoríos por el poder regional; para el cual, la necesidad de fundamentarse en el sentido mítico e identificarse con los centros de origen.

Porque, en el concepto del mundo andino, los zorros simbolizan astucia, ingenio o ardid para obtener algo o un fin. Por eso creen en aquel que tenga la cola del zorro conseguirá fácil su pareja o que las mujeres hasta se pelean por el amor del galante. Y en su sentido contrario, también significa malagüero.

⁶⁹ Como gobernante o dios local tiene que ser descendiente de los Yanañamka y Tutañamka (hermanos, gemelos o mellizos) y es vencido así como su yerno (convertido en venado huyó) y su hija mayor (convertida en una Wanka).

⁷⁰ En el quechua ayacuchano son conocidos como el “waman” y simbólicamente representan al Apu Wamani o son sus animales sagrados, que a través de este ave sagrado se transporta para enseñorearse o inspeccionar su dominio territorial (Arroyo, 1987). Es el rey del espacio, después del cóndor, y se caracteriza por su gran habilidad y velocidad para el dominio del espacio.

⁷¹ También existe el mito de origen del árbol “Quiñua” que crece por las alturas de la montaña de Pariaqaqa y el origen del dios regional y de sus hermanos serían fruto de dicho árbol sagrado, aunque otros relatos indican que del cielo cayó sangre a “Huichicancha” (Wichikabcha), donde crece el quiñual.

⁷² Gerald Taylor (1987: 148), en sus anotaciones al pie de nota, señala que los checas son el grupo menor que integran a los Quinti, grupo étnico mayor o la comunidad matriz de Warochirí; asimismo, señala que la etnografía de 1941 del distrito de Allauca describe, en que un personaje emponchado y con ojotas convence a una mujer de no sacrificar a su hijo único (primogénito) y promete luchar contra “Hatun Rumi” (Wanka o Gran Piedra) con “truenos relámpagos”; probablemente sea la reminiscencia del culto al dios Wallallo, como en San Pedro de Casta. Además, señala que en el folklore yauyino aparecen con frecuencia el apellido Huallullo como variante de WALLALLO; y encontramos frecuentemente en la región wanka (Jauja) QARWANCHO como apellidos y como nombre de una flor amarilla que crecen en las ruinas, grutas o pendientes en las quebradas de Jauja y Tarma. Y en la región de Huancavelica y Ayacucho, QARWANCHO es una enredadera o una planta similar al waranqo (waranqay) o

pagar el tributo o sacrificio a Wallallo y al mismo tiempo, ofreciendo protección y defensa a cuenta de recibir mullu, coca y tiqti (ticti o sancu de sangre de camélidos y no humana) y aún más, pide a la población ser partícipe o testigo de sus triunfos o derrotas, para así reconocer su primacía y aceptar convenientemente ser los súbditos requeridos. Con esa incentivación y arenga guerrera, Pariaqaqa lanza “gran cantidad de agua” a la bola de fuego de Wallallo y también alienta, requiere o amenaza a las “Wakas” tutelares de rangos menores de las localidades vecinas, para la efectividad de su triunfo. Aunque ya se proyecta reemplazar la población y crear otra generación, linajes o dioses tutelares que garanticen su avance: “Ami”, Llata” y “Añasi” (según Taylor, podría ser una “filiación establecida entre Pariacaca y los antepasados y dioses étnicos de los ayllus locales” o “fundadores de linajes asimilados a hijos del dios protector regional, el Rayo”).

La estrategia de lucha fue que Pariaqaqa atacó de cinco diferentes direcciones con cinco hombres en forma de gran **lluvia** torrencial de color amarillo y rojo, convertidos en relámpagos, desde la mañana hasta la puesta del sol. Mientras tanto, el Wallallo resistió en forma de gran bola de **fuego** que alcanzaba hasta el cielo y al ser apagado por Mullu Qocha (“Mullucocha”), huyó a la región de los antis perseguido por el hijo de Pariaqaqa; “**Sulluyallap**” o “**Pariacarco**”⁷³ quedó en la entrada o en la región de Jauja, **transformado en un nevado**, para evitar el retorno de Wallallo Qarwancho, éste a su vez se habría convertido en el **nevado de Waytapallana** (actual Apu Wamani mayor de la región Wanka).

Como resultado del triunfo Pariaqaqa sentenció a Wallallo a **comer perro** por haber recibido sacrificio humano y también a los wankas a tener por su dios y ofrendar el perro⁷⁴; mientras a su esposa **Manañamka**⁷⁵, considerada como demonio por Francisco de Ávila al igual que los demás Wakas o dioses del

algarrobo que se diferencia por sus espinas en forma de gancho (similar a las garras del halcón), crecen en las quebradas cálidas (qechwas) y es apreciada para los cercos (peligroso porque los atrapan a los ganados intrusos) de los huertos frutales o para la leña (tendría mucho cáldo como “**FUEGO**”, aunque los deteriora rápido las ollas de arcilla: allpa manka).

⁷³ Para Taylor es Pariacarco y según Arguedas es el primero. Esta confusión se debe al deterioro del manuscrito.

⁷⁴ El cuestiones religiosas del mundo andino actual, el perro simboliza al zorro y éste es considerado como el animal de los Apu Wamanis, entre otros (Arroyo, 1987) para transportar los recados de los mismos (“comunicación de los cerros sagrados”); y los pobladores de Junín, Huancavelica y Ayacucho los identifican al zorro como los perros de los Apus; aunque, también son animales silvestres odiados por los campesinos, por ser flagelo de las gallinas de corral y de los ganados ovinos de los pastores y es simbolizado como astuto y malagüero. Además, Navarro del Águila (1939/1983), en el mito de origen que recoge, señala que el padre mitológico de los wankas se convirtió en un perro para enseñorearse como dios de la región; en cambio Garcilaso aduce que los wankas era una nación con pasión de comer los perros: “come perros”.

⁷⁵ Posiblemente sea descendiente de los primeros dioses, por la terminología raíz **ñamka** y estaba asentada en el sitio **Mama** de la parte baja, probablemente vinculada a los qechwas.

mundo andino, también vencida (peleó en forma de fuego) fue “arrojada en dirección del mar”⁷⁶ y para que no retorne, Chuqui **Wampu**⁷⁷ (Chuqui huampo) quedó herido cuidando la ruta y en honor a su heroísmo (resultó cojo), el padre Pariaqaqa obligó a “toda la población de estos dos valles” (Sacicaya, Chontay, Chichima, Mama, Huayocalla y Suquiacancha) para que sirvan y tributen con las primicias de sus cosechas de coca y con el sacrificio de una llama estéril; y esta costumbre habrían continuado hasta la fecha del manuscrito, en forma secreta como los otros pueblos que aún conservan y siguen reproduciendo.

b. Jerarquía de las divinidades y la distribución espacial

Dios Pariaqaqa, una vez concluida la guerra con el dios Wallallo y esposa, se dedica a estructurar su reino basándose en la red de su parentesco y alianzas que participaron en la confrontación; para lo cual, los pueblos de las provincias de “Warochiri”, “Chaklla” y “Mama” se convierten en el inicial escenario de la organización, debido a que fueron espacios densamente ocupados por los yungas (yuncas) y el dios vencedor “decidió que sus hijos iban a poblar aquel territorio y alejó a todos los yungas hacia la tierra baja” (Taylor, 1987: 163).

En ambas traducciones (Arguedas, 1966 y Taylor, 1987) es explícito la tendencia a expulsar a los yungas⁷⁸ y cada lugar ser sustituidos con el nombre y para los hijos de Pariaqaqa. Ello explica el gran poder regional descansa sobre el esquema de los linajes nucleares y locales que obedecen al dios o gobernante fundador regional Pariaqaqa, como grafican los mitos de origen de Pariaqaqa de “los cinco huevos” y del “árbol quinal”⁷⁹, vinculado al culto de la fertilidad y al antecesor común (centros de origen).

⁷⁶ Es interesante esta huida de la pareja en sentidos contrarios con cualidades comunes (dueños del fuego y por analogía podría indicar la zona qechwa): Wallallo en dirección a la salida del sol, región de los wankas y antis; y de Manañamca hacia la puesta del sol o región de los yungas de la costa de Lima. Parecieran retornar a sus respectivos centros de origen, ya que muchos yungas ascendieron a la cisandina de Warochiri en busca de fronteras agrarias antes del reinado de Pariaqaqa y esto podría suponer alguna alianza política de carácter conyugal o estrategias de dominio para su tiempo.

⁷⁷ Con este nombre se le identifica actualmente al Mallku **Wampu** de Huansa, como eterno rival de Soqta Qori de San Pedro de Casta. Lo que exige a futuros trabajos antropológicos y arqueológicos conjuntos para contrastar el material etnográfico con el documento oral de Ávila.

⁷⁸ ¿Porque fueron antiguos invasores y/o aliados de Wallallo?

⁷⁹ En el texto quechua trata de mostrar la existencia de versiones contradictorias de que si hubo uno solo o varios hijos de Pariaqaqa y en eso, posiblemente utiliza una versión por analogía, en que los hijos de Pariaqaqa fueron como los frutos del árbol (el árbol siempre da muchos frutos), aunque los autores traducen como que: “De él eran todos, nacieron del fruto del árbol” (En Arguedas 1987: 63); en cambio Taylor traduce como que “nacieron de la fruta de un árbol” y de ahí, asocia con la ecología altoandina, de donde procederían los “Yaurillancha y Huichicancha, situadas en las alturas de Pariacaca” (Taylor 1987: 163). En ambos casos, el texto trata de mostrar o justificar la existencia de muchos hijos del dios Pariaqaqa, como fundamento del derecho de legitimidad y pertenencia a un bien conquistado en acción común, sin perder la autoridad central.

b.1. Los hijos de Pariaqaqa y la conquista de los yungas del litoral

Chucpayco,
Chancharuna,
Huariruna⁸⁰,
Utcochuco,
Tutayquire,
Huarquinquri
Sasenmale (o Hasenmale)
Pachachayro (o Pachachuyro).

A todos ellos se les consideran como los vencedores y desterradores de los yungas y en especial de los collis (de Lima) que ocuparon la tierra de los checas y, sin embargo, al parecer la etnia de los yungas transaron con Pariaqaqa, a cambio de abandonar el culto a Wallallo y “olvidando a su dios antiguo, empezaron a adorar a Pariaqaqa, todos” (Arguedas, 1966: 63). Además, se cree que en los tiempos antiguos, todos los hermanos participaban en la guerra y cada cual tenían formas de participar y maneras de ser representado y adorado por sus gentes; es lo que señalaremos mostrando sus cualidades de algunos de ellos, según la referencia del texto y, asimismo, llamando la atención con interrogantes, comparaciones y con otras anotaciones vinculadas a los centros religiosos y dioses locales.

PACHACHAYRO se diferencia del resto, como menor y aquel que nació de la madre tierra y esta precisión podría indicar como originario de la región de Warochirí; lo que a su vez hace pensar que el resto no sean necesariamente hijos biológicos, sino políticos con sus respectivos linajes afiliados o subordinadas a la filiación de Pariaqaqa.

WATYA QORI (Huatyacuri) es el hijo primogénito de Pariaqaqa que participa en desprestigiar y desestructurar al dios local Tamtañamca (“Señor de Anchicocha”) y, sin embargo, se casa con su hija Chaupiñamka.

TUTAYQUIRI, su fiesta la conocían por la danza “Chanco”. Esta divinidad está vinculada con las relaciones conflictivas entre checas y los quinti. Éstos eran pretenciosos y minusvaloraban a los checas (hermanos o linajes menores) por haber nacido después de ellos, por eso, para pacificar o equilibrar, sancionó que en el futuro los quinti serían Checawillka (Checahuillca) y los hombres pronuncian despectivamente como “Quinticitos zancuditos”.

Taylor (Ídem: 205) encuentra una carta del 22 de abril de 1611, donde indica que Tutayquire es la **Waka de los “indios de Santiago de Tumna”**. Además, la carta menciona que en ese lugar se daba mucha solemnidad porque allí “estaban los cuerpos de los capitanes y soldados valerosos antiguos”; los

⁸⁰ Según Taylor (1987: 165), el prestigio de esta divinidad aún se mantendría en la “comunidad actual de Llambilla (Yampilla)”, porque todavía refieren a Huarirumo como el cacique antiguo.

cuales habrían sido quemados y de los prestigiados los incineraron públicamente en la plaza del pueblo, dejando el cuerpo de Tutayquiri y se cree que se los guardó por admiración (por su estado de conservación y por tener los “600 años” de antigüedad) para traer a Lima.

Durante la guerra contra Wallallo, Tutayquiri inició con la conquista de Llaqsa Tambo, arrojando a los yungas a la región de los Colli (por eso, aún quedan los restos de sus antepasados en el “cementerio de sus tierras antiguas”); luego bajó en forma de **lluvia amarilla y roja**, como su padre, a las quebradas de Sisicaya y de Mama. Y otros pueblos que los esperaron para adorarlos, se salvaron quedándose en sus lugares y siendo incorporados como “hermanos menores” al linaje de los checas. Por eso se cree que los pobladores que residen en San Pedro de Mama dice: “Somos vuestros Amicha, somos vuestros Llatacha”. Igualmente, los Allauka o Allaukamari (allaukamari) y los Vichoca o **Wichokamari (huichucamari)**⁸¹ consideraban hermanos a los checas.

⁸¹ En el texto quechua aparece como VICHOCAMARI: Arguedas traduce por **VICHOCA** y Taylor por **HUICHOCAMARI** (manteniendo su terminativo mari) a este grupo étnico, igual que Allauca o Allaukamari. Probablemente se pronunció en la lengua nativa de la región como WICHUKA y al transcribirse al español se hispanizó por VICHUCA, como con otras tantas palabras y fue un fenómeno o lapso general en la colonia como lo es hoy por los peruanos monolingües del español que dificultan en pronunciar y en entender el quechua o el “Runa Simi” (el habla o la lengua de la gente). Si el término es correcto por Vichuca, Vichuka o Wichuka como grupo étnico que consideraban hermano a los checas de Warochirí, esto nos induce a presumir que la actual comunidad de Santo Domingo de los Olleros ubicado en la parte alta del valle Chilca y al noroeste de Warochirí, conformaron antes el grupo étnico de los Vichuca o Wichuka y con la reducción de la administración colonial cambian de nombre y hoy Vichuca o Wichuka es la montaña sagrada de Santo Domingo de los Olleros, donde reside la doncella Wichuka y es la principal deidad tutelar de la comunidad.

Esta montaña sagrada es identificada como la doncella Wichuka por los “olleranos” (Santo Domingo de los Olleros) y tienen por memoria un mito de origen, como entre otros nos relató la señora Escolástica León Pérez la siguiente leyenda: Vichuka mantenía relaciones de pareja con el “Cerro Viejo” de la parte baja, con el tiempo, su hermana menor Pachakamq le engañaba por aceptarle los amoríos y tener hijo del Cerro Viejo. Vichuka, al enterarse, se sintió burlada y mancillada por su hermana y su enamorado. Entonces, rompió sus relaciones y por decepción trató de comprometerse con los “Cinco Cerros” (ubicado al noreste del cerro Vichuka), quien, al ver que su pueblo necesitaba agua, trató de congraciarse con su agua y fue cuando le envió un porongo de agua y Vichuka, al rechazar arrojó el porongo con su waraka (honda) que llegó a dar a Villa de Chorrillos (y hoy se conoce por Pantanos de Villa) y la tapa cayó a Buena Vista de Lurín (y hoy es un abundante manantial). Por esos hechos del destino creen que no hay agua en Santo Domingo y están a expensas de la lluvia del año y, debajo del cerro Vichuka existe un manantial con poca agua que no alcanza ni para los ganados.

La parte baja de Santo Domingo de los Olleros parece una “cuenca maldita” por donde ha pasado un gran aluvión, como una “maldición de alguien o castigo de los dioses”, dejando piedra sobre piedra casi sin tierra. Es tierra cálida o yunga seca con algunos ojos de agua escasa y, sin embargo, es la cuenca que albergó a los mejores alfareros (desde la época precolombina) por la calidad de su arcilla y fueron los famosos olleros del mercado regional, tanto para el trueque como para el mercado; pero, la industria ollera moderna urbana los liquidó y ahora quedan algunos ceramistas para la artesanía suntuaria. No obstante, la gran mayoría de la comunidad hoy se dedica al cultivo de tuna y cochinita para el mercado nacional y de

La danza chaqo (chaco) está vinculada a la caza de “guanacos”, venados y otros animales silvestres, porque Tutayquiri aligeraba o daba fuerza a los participantes y, seguramente, también a los hombres de guerra, porque ambas actividades se relacionan en cuanto son acciones comunes de confrontación de las habilidades físicas y estrategias de defensa, de ataque o de atrapar lo requerido con eficacia. Esta presteza estaba vinculada con el rito de propiciación, porque era el mes noviembre de “pedir lluvia” para la siembra mayor del año y “esperaban que llegasen Tutayquiri” al centro ceremonial de Waqso Tambo (Huacsutambo) de los checas o la “plaza de Tumna” (mesa ceremonial de piedras).

A ese lugar acudían los Chauti, los Wanri y de otros pueblos para danzar y recordar al dios local Tutayquiri, llevando ofrendas de flores, **porongos** de chichas (para challar al suelo y a las gentes), carne que tapaba los cántaros y así tengan mucha producción como la “**maka**” (maca)⁸². Aunque Tutayquiri es reconocido como el guerrero más valiente que logró conquistar a los yungas cocaleros, adelantándose a sus hermanos que siempre llegaban tarde; por eso todos respetaban y a la vez le temían. Fue quien plantó una “**vara de oro**” en el **cerro negro “Uncatupi”** (Ávila conoció por Uncatupi Caparicaya), como frontera con las tierra de los Pariachi (Pariacha) del valle del Rímac y de los Alloca (y Pachamarca fueron ayllus de Guaranga de Colcaruna) de la parte alta de Mala (Taylor). Sin embargo, Tutayquiri es cuestionado por los warochiranos, por haberse dejado incautar con la seductora hermana de Chuquisuso y por ese descuido no llegaron a conquistar las tierras de los “Carango de Abajo y Chilca”.

CHUQPAIKO (Chucpaico), como hermano “mayor de todos” era considerado de “gran estima” y respeto, por eso era transportado en andas o litera. Lo que indica que secundaba al padre Pariaqaqa.

exportación y, asimismo, hoy es curioso observar la cuenca de piedras sobre piedras en tubos y cruce de tubos de agua (con bombas de agua) por todas partes para irrigar los tunales que van cubriendo a toda la quebrada, con cruce de carreteras trochas para los prósperos tuneros: ¿Milagro del mercado?

Esta etnografía es producto de un viaje de estudio que realizamos con los alumnos de arqueología de la UNMSM, en el curso de Antropología General, del 21 al 23 de mayo del 2004. Este viaje nos permitió diagnosticar para los futuros trabajos antropológicos y arqueológicos o interdisciplinarios, prometedor por las tradiciones que subsisten asociadas a las evidencias arqueológicas, a la fisiografía de la cuenca y al pensamiento religioso andino vinculado a la economía agroganadera de los olleranos: Fiesta del Agua o Champería, culto santoral, alfarería, etc.

⁸² Este tubérculo es propio de la parte fría de la región Chinchayqocha. Entonces, esto indica las relaciones comerciales y religiosas que sostuvieron desde épocas inmemoriales; porque la maca es un símbolo de la fecundidad y hoy se consume como chicha y en coctel para festejar los cumpleaños, las fiestas santorales y en las reuniones sociales. Y se afirma con tramas de aquellos hombres y mujeres estériles que llegaron tener hasta muchos hijos por consumir la maca sagrada del mundo andino.

MAKAWISA (Macahuisa) es considerado hijo de Pariaqaqa, aunque no aparece en el listado anterior. Lo que significa que es una waka local adscrita posteriormente por asimilación o por alianza política al linaje y al santuario de Pariaqaqa, para afirmar la cohesión interna de los diversos grupos étnicos. Esta deidad es recuperada y escondida por el anciano sacerdote de los checa, antes de ser destruida el gran templo de Pariaqaqa; quien los guardó y custodió en su comunidad "Limca" y por eso vivió tiempo con prestigio y respeto. Incluso, el kuraka "Juan Puyputacma" de los checa, al saber que se desarrollaban los de limca, enviaron emisarios con el fin de conducirlos a la gran plaza de Llaqsa Tambo, donde volvieron a rendir culto para los mejores años venideros y similar rito los habrían hecho en la comunidad de Wayakancha (Huayacancha). Lo que indica que fueron dioses de la fertilidad.

La tradición registra de que Makawisa ayudó a los inkas a sujetar a los "Amaya y los xihuaya" a petición de los inkas y por órdenes de su padre Pariaqaqa; por eso fue muy estimado y en su gratitud, los inkas ordenaron a los vencidos para que tributen a la Waka una vez al año con maíz, coca y otros productos para la manutención de los 30 sacerdotes del templo de Pariaqaqa.

b.2. Establecimiento de los hermanos y otros parientes de Pariaqaqa. Según el texto existe dos tradiciones sobre la condición de Chaupiñamcka: la primera es de ser hija primogénita de Tamtañamka, enemigo o linaje competidor de Pariaqaqa y llega a ser esposa del hijo primogénito. Otra tradición señala que Chaupiñamka es la hermana de Pariaqaqa o ella misma así se identificaba. Esta situación bien puede ser alguna confusión o arreglo por los relatores o en su defecto responde a un sistema de parentesco y matrimonio, donde la matrilinealidad tiene su importancia en la estructura del poder y descendencia.

El caso es que Chaupiñamka tiene cuatro hermanas menores (en total son cinco como los hermanos Pariaqaqa) y son tratados y reconocidos como sigue:

CHAUPIÑAMCA o Mamañamca, también conocida por "Cotocha" o "Paltacha", es la hermana mayor y fue a morar en la parte baja de Mama ("Mama de Abajo" o Ricardo Palma) siguiendo las instrucciones de Pariaqaqa, aunque, la tradición indica que después de la guerra con Wallallo Qarwancho, Pariaqaqa castiga convirtiéndola en una Wanka de la parte baja.

Es reconocida la importancia de esta divinidad femenina y su culto casi homólogo a Pariaqaqa, porque compartían simbología similar. Es decir, "Chupiñamca era una piedra con **cinco brazos**" (Taylor 1987: 195) o era:

"una piedra yerta con **cinco alas**. Para adorarla hacían igual que con Pariacaca: corrían en competencia hacia la montaña, arreando a sus llamas o cualquier otro animal; si alguna llama iba hacia Pariacaca por sí misma, ella guiaba a (todos). Cuando la piedra de cinco alas que era Chaupiñamca apareció ante la vista de los

viracochas (españoles) éstos la hicieron enterrar, por ahí, en el corral del caballo del cura de Mama. Dicen que hasta ahora se encuentra en ese lugar, bajo la tierra. Creen que esta Chaupiñamca **era madre de todos los hombres de todas partes**; ahora aseguran que es la **madre del pueblo de San Pedro**” (Arguedas, 1966: 73).

Chaupiñamca (esposa de Watya Qori), también simboliza la fogosidad femenina extramarital, vinculada al poder local, en homología a la **Waka Runacoto** que vivía sobre el **cerro Mama**, donde asistían “los hombres, que tenían un pene pequeño, le pedían a Rucanacoto que se lo agrandara” (Taylor, 1987: 197).

En esta tradición encontramos que Chaupiñamca “se transformó en piedra y **estableció su morada en Mama**”, además, nos muestra el sistema dual y su complementariedad entre Runacoto/Chaupiñamca, Cerro Mama/Mama, alto/bajo, cerro/llana, orqo/chakra, Orqo Taytacha/Pachamama, fértil/fogosa. Representan el símbolo de fertilidad y signos de representatividad social y cultural.

MANAÑAMCA recorría “diciendo que era ella quien animaba a los hombres” y es considerada como la compañera del dios Wallallo y **residía en la parte baja de Mama**, vecina de su hermana mayor de Chaupiñamca. Entre otras hermanas fueron:

LLAQSAWATO (Llacsahuato) o “Copacha”, ubicado en Chillaco

CASALLAQSA (Cassallacsa)

URPAY WACHAQ (Urpayhuachac), para visitarla se preparaban y después de la consulta, tenían abstinencia sexual durante el año.

WICHIQMAQLLA (Huichicmaclla)

MIRAWATO (Mirahuato), “Ampuche o Ampuxi”, su oratorio estaría al lado de su hermana Llaqsawato. Ambas hermanas eran famosas curanderas y toda la gente acudía a saber y por el remedio sobre su mal, y tuvieron por sacerdotisa a la anciana “Chumpiticlla” de 60 años.

LLUNKU WACHAQ (Lluncuhuachac), “Sullcacha o Xullcapaya”. Ésta también tendría cuatro hermanas y ella viviría por el lado de Canta (su oratorio).

AÑACHA, Añasi o Añapaya se encontraría debajo del mar o en la ribera del mar (dentro de un acantilado).

La tradición señala a cinco hermanas como a los cinco hermanos de Pariaqaqa, para formar una simetría, sin embargo, las versiones fueron adicionando a otras más en calidad de parentesco. Lo que muestra que el sistema social de aquel entonces descansaba en la estructura del parentesco y situaciones de expansión o adición de fronteras étnicas se dieron en la lógica de parentelas o linajes que obedecía a la filiación de una Waka o antecesor común, protector de todos y para lo cual utilizaban la única terminología “**Ñamca**” como símbolo de identidad, legitimación o de parentesco. Entonces, la fundación de linajes era necesaria como estrategia de gobierno y de unidad

política. Y esto se podría verificar cuando denotan que las instrucciones sólo podían dar los “**conchurís**” (hombre sacerdote de las Wakas)⁸³ de cada linaje o de cada pueblo.

WAKA MAQLLA (Maqla) DE ARRIBA. Ávila recoge la tradición de los de Mama y encuentra otra versión sobre el mito de origen de **Pariaqaqa**, donde este dios mayor y **Chaupiñamca** son hermanos, hijos de la **Waka Maqla de Arriba** (Hananmaqla) y del dios Sol. Ambos hermanos tenían poder para dar vida (animar) al hombre y a la mujer, respectivamente; lo que nos muestra una diarquía de ambos sexos.

Esta equiparación como dioses mayores nos podría explicar dos cuestiones complementarias: La **primera** es que los informantes de esta versión son los grupos étnicos de Mama (Ricardo Palma de Chosica) o los yungas que tienen a la **Waka Chaupiñamca** como la divinidad principal para el pueblo, y por esta razón de identidad y de origen, la tendencia siempre es homologarla los poderes de los dioses como una explicación de la condición social y cultural afín. Y **segunda**, nos aclararía el verdadero origen del dios Pariaqaqa, que no es de Warochirí, sino de la yunga (qechwa) de Chosica (Mama) y que asciende a la parte altoandina y primero se fundamenta en la paqarina del nevado de pariaqaqa (centro de origen mayor o principal de la región) para ser reconocido su poder social y religiosamente por los demás linajes y/o grupos étnicos autónomos; y así lograr cohesión, alianzas, subordinaciones o dominios con eficacia y ventaja sobre los demás hermanos, linajes o aliados (la tendencia de reducir a esquemas de parentesco confunde a los códigos sociales modernos).

Además, corroboraría que Watya Qori, hijo de Pariaqaqa, es originario de la yunga (se dirige desde el mar según el mito). Esto podría indicar que los yungas son los anteriores conquistadores de la región Warochirí y que habrían perdido la supremacía con la expansión y dominio del dios Wallallo Qarwancho de la región Wanka; y con Pariaqaqa sería recuperar el dominio perdido. Esto explicaría la negación de Pariaqaqa y de Watya Qori al dios local de Tamtañamca como gobernante débil y transitorio; por eso, Pariaqaqa no pelea con aquel, sino, Watya Qori se encarga de “humillarla” (vencerla), pero se casa con su hija Chaupiñamca y recién aparece (o nace de los cinco huevos) Pariaqaqa para luchar con Wallallo, que posiblemente ya se perfilaba (peligro) para conquistar Warochirí.

En su defecto, Pariaqaqa representa la reunificación y expansión del señorío Warochirí, frente a la debilidad (crisis) y desarticulación con Tamtañamca y Wallallo. Pero, ¿por qué Pariaqaqa como vencedor se enseñorea en la región de Warochirí y no en Mama? Posiblemente el origen del poder y expansión residió en esta parte altoandina y a eso respondería el hecho necesario de identificación con la paqarina ancestral más antigua. Entonces, los

⁸³ Taylor anota que este personaje eran como abogados e intercesores de los hombres con los dioses mayores, a él consultaban para cualquier información o contacto con los dioses.

dioses y gobernantes arcanos fundaron la sede en Warochirí por razones ecológicas, económicas y por estrategia de poder y control de fronteras étnicas. Posiblemente a esto respondería el sistema dual del reinado de Yanañamka y Tutañamka, gobernantes de Hanan y Urin alternados o simultáneos o en su defecto, es un personaje con dos nombres para unificar dos linajes o alianzas de regiones. Porque, en el texto se nota con frecuencia la dicotomía y/o alianza de los checas con los yungas en diferentes contextos (guerras, cultos o ceremonias y en sus productos). Además, no se sabe el nombre original o inicial de Pariaqaqa, sino, después de nacer se dirige al nevado pariaqaqa y toma el nombre de Pariaqaqa; desde entonces se conoce como el dios principal de la región. De similar manera sucede con el inka Pachakutiq (Pachacutic), quien, después de vencer a sus enemigos se fundamenta y su nombre es transferido del Inka Yupanqui a Pachakutiq: Gran transformador del señorío cusqueño al gran imperio de los inkas, como lo fue el gran transformador Pariaqaqa para Warochirí.

b.3. Situación de los hermanos nacidos de los cinco huevos con Pariaqaqa. Según el mito de los checas de quinti, Pariaqaqa nace de cinco huevos conjuntamente con sus hermanos: “**Pariacaca, Churapa, Puncho, Pariacarco**” (no registra Taylor pero Arguedas señala a “**Sullcayllapa**”, hermano menor o Rayo Menor: Sullka= Menor, Yllapa= Rayo). Si bien es cierto que en capítulos anteriores afirmó como cinco hermanos nacidos de los cinco huevos, liderados por la primacía de Pariaqaqa, ahora en el capítulo 16 se contradice y asevera que los cinco hermanos fueron hijos de Kuniraya y al mismo tiempo, cada hermano “poseían numerosos hermanos”, respectivamente. Esta confusión o arreglo por los informantes locales o por el receptor es lo mismo como con Kuniraya, seguramente por tratar de imitar o cristianizar la religión y/o mitos andinos en proceso de desactivación. Ahora veamos la función de algunos de los hermanos:

PARIAQARQO (Pariacarco) aparece en el anterior capítulo como un hijo de Pariaqaqa durante la guerra con Wallallo y ahora como hermano, aunque con la misma actividad de perseguir⁸⁴ y permanecer en la entrada de la región de los antis, cuidando que no retorne el enemigo, transformado en un “gran nevado” próximo a Jauja para enseñorearse y recibir sus ofrendas, como los dispuso Pariaqaqa en memoria y gloria de Pariaqarqo; y se cree que aún permanece allí.

CHURAPA avanzó a Mulluqocha y lo transformó en laguna, mientras Wallallo logró escapar convertido en pájaro y se escondió en el enorme precipicio de la montaña “Caquiyoca”. Entonces, los cinco hermanos atacaron con sus rayos a

⁸⁴ Pariaqarqo significa: Paria=Rojizo, Qarqo=Arrojar o votar a alguien o a los animales. Es el quien arroja al enemigo o a los ganados intrusos a la chakra.

dicha peña; pero el temible Wallallo atacó con el “amaru”⁸⁵ (enorme serpiente) de dos cabezas y Pariaqaqa más colérico le petrificó en “Caquiyoqa de Arriba”. Y Wallallo en su huida se escondió en la quebrada “Caquiyoqahuayqui”, luego en el cerro “Pumarauca” y al final, casi sin fuerza huyó.

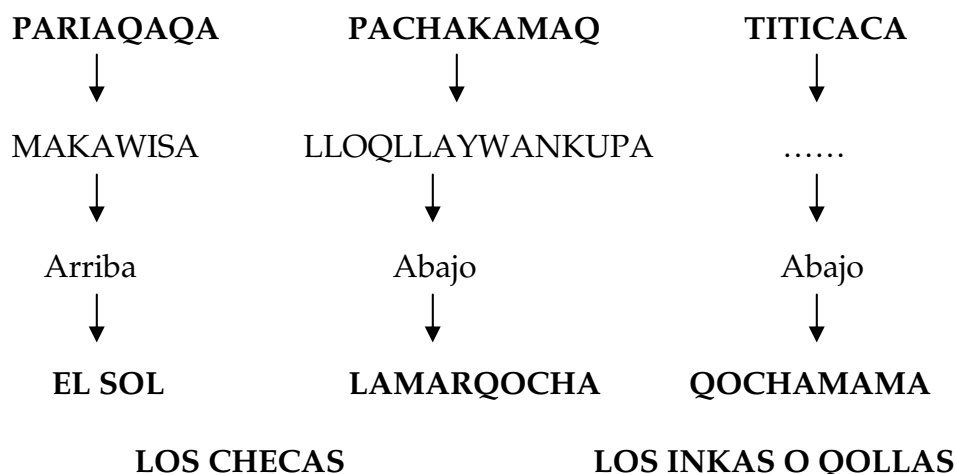
b.4. Formas de relación de Pariaqaqa con Pachakamaq y el comportamiento de los ayllus de la región de Lima.- Es interesante este proceso de socialización del espacio y acercamiento de las formas de relación, entre los yungas y altoandinos de la vertiente occidental: pobladores de los valles de Lima, Lurín y de Cañete con los de la cuenca de Warochirí de la época precolombina y parte de la colonia. El texto nos mostró al inicio la trama social y cultural casi exclusivo de la región de Warochirí, donde aparece Pariaqaqa como el único originario y operador de la región cisandina y a medida que se desliza la función, el comportamiento y la localización de los miembros de la red de su parentesco, resulta una estructura política construida sobre los principios del parentesco y las reglas del matrimonio, para legitimar el espacio logrado y sustentar el poder conseguido.

Luego, el manejo espacial se extiende a través de la figura de Chaupiñamca, como hermana de Pariaqaqa, ocupa con prestigio las cabeceras de Chosica y posee gran movilidad socioespacial. Es una figura prototípica femenina, donde no se ve el machismo patriarcal excluyente, sino actividades, prestigios y relaciones compartidas dentro del juego de las relaciones conflictivas, burlescas y de complementariedades; como viene a ser los distintos nichos ecológicos que se involucran en un sistema ecológico mayor, para competir, desplazar o unificar las fronteras étnicas con patrones y corredores culturales y ecológicas diversos. Es decir, el documento oral nos ilustra con sus propias dificultades y limitaciones históricas, una forma de convivir, organizar y racionalizar la sociedad con el espacio, para seguir haciendo la historia cultural humana, si pretendemos seguir sustentando nuestra especie con sus respectivas particularidades y generalidades.

Mientras que la waka **Lloqllaywankupa** (Llocllayhuancupa), en cuanto se identifica como **hijo del dios Pachakamaq** (Pachacamac) y **sobrino de Pariaqaqa** (Taylor 1987: 295), es enviado por su padre para proteger a los checas, wanri y los chauti; quienes legitiman y deben su culto. Esto induce a pensar, en que el poder de Pariaqaqa pareciera reducirse sistemáticamente y supeditarse o desaparecer frente al prestigio del dios costeño, con la clara primacía y omnipotencia de Pachakamaq. ¿Obedecerá esta clasificación del

⁸⁵ En la región de Huancayo, Huancavelica y Ayacucho, **AMARU** significa un animal mitológico de fuerza extraordinaria que reside en las lagunas o en los ríos grandes y es capaz de arrasar a los pueblos o las siembras, en el caso de mirar hacia abajo o alguien profane su espacio. Generalmente, toma la forma de una serpiente, toro rojo, cerdo pardo o algunas veces, el feto del aborto enterrado en las quebradas se convierten en el amaru y cuando “maduran” devastan pueblos como castigo en forma de aluvión con gran torrencial de lluvia con truenos y rayos.

poder a la mentalidad centralista o reduccionista del padre Ávila, en relación centralismo de Lima?, ¿o se deberá al avance inicial y primacía de los yungas sobre los warochiranos?, ¿o es el sistema dual de existencia y de ordenamiento a niveles macroespaciales, entre la figura y hegemonía de Pariaqaqa de la sierra y de Pachakamaq de la costa?; y con la intermediación más dinámica o ambigua de las wakas locales. Porque, hoy es frecuente encontrar la distribución espacial andina en la figura y esquema de la jerarquía de los Apu Wamanis (Arroyo 1987, 2004), desde un nivel local hasta las fronteras regionales, construyendo grupos de parentesco y estructuras sociales y étnicas, en este complicado juego de nuestra modernidad utilitaria e individual.



Porque al hallarse la réplica de la Waka Lloqllaywankupa en la chakra de Lantichumpi (mujer) es conducido a la comunidad y al templo de Llaqsa Tambo por su ayllu Alaysatpa. Donde, todos los ayllus, “empezando por los allauca”, le rinden honores y culto; y, sin embargo, “Llocllayhuancupa desapareció volviendo a su padre Pachacamac”. Por lo que los ayllus de la cisandina peregrinaron donde Pachakamaq para renovarle compromisos y promesas del cumplimiento del culto.

Esto indica el culto de Pachakamaq a través de su hijo Lloqllaywankupa, por los pueblos de Warochirí o por algunos grupos étnicos como mitimaes al servicio de Pariaqaqa o de la avanzada yunga. Asimismo, si “Tamiahuancupa” (Tamiawankupa) es considerado como el sobrino de Pariaqaqa, por asociación se podría considerar como hermano o parentesco con Lloqllaywankupa, así como Pachakamaq con Pariaqaqa; y sus primacías uno del otro podrían responder a los conflictos intergeneracionales, castas o de panacas que construyen su sistema de gobierno y prestigios de poder en sus respectivos espacios de dominio vulnerables; sino cómo explicar la noción de que Pachakamaq tiene pastores de llama en “Suquiahuilca”, para los sacrificios oficiales según el turno de cada ayllu o de grupos étnicos altoandinos y lo

mismo debió suceder con Pariaqaqa de poseer agricultores o pescadores en la yunga, como principios de intercambio o de reciprocidad social y política⁸⁶.

Este aparente conflicto difuso de los dioses andinos de la cordillera y del litoral podría responder a la confusión de la racionalidad andina o a la descontextualización de los hechos políticos sociales por parte del padre Ávila; porque, luego de mostrarnos una situación de caos o desorganización general del mundo andino, se empeña en resaltar la efectiva cristianización (como orden) de los vencidos en su curato de San Damián. Incluso procura denotar con elementos probatorios de que la población y algunos de los curakas, sacerdotes (waqsas) o la población nativa ya aborrecían o ya no celebraban a sus Wakas por la “voluntad de Dios” o “volvían a Dios” por la “predicación del Señor Doctor de Ávila” (Ídem: 301), como dice: “Si un hombre no hubiese vuelto a Dios con un corazón sincero diciéndoles por este (Llocllayhuacupa) era el demonio, es posible que hubieran seguido con estas costumbres durante mucho tiempo todavía” (Ídem: 303). Por eso, a los oratorios, templos y otros espacios sagrados andinos reemplazaron con las iglesias, capillas y plantaron los cruces, como una forma de justificar el avance de la evangelización, dentro del clima de coerción extraeconómica, represión social, destrucción cultural y exigencia compulsiva del culto más que la conciencia cristiana.

El comportamiento de las personas, familias, comunidades o grupos étnicos están enmarcados dentro del modelo de organización y juego político de los dioses andinos: clasificaciones, jerarquías y sus respectivas distribuciones espaciales. Quizás por esto fue inentendible o de imposible acceso para Ávila, introducirse al mundo espiritual de los warochiranos, cuando esta región fue ocupada por sucesivas dinastías (familias, estirpes, linajes, castas, progenies o herencias) desde mucho antes del señoreamiento de Pariaqaqa. Por eso, los

⁸⁶ Ávila registra que en la época de los inkas se reconocían la importancia de Pachakamaq y del Titicaca para el universo imperial quechua, al cual se debe añadir a Pariaqaqa, porque también gozó del prestigio de los inkas para sus conquistas. Sin embargo, el reconocimiento de la importancia de las dos primeras divinidades reside en estar vinculados a la paqarina marina (Hatun Qocha= Gran Laguna) o lacustre (Qochamama= Madre Laguna); ambas representan o son la madre generatriz o fuente de vida al igual que la Mamá: símbolo de la vida y nutrición para la continuidad de las especies. En cambio, Pariaqaqa ocupa lo alto como el Sol, también son divinidades fecundizadores y fertilizadores por excelencia así como el hombre, pero no con la cualidad de amamantar.

De ahí, los checas de San Damián reconocieron y tributaron tanto a Pariaqaqa como a Pachakamaq, por representar lo masculino y lo femenino y ambos como generadores del agua de lluvia para las chakras, así como el que siembra y la semillero. Sino, cómo explicar el hecho actual que realizan los campesinos de las cisandinas, quienes, para la fiesta del agua o la reparación de los canales de riego y de las tomas (almacenes), previamente los ancianos o los más sabios (patriarcas para San Pedro de Casta) han transportado el agua del mar en un recipiente especial para el pagapu a los Apus, Aukillos, Wamanis o los Mallkus (dioses andinos de las montañas sagradas). Mientras en el Altiplano del Collao, los Achachilas y las Qochamamas cohabitan el espacio sagrado para actos parafernalia de sus oferentes.

checas muestran en la fiesta de “Macuayunca” sobre su origen, aludiendo a sus héroes fundadores de sus respectivos ayllus, como son los:

- Coñasancha de los allauca
- Yurinaya de los satpasca
- Chupayacu de los sullpachca
- Pacomasa de los yasapa
- Chaucachimpita de los muxica
- Huaracancha y los Llichiqancha era los yañca de los Cacasica

En la colonia, el Repartimiento de Warochirí estaba conformado por “**cinco Huarangas**”⁸⁷ y el pueblo de Sisicaya, el pueblo de Santiago de Tuna (Tumna) estaba conformado de los “ayllus Satpasca, Allauca, Moxica; Huaracancha, Cacasica; Sulpasca; y Huangri. Parece que estos nombres se hayan conservado, al menos parcialmente, en Tuna y Tupicocha, y quizás en otros lugares de las antiguos tierras de los checa” (Taylor, ídem: 353). Aunque, muchos ayllus están vinculados aún al culto de la Waka o dios Tutayquire (hijo de Pariaqaqa o asimilado al héroe antepasado común) y entre ellos nos precisa el texto a los ayllus “allauca, satpasca, posaquine, muxica, cacasica y sulcpachca yasapa”. Asimismo, los **checa** y los **concha** atribuyen su origen a las lagunas de **Wichikancha** y **Yarillancha** como sus paqarinas arcaicas.

En el caso de los grupos étnicos de los collis, Rostworowski muestra que en el “... tiempo de la conquista Inca, existían dos señoríos principales que ejercían una supremacía o hegemonía sobre un número de pequeños jefes locales. Al norte se extendía el cacicazgo de Collique, ubicado en el valle del Chillón o de Carabaillo y...” (Rostworowski, 1978: 50). El documento oral registra sus orígenes en la región de Warochirí, donde los collis residían en el sitio de Yarutine hasta el arribo de Pariaqaqa como andrajoso, quien al no ser

⁸⁷ Esta simbología del cinco es recurrente en la cosmovisión mítica warochirana, al parecer desde tiempos primigenios y por seguir la tradición, también el dios Pariaqaqa se fundamenta en cinco huevos o cinco hermanos, precisamente basado en los principios de organización del anterior y contraparte dios Makakalla (Macacalla). Esta Waka estaría ubicada en un cerro en las alturas de San Damián, protegiendo a la comunidad Pichqamarca (Pichcamarca o cinco comunidades o pueblos pertenecientes al ayllu Sutca o Sutica) que se ubicaba en el mismo cerro, hasta la llegada de Pariaqaqa y es cuando, este colérico dios transfigurado castigó al pueblo por falta de lealtad o de generosidad con los dioses o los pobres necesitados, en forma de tempestad de color rojo y amarillo.

Acota Taylor que en ese espacio fue reducido “San Damián los checas (¿de Llaquistambo?) y los conchas de San Cristóbal de Conchasica cuyos descendientes aún residen allí” (Ídem: 401). Además, llama la atención que actualmente existiría un lugar y una quebrada llamada “Pichcamarca” cerca a San Damián y un “cerro majestuoso” llamado “Cinco Cerros”. Lo cual podría corresponder al cerro llamado “Cinco Cerros” ubicado en la parte noreste del actual pueblo de Santo Domingo de los Olleros, frente al “Cerro Vichuka”; y según la tradición actual de los “olleranos”, es el enamorado eterno de Vichuka, como registra el mito de origen del lugar (descrito en el anterior acápite). O en su defecto, fue múltiple esta simbología en la región, para graficar las relaciones de parentesco y formas de identificación y justificación en la compleja estructura étnica de diversos orígenes en busca del prestigio o dominio.

reconocido los castigó con un fuerte viento arremolinado que los arrasó el pueblo: unos murieron y algunos sobrevivieron en el cerro de Carabaillo del valle de Chillón.

Esto indica que la presencia del dios Pariaqaqa significó construcción de un reino y desestructuración de otros, sin embargo, todas las familias, estirpes, linajes, castas, progenies o herencias siempre estuvieron identificados, representados y protegidos por sus respectivas divinidades que se clasificaban o se jerarquizaban por rangos y parentescos para ocupar un espacio reconocido. Esta configuración consagrada del territorio fue similar en la llanura costeña como en la cisandina occidental o en todo el mundo andino.

2. INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CULTO DE PARIQAQA

Una vez logrado el triunfo, como dice en el texto (Taylor, 1987: 161), “Cómo Pariaqaqa, terminando /de vencer a/todos/sus rivales, empezó a organizar su culto” o “Cómo Pariaqaqa, cuando hubo concluido de hacer todo, empezó a dar instrucciones para ser adorado” (Arguedas, 1966: 63).

a. El calendario religioso y los especialistas del rito religioso. Pariaqaqa, como ya tenía planeado, antes de la guerra, ser honrado y recordado por siempre, organiza y encarga a personajes con especialidades para actividades específicas. Entre ellos están los Waqsas y los Yañca (o Yañac):

LOS YAÑCA. Son los sacerdotes por sucesión hereditaria con función perpetua, al servicio del dios Pariaqaqa y tienen preparación profunda en los ritos y mitos locales, como fueron los Yañca de los checos que pertenecía a la etnia yunga e integraban al ayllu Cacasica o como los Yasali (sacerdote). También se encargaban de controlar el tiempo, porque observaban el curso del sol (desde el ushnu) para fijar el calendario religioso agroganadero (fiesta del agua y del ganado); asimismo, son los que controlaban y dirigían el peregrinaje al mismo oratorio del dios Pariaqaqa y en los tiempos de la colonia, por el temor a la denuncia y represión de la iglesia, sólo accedían al **cerro Incacaya**⁸⁸, desde donde invocaban a la dirección del nevado, morada del gran Apu Jirka Pariaqaqa: “/Se dice que,/según las instrucciones del Yañca, cuando ya están cerca al cerro, compiten para ver quien llega primero a la cumbre y, persiguiendo a sus llamas, hombres muy fuertes con sus llamas pequeñas corren muy rápidamente” (Taylor 1987: 173); la llama y la persona que llegaba primero eran muy apreciados por Pariaqaqa y a este rito conocían por “**Auquisna**” o **Auquisma**), celebrado en el mes de **junio** o los habrían hecho “coincidir con la Pascua” o “Corpus Cristo”, como exigencia de la evangelización colonial.

⁸⁸ Desde este cerro se observaría el nevado de Pariaqaqa, vinculado a evidencias arqueológicas.

LOS WAQSAS (huacas).- Serían nombrados anualmente con el cargo de ser oferentes y danzantes por tres veces al año. Al parecer, también son los curanderos principales similar a los “Mosac” de Cajatambo (aclaraciones de Taylor 1987: 169) y eran los responsables de danzar y cantar entre los 10 y 20 años de edad en la fiesta de **Auquisna** de junio⁸⁹. Era una fiesta de asistencia obligatoria de los waqsas mozos, bajo pena de ser castigados con la muerte, tampoco podía beber como restricción del rito de iniciación.

Esta festividad, al parecer, continuó bien entrados en la colonia, porque Ávila testimonia su casi observación, precisando la preferencia de los niños “cualquiera de los indios” o con preferencia solicitan los linajes de los **Surcos**⁹⁰ sean miembros de los grupos étnicos de los **Wayllas** (huayllas)⁹¹ a cuenta de hacer uso de las chakras (de maíz) y obtener el prestigio de Surco que “aventaja a todas las otras comunidades”. Esta tradición se habría reproducido en las fiestas santorales de la colonia, con la venia de los propios sacerdotes coadjutores, quienes se preocuparon más en sacar provecho del contexto colonial:

“Y por celebrarlo de tal manera, el padre (cura católico del pueblo) pide gallinas, maíz, todo cuanto elige, a la gente del pueblo, y ellos lo obsequian con mucha alegría. Asimismo celebran la pascua (fiesta) de **Chaupiñamca** esto **Huacasas**, cantan y bailan. Y dicen que coincide con la fecha del **Corpus**” (En Arguedas 1966: 67).

⁸⁹ Taylor supone falso y corrige al mes de abril la fiesta principal de Pariaqaqa, según la “Carta Anua de 1609”. Aunque la fecha indicada en el documento sería más factible por estar asociado al mes de junio como el Año Nuevo andino por el solsticio de invierno; mientras la adaptación tardía al mes de abril ya corresponde al esfuerzo de los sacerdotes hispanos en su afán de cristianizar, confundiendo o borrando las tradiciones de la conciencia colectiva, como ha sucedido por regla general en el resto del espacio colonial.

⁹⁰ En la actualidad se encuentra un sitio llamado Surco en la cuenca del Rímac, en la parte baja de Matucana, además de existir el señorío de los Surcos en el valle de Lima, coetáneos con los de Maranga y el señorío de los Colliques del valle Chillón.

⁹¹ Wayllas, Wayllas o Wayllay como los forasteros advenedizos que podían asimilarse al grupo local, sólo participando en el rito de Auquisna o casándose (exogamia) con las hijas de los surcos. Sin embargo, llama la atención debido a que hoy se sabe que WAYLLAS es una danza típica y popular modernizada de la región de los Wankas en continua expansión de hace unos 40 años en toda la región de la cisandina de la cordillera occidental (Pacaraos, Canta, Matucana, Warochirí y Yauyos). Quizás, entre las pocas danzas y músicas, Wayllas ha tenido masiva aceptación en la cultura urbana y rural, por los migrantes y ciudadanos de Lima. Entonces, la presencia de los wayllas o wayllas como étnicos foráneos o como danza a la fiesta grande de Pariaqaqa, hace presumir como alianza de los especialistas con el poder local y regional de aquel entonces; porque es claro el documento en precisar que los wayllas que residen en Surco exigen su “yapa” (aumento) cuando compran la coca en Soqiakanca (Suquiakanca), “por ser él huacsa” o los mismos de Surco auxilian o ensalsan. También podría referirse a Wayllas o Wayllay como grupo étnico de peregrinaje a la región cisandina de Pariaqaqa desde las montañas andinas (desde Cerro de Pasco hasta la región de Ayacucho encontramos a muchos pueblos identificados con el nombre de Wayllay -Huayllay- y también a sus santos patrones).

La celebración de Auquisna se realizaba tres veces al año como sigue: en la “pascua de Pariaqaqa”, “pascua de Chaupiñamca” (conocido por el baile Wantay Qocha o Huantaycocha) y en el mes de noviembre hacían coincidir con la fiesta de San Andrés. **Estas festividades estaban vinculadas con los ciclos agrarios para la “gran fertilidad” de las chakras y cosechas.**

También fue el waqsa llacuas “Quita Pariasca” que llegó a pronosticar el porvenir, al leer el hígado y corazón de la llama de nombre “Yautihuanaca”, en el momento de sacrificar al gran Pariaqaqa en la luna llena, pronunciando: “¡Ay de nosotros! La suerte no es buena, hermanos; en el futuro nuestro Padre será abandonado” (Ídem: 277). Por eso dicen que cuando llegaron los españoles (wiraqochas) preguntaron al más anciano sacerdote llamado “Tamalliuya Caxalliuya”, “**yana de Pariacaca**”, a quien lo quemaron vivo por no avisar dónde se encontraban las riquezas del gran Waka. Y así, los 30 especialistas encargados de su culto a solicitud del inka, se dispersaron o volvieron a sus respectivas comunidades; pero aquel anciano sacerdote que sobrevivió era de los checas, quien huyó llevando a la Waka “Macahuisa”, hijo de Pariaqaqa.

b. Sistema de peregrinaje y las paqarinas: los oratorios. La fiesta grande de Pariaqaqa constituía el momento propicio del año para las siguientes manifestaciones religiosas y eventos sociales, como parte del culto general:

* Personas viudas cuyos parientes habían fallecido en el curso del año, se reunían en la víspera del evento para recordar, honrar y llorarle llamando a sus muertos, que se verían en la presencia del gran Pariaqaqa y luego, **ofrecían las mejores comidas** y a su vez, con sus invitados o acompañantes pasaban la noche con el convite sagrado familiar: en memoria a sus muertos y por la alegría de encontrarse con sus fallecidos **delante del Apu Pariaqaqa**, donde hacían el pago de una “llama pequeña” y/o bolsas de coca. Y el Yañca diagnosticaba el buen y mal año observando el corazón de la llama sacrificada y, según la gravedad de la culpa del muerto, los deudos podía ser sancionados por Pariaqaqa; entonces decían: “No está correcto, eres pecador, hasta tu muerte ha ofendido a Pariacaca. Pide perdón por esta culpa, no sea que nuevamente el pecado vuelva hacia ti” (Arguedas, 1966: 67); así les interpretaban los Yañca. La ceremonia concluía con la llevada de las cabezas y lomos de la llama por los Yañca, así sean varios miles, así valían los especialistas oferentes.

* Taylor encuentra en el Annuua 1609, que los que tenían mayor devoción a sus muertos, los llevaban a la **cueva grande de Chutinhuaque**, donde ofrendaban y permanecían en vela toda la noche y al día siguiente iban con toda ceremonia al lugar de sacrificio de los cuyes y pago de la coca.

* Los especialistas de los Waqsas cumplían los tres ritos y al final renovaban con otros nuevos, a manera de los actuales mayordomos de la fiesta santoral.

* Al final del baile, los danzantes de los Waqsas y la población general se reunían en el centro de la gran plaza de **Llaqsa Tambo** (Llacsatampo), portando las hermosas flores y los puypu (vistosas alas de guacamayo) que colocaban en la mesa de piedra de la plaza⁹²; donde, la población consultaba el porvenir del año y el futuro de sus familias.

* Al día siguiente de la víspera se iniciaba el proceso de peregrinaje a las Wakas locales como: el cerro de Macacho (Machaco), Cahucalla (Chaucallama), Quimquilla (Quemquellama), durante los cinco días. Luego, se dedicaban con la adoración a la divinidad central (registrados por Ávila como “diablo”). Este modelo de festividad y/o de culto seguía todos los pueblos circunvecinos de Warochirí, Por eso el padre Ávila comenta y se queja, después de él sería difícil conseguir otro buen maestro predicador y por consiguiente, volvería la antigua ceremonia; incluso ha observado que muchos se hacen cristianos por miedo y rezan el rosario, pero llevan sus “Illas” a todas partes para que les traiga la buena suerte y fortuna. Incluso, cuando no les son posibles, pagan el servicio de los ancianos para que realice el rito en su reemplazo.

* Los **Checa** rinden culto a Pariaqaqa en el **cerro Waycho** (Huaycho) mediante los Waqsos, los **Sunikancha** (Sunicancha) en el **cerro Parawaiqui**, Santa Ana en Chaukarima, San Juan (de Lahuaitambo, cabeza de Huaranga de Chaukarima) en el **cerro Acusica**, etc. La razón de rendir culto a Pariaqaqa en estos cerros, como afirma el padre Ávila, fue desde la intervención de la administración colonial y de la iglesia cristiana; porque en tiempos antes, siempre habrían peregrinado al propio oratorio (nevado) de Pariaqaqa; sin embargo, podríamos asegurar que dichos cerros fueron morada de las deidades tutelares de linajes o comunidades locales y a través de ellas rindieron culto al dios mayor de rango regional, como ahora lo vienen haciendo nuestra sociedad rural andina, incluso los migrantes a Lima en el Cerro San Cristóbal (peregrinajes en la semana santa o 3 de Mayo).

Es lo que pudimos observar en el cerro San Cristóbal de Lima, a donde acuden los migrantes de diferentes provincias del país, para celebrar la “Semana Santa” (Viernes Santo) y la “Fiesta de las Cruces” en mayo. En esta montaña sagrada de la Lima Antigua rinden culto y memoria a sus respectivos Apu Wamanis, Jirkas, Rahus, Aukillos, Apusuyos o Achachilas (Arroyo 2003), como los de Puno y de Cusco con todas sus propias particularidades de origen, en la apariencia del culto cristiano. Y quizás por eso, el 2004, el Concejo Distrital y la Iglesia de Rímac prohibieron toda festividad en la cima del cerro San Cristóbal y en su reemplazo celebraron la misa con la asistencia del alcalde y su comitiva.

* Las comunidades o las poblaciones étnicas de los yuncas de Colli (Collique) y Carhuayllo (Carabayllo) de la cuenca de Chillón; los Huanchohuaylla (Huanchihuaylla), Pariacha (Pariachi de Waykán y de Cieneguilla), Yañac

⁹² Donde se plantó una cruz cristiana, posiblemente al medio de la mesa de piedra sagrada.

(Ñaña), Lati (Ate), Ruricancho (Lurigancho) Chichima (Santa Rosa de Chichima, Chaclacayo) y Mama (Ricardo Palma de Chosica) de la cuenca del Rímac; y Sacicaya, Pachacamac, Caringa y los Chilca de la cuenca de Lurín como también de la cuenca del río Mala: Caringa y otros grupos étnicos tanto de la parte alta como de la parte baja de la vertiente occidental de la costa central adoraron a los afamados dioses de Pariaqaqa y Chaupiñamca, con la finalidad, como dicen los yungas: “Los habitantes de las punas siguen observando correctamente nuestras antiguas costumbres; de esta manera la **gente se multiplica**” (Taylor, 1987: 191); mientras Arguedas (1966: 71) traduce así: “Este culto, esta adoración, así como la hemos narrado, ya no lo hacen los yuncas ahora; pero **todos ellos, a escondidas, cumplen con las ceremonias; porque si faltan, dicen que se tornan estériles**, y así dicen de los que viven montaraces: Ellos viven nuestra **antigua vida**, y por ser de ese modo **ellos se multiplican, son fértiles**”.

c. Oratorio de Pariaqaqa.- Una vez vencido a Wallallo Qarwancho, los hermanos vencedores retornan al cerro “Pariaqaqa”, donde erigen el principal oratorio oficial para su culto y cuidado, como una continuidad de la antigua Paqarina local o regional. En el tiempo de la colonia, como percibe el mismo padre Ávila, los lugareños habrían falseado por preservar el verdadero lugar del oratorio de los PARIQAQA, indicándoles al **nevado Wamayaku** (Huamayaco, donde Pariaqaqa descansó al retornar), que se avista desde el **cerro “Incacaya”**, como un lugar peligroso e inaccesible⁹³; cuando en realidad, los CUATRO HERMANOS Wakas o dioses, residen en el precipicio de la parte baja, donde habrían construido su pueblo⁹⁴, residencia o su santuario y habrían dicho: “Aquí he de habitar, que aquí vengan a rendirnos culto” (Arguedas, 1966: 101).

Para ello instruyó a sus Waqsas, incluso el inka o los inkas, también honraron convertidos en otros Waqsas, al conocer su poder y la enorme importancia que constituía para su empresa imperial: mostró su respeto y obediencia y con ello el posible pacto del inka con los señores de Warochirí. Por lo cual, al Apu Pariaqaqa lo encontramos en otros lugares del área andina, con enorme prestigio e importancia local, como en Huancabamba de Piura (Arroyo 2004), Huaraz, Ancash, Huánuco (Astuhuamán 2003); lo que induce a señalar que los inkas y sus aliados (gobernantes y/o los dioses), se encargaron de difundir en su expansión hacia el norte; incluso, si el propio inka dirigió las conquistas, entonces, seguramente participó directamente

⁹³ Posiblemente mintieron para que no profanen o no logran con el cometido de la evangelización y trataron de desviarlos para evitar la profanación o destrucción cristiana.

⁹⁴ En la cosmovisión actual de nuestra sociedad rural, con tradición milenaria, es panandina el concebir que las grandes montañas, incluso las pequeñas según su rango, siempre constituyen la morada sagrada de los dioses andinos y son representadas como una ciudad, templo y/o palacio fastuoso y magnífico de oro y plata, o como un pueblo opulento y modelo que se encantó por o para alguna razón (Arroyo, 1987, 2004).

alguien de los hermanos Pariaqaqa (como héroes culturales) y sus triunfos o su sacrificio permitió metamorfosearse en montañas sagradas en los lugares que se inmoló a nombre del “Inka Rey”, como en el caso de Piura, donde el Inka muere y se convierte en el “Cerro Pariaqaqa” y hoy es el “Encanto” mayor local para los afamados curanderos waringueños de Huancabamba (Arroyo 2004).

Incluso, cabe la posibilidad de explicarse la forma de la alianza de los cusqueños con los warochiranos, donde los inkas sabedores del conflicto dado con los wankas y la lucha cruenta con el Wallallo, fue hábilmente manejado para la alianza y esto, a la vez sirvió a ambos para vengarse de los wankas; ya que ambos fueron sojuzgados o agredidos: los Wankas conquistaron y sometieron a los Yauyos y Warochirís, asimismo, los wankas en alianza con los Pokras y Chankas (confederación macrorregional) trataron de doblegarlos en la batalla sangrienta de “Yawar Pampa”. Estos sucesos y procesos sociales de los Estados Regionales e Imperiales del mundo andino dejó una secuela de cicatrices sociales y culturales, por lo que el aparente diálogo de Kuniraya con el “inca Huayna Capac” significaría posibles contactos de los warochirís con los cusqueños, frente al avance avasallador de la Confederación Étnica del centro-sur; por lo que, los inkas vencedores reprimieron sangrientamente al posible Estado Triunvirato y consecuentemente, el avance exitoso de los españoles se sustentó en la revitalización de los problemas internos, acelerando la destrucción del Estado Inka, como fue con el apoyo de los huestes wankas. Por lo que más tarde, quizás como venganza o por lo que significaba un peligro latente, la resistencia de Manco Inka arrasa con los wankas, en este caso, los wankas apoyaron a los españoles para la conquista cusqueña (Dumbar 1978).

d. Simbología de los animales

La mentalidad del hombre andino de ayer y hoy es de significar la naturaleza con vida animada algo similar a la sociedad humana. En ese sentido, los dioses como los hombres pueden naturalizarse o humanizarse por doquier para entrar en contacto con los pueblos o representarlos. En esa lógica es recurrente que los animales o las aves silvestres tengan su “kamasqa” (Taylor, 2000; Arroyo, 2003) o que puedan “animar” a los hombres, por ser considerados sagrados con poder de los dioses, como mensajeros preferidos, sus transportadores o como sus dobleces. De ahí, como cualidades propias, cada divinidad está asociada con diferentes medios, entre ellos tenemos a:

- **YANAÑAMCA Y TUTAÑAMCA.** Aparecen el sapo (de dos cabezas) y la serpiente asociados a la brujería que consumen la salud de los personajes. En la actualidad, los sapos siguen significando instrumentos de la hechicería para los departamentos de la sierra centro-sur, aunque, también son los anunciadores de la lluvia de siembra.

- **WALLALLO QARWANCHO.** Asociado a la serpiente y al loro. Hoy en día a la serpiente denominan “maqta uru” (animal joven) y en términos místicos es el “Amaru”. Como Amaru tiene “Encanto” o poder de destruir y toma formas de la serpiente, cerdos colorados con grandes colmillos, toros colorados furiosos o los fetos de embarazos no deseados pueden convertirse en uno de los animales anteriores y habitan en las lagunas, ríos o en algunos parajes montañosos, en permanente amenaza a los pueblos; por eso, algunos catástrofes aluviónicas son vinculados con el castigo de los “Amarus”, producto de alguna infracción moral por la colectividad.

Mientras los loros de las quebradas o de la zona qechwa, cálida o yunga, son conocidos por el “qaqe” y están incorporados a las familias campesinas lugareñas y son bien estimados no sólo como aves ornamentales (por sus vistos colores), sino como un miembro familiar más por lo que cuida la casa, aunque también es un peligro ocasional por generar celos en la pareja por “boca suelta” o también están muy relacionados con la actitud burlesca o pendenciera de las gentes acriolladas o avivadas, como: los loros políticos, libidinosos o sarcásticos (representan a la expresión reprimida manifiesta o en las jergas políticas).

- * **PARIAQAQA:** También Pariaqaqa está relacionado con los animales silvestres y por desear a Chuquisuso, una hermosa doncella de Cupara con mucha carencia de agua de riego, le ofrece agua en abundancia y con los pumas, zorros, serpientes y diferentes aves mandó limpiar, arreglar y ampliar la acequia, para que la bella ñusta riegue su chakra de maíz. Asimismo, bajo el concurso de los otorongos, los pumas y otros se encargaron de discutir y trazar “el curso de la acequia”.

- **KUNIRAYA Y CAVILLAKA.-** En el mito de Kuniraya aparecen un conjunto de animales que según su participación adquieren sus propias cualidades, como el:

- **CÓNDOR ANTIGUO:** Por desearle bien le es otorgado una larga vida, comería a los huanacos, vicuñas o animales silvestres muertos y quien lo matara “también morirá”. Hoy es considerado el rey del espacio por ser el ave sagrada de los Apu Wamanis, y los campesinos o los viajeros saludan ceremoniosamente cuando se cruzan en la ruta o cuando son visitados ocasionalmente. Los halcones (wáman), cernícalos (killinchu) y los picaflores (siwar gente) son asimilados o similares a los atributos del cóndor.
- **ZORRINO:** Por no desearle bien fue maldecido con no trajinar de día, de ser odiado siempre por los humanos y andaría sólo de noche apestando y despreciado. Mientras que en el mito de la Ganchana, Achiké o del Wakón (Arroyo 2004), el zorrino o la “madre añas” es la protectora y amamantadora de los héroes. En la actualidad es vista como no deseada, debido a su olor y su presencia es funesta para las gallinas que aovan; aunque es codiciada por los practicantes de la “Danza de Tijeras” (Dansaq), ya que su presencia inspira a los danzantes, debido que en las noches de luna se presentan

cargando la bosta (karka) como sobrero y su postura de caminar y sus piruetas causan sensación, emoción y risa o temor. También son codiciados su carne y sangre para la salud.

- **PUMA:** Aseguró éxito y por eso fue señalado de ser “muy amado” y comería a las llamas de las gentes y al ser matados serían usados como gorra por los jóvenes aguerridos en las grandes fiestas comunales y en la actualidad se continúa usando de la misma forma la cabeza y el pellejo de los felinos (zorros, zorrinos o pumas) en las fiestas por los comuneros altoandinos de Canta, Warochirí, Huánuco, etc. El puma es conocido como el “león”: temido, respetado o a veces causa terror por atacar a los animales de corral o a los propios comuneros. Por eso existen varias versiones en el altiplano de Junín y Pasco, donde una mujer atacada se salvó en su marka (mezanine) y cuando el felino intentó trepar, la mujer le echó “chuño chupi” (sopa de chuno) bien caliente a la cara del “león”; así se salvó y el felino nunca volvió a atacar a la comunidad.
- **ZORRO:** Por desanimarle al héroe quedó como el animal más odiado y perseguido por los hombres. Hoy es odiado y perseguido por ser animal malagüero y carnicero de las gallinas y de los corderos. Aunque, la punta de la cola es codiciada por los jóvenes casaderos o sin pareja, para facilitar la compañera deseada o para tener relaciones desleales o extramaritales.
- **HALCÓN:** Por alentarle fue deseado como el ave más feliz y que se alimentaría de otras aves delicadas y deliciosas como los picaflores y al morir sería portado como el gorro en las grandes fiestas. El halcón es el waman de los Jirkas o Auquillos.
- **LORO:** Desalentó y por eso fue condenado a vivir gritando (bullanguero) por siempre y las gentes lo ahuyentarían por destructores de la siembra. Los pobladores de la zona qechwa o quechua aprecian como crianza y la vez sostienen guerra permanente, porque destruyen las chakras de maíz en choqullo (choclo), por ser alimento codiciado por los qaques (loros). Son aves de la zona templada o caliente.
- **SERPIENTE:** Aparece como protectora de las hijas de Pachakamaq en Urpay Wachaq (Urpayhuachac= reproductora o criadora de las urpis o palomas).
- **URPAY:** Son las palomas de la zona qechwa y muy apreciadas por su carne como el codorniz y son muy adaptables como aves de corral. En la sierra las llaman por Urpito y en la costa como paloma africana.

Este registro parcial nos muestra que todos los dioses o Wakas de distintas épocas siempre están relacionados con los animales silvestres, más que con los domesticados, para distintas actividades o desenlaces de la trama social andina. Lo mismo sucede hoy con los dioses andinos que moran en las montañas sagradas, quienes para intercambiar sus riquezas o pertenencias con sus homólogos (de igual jerarquía) o para beneficiar a los hombres o pueblos, siempre utilizan a las vicuñas (algunas veces las llamas), vizcachas, zorrinos,

zorros, cóndores, halcones, cernícalos o picaflores. Entonces, es una característica propia de los dioses andinos de ayer y hoy.

III. DIOS REGIONALES Y LAS ORDENANZAS DEL CULTO RELIGIOSO

Para graficar el modelo de organización de los dioses andinos del centro sur, tomaremos como principal fuente etnohistoria a las referencias de Felipe Guaman de Poma de Ayala (1615/1980), porque constituye una visión regional de los rezagos de Estados Regionales, del mundo imperial inka y de su contexto como testigo, en proceso de desestructuración del mundo andino por la conquista hispana y las nuevas formas de percibir el espacio sociocultural alterado.

1. LEYES Y ORDENANZAS DEL CULTO OFICIAL Y LA ESTRUCTURA DEL ESTADO INKA

Las fiestas sociales y las ceremonias religiosas estaban definidas por las ordenanzas del Estado Inka y éstas estaban organizadas con relación a los ciclos vitales y los ciclos agro-ganaderos de la región. Por lo cual, las celebraciones tenían carácter político-religioso imperativo, como indica la siguiente ordenanza de “Topa Ynga Yupanqui”:

“Hordenamos y mandamos en estos rreynos y señoríos que se guarde y que se cumpla so pena de muerte los que no las guardaren ellos y sus hijos y desendientes, porque serán castigados y serán muertos y condenados a muerte y se acuarán todo su generación y consumirá sus pueblos y se senbrará sal en ellas y biuirán animales (silvestres)... con esta dicha sentencia estaua fixa la ley y justicia en este rreyno” (Guaman Poma 1980: 160).

Los **Aukis** (Príncipes), **Kapak Apu** (Grandes Señores), **Kurakas** y los **Kamachikus** hacían cumplir todo lo dispuesto en todo el reino y eran identificados como el **Consejo del Tawantinsuyo**. Asimismo, disponían de la institucionalidad religiosa, nombrando y regulando la jerarquía sacerdotal para el imperio, como son los “**Ualla Uiza**” (Willak Uma o Sumo Pontífice) y los “**Conde Uiza**” (Pontífice Menor); quienes se encargaban de administrar el culto religioso oficial según la disposición imperial, como indica la siguiente ordenanza: “Yten: Mandamos en este nuestro rreyno que ninguna persona blasfemie al sol mi padre y a la luna mi madre y a las estrellas y al luzero Chasca Cuyllor (Venus), uaca billaconas (divinidades locales) y a los dioses guacas y que no me blasfemie a mí mismo, Ynga, y a la coya (reina)” (Ídem: 161). Y con esta ordenanza, los Inkas, también habrían legitimado su poder disponiendo otros centros administrativos como Quito, Tumibamba, Guánucopampa, Hatun Colla y en Charcas, todos sujetos a la “cavesa que fuese Cuzco”.

Entre otras ordenanzas tenemos lo referido a los usos y costumbres del sistema de creencias y prácticas religiosas registradas por Guaman Poma:

- A sus muertos deberán enterrar sólo en su “bóbedas y pucullos” con sus respectivas “bagillas y comida y beuida y ropa”. Con esto prohibían el entierro dentro de sus casas, so pena de ser desterrados
- “Yten: Mandamos que en este rreyno que no tengan ueneno ni ponsona ni hechesería nenguna para matar a persona ni lo mate. Al que matarele condenamos a muerte despeñado y cuartezado. Y se fuere contra el Ynga o de los señores grandes rreueldes y traydores, que fuesen hecho tanbor de persona, de los guesos, flauta, de los dientes y muelas, gargantilla, y de la cauesa, mate de ueuer chicha.” (Ídem: 163).
- “Yten: Mandamos que la muger estando con su rregla no entre en el templo ni al sacrificio de los dioses uaca bilca (divinidades locales) y se entrare, sean castigados” (Ídem).
- “Yten: Mandamos que, en tiempo de pistilencia o de sacrificio ni tenpestades ni en tiempo de hambre y sed o muerte del Ynga o de algún señor capac apo o leuantamiento, no hagan fiesta ni baylen ni canten ni dansen ni se toque tanbor ni flauta ni toque a muger los hombres, ni en tiempo de ayuno y penitencia an de comer sal ni agí ni carne ni fruta ni ueua chicha ni coma nenguna comida, cino sólo mayys blanco y crudo en esta penitencia” (Ídem).
- “Yten: Mandamos que, en tiempo de yelo o de graniso o de tiempo que se seca el mays que no uiene agua del cielo, pidan todos a **dios Runa Camac** (creador del hombre) agua, todo cubierto de luto, enbijados las caras de nigro con mununya (ciruelas amargas) y qhichimcha, ollín. An de andar por los serros llorando y pidiendo agua a **dios Pacha Camac** (creador del universo) todos los Yndios grandes, como mugeres y muchachos, dando bozes con esta doctrina: ... (siguen las palabras de petición). An de tener esta horden en este rreyno” (Ídem)

En esta sección de ordenanzas, Guaman Poma concluye señalando dos cosas importantes: Primero, Francisco de Toledo informado y visto estas ordenanzas, habría tomado los más convenientes para su administración, porque los Inkas, con estas disposiciones realizaban la visita general de su reino; y segundo, Guaman Poma se declara como un cristiano confeso, diciendo:

“Que de todo ello creo en un solo **Dios de la Santicima Trinidad**, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Sancto, y su bendita madre, Santa María, y en todos los sanctos ángeles del cielo y de todo lo que creo y tiene la santa madre yglesia de Roma con la fe uerdadera que tengo. Y creo que de todo escribo para que con lo bueno sea seruido Dios y **de lo malo se enmiende los cristianos** y se arrepienten de sus pecados los cristianos que la leyere estas dichas **hordenansas antiguas de los yndios**” (Ídem: 167).

En este párrafo, Guaman Poma, como el preclaro y legítimo defensor de la cultura andina, se presenta no sólo con el fin de mostrarse como un cristiano más, sino con el objetivo fundamental de mostrar al mundo hispano conquistador, que cualquier hombre andino tiene la legítima capacidad de conocer, comprender e interpretar la doctrina cristiana u otro sistema religioso, como cualquier religioso occidental; por la misma razón que pertenece a una sociedad organizada, desarrollada y civilizada con normas y principios propios, racionalmente como la europea, andina o cualquier otra cultura humana del mundo. De ahí, su genial visión (de sistematizar la sociedad inka desde la noción regional) y profunda preocupación de mostrar las ordenanzas existentes y practicadas en la sociedad andina, antes y en la época de los Inkas, a manera de la administración político-religiosa hispana. Aún más, no sólo queda con mostrarles la civilización andina, sino también apela a la regla general de la capacidad creativa y reflexiva del ser humano, para prevenirles y exhortarles a los españoles cristianos a no seguir cometiendo excesos abominables a nombre de Dios.

2. DIOSES Y TEMPLOS PRINCIPALES DEL REINO INKA

a. EL CULTO OFICIAL INKA: Los dioses y los templos. No solo los sumos pontífices podían comunicarse con los dioses mayores o menores del reino, sino también los hacían directamente los propios inkas, como hijos que se consideraban, cuando requerían los mejores resultados de su política imperial expansiva, para garantizar su administración de algún posible brote de rebelión anticolonial o de algún otro peligro extranjero que acecharía la estabilidad del imperio. En este sentido asevera que el “Topa Ynga Yupanqui” hablaba (simbólicamente) con las Wakas (como lo habría hecho con la gran Waka Pariaqaqa de Warochirí) para informarse del pasado y del porvenir de su dominio y del mundo (como la representación de las dos caras del dios Juno), y así se habría informado lo que iba acontecer con la llegada de los españoles que, ya avanzaban conquistando y sojuzgando a los aztecas, mayas y ya se dirigían al sur con el mismo objetivo (lo que indica que los inkas estaban informados de lo que ocurrían más allá de sus dominios y de los posibles infortunios o desenlaces que se suscitarían). Por esta capacidad de gobierno, los Inkas recibían el epíteto de “Uira Cocha Ynga” o el Poderoso Inka. Así como con el Ynga Guayna Capac:

“Dizen que Paria Caca rrespondió que ya no abía lugar de hablar ni gobernar porque los hombres que llaman Uira Cocha (los poderosos) abían de gobernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después cin falta. Esto le rrespondió las dichas uacas ydolos al Ynga Guayna Capac Ynga; de ello fue muy triste a Tomi” (Ídem: 236).

Entre los principales dioses oficiales inkas estaban: el **Sol** que gozaba de prestigio mayor y era adorado en “Capac Ynti Raymi” (Fiesta del Sol) por los inkas

en los templos (Qorikancha, protegido por **dos felinos** mirando a la salida del Dios Sol), ushnos y en las apachetas (adoratorios), mientras el culto a la **Diosa Luna** estaba en la ermita de "Pumap Chupan" (en la cola del puma de la traza urbana del Cusco) y era adorada en "Quilla Raymi" (Fiesta de Luna) a cargo de la "Coya" y de las sacerdotisas escogidas. Asimismo, en el Cusco habían templos para las divinidades de otras constelaciones menores como: "Chaska Qoyllor" (Venus), "Chuqui Ylla" y para las "uaca billcaconas" o divinidades de arraigo local y regional.

En cuanto a la "comida de los dioses", estaban establecidas las uñas, los cabellos y las pestañas entre las ofrendas de importancia, además de los mejores frutos de la cosecha de cada ciclo.

Entre las Wakas progenitores reconocidos eran los prestigios del Cerro Wanakauri, Cerro Tambotoqo y la sagrada Qochamama "Titi Caca" y el prestigioso dios yunga Pachakamaq, a quienes ofrecían ricas ofrendas y grandes celebraciones.

Y entre otras deidades de menor jerarquía habrían reverenciado a la "Yllapa, ... que agora les llama **Santiago**, que mandó coca y comidas y chicha, ayunando sal y no durmiente con sus mugeres ni las dichas mugeres con sus maridos" (Ídem: 239).

Guaman Poma, al registrar y describir los cultos religiosos andinos precolombinos, clasifica al de los Inkas como que "... desde si antigua comensaron a ydultrar y fueron a más ydultras los Yngas y salieron muchos hicheseros y pontífeses y obispos y saserdotes, otros buenos y otros falsos". Esta percepción, desde la esfera no-metrópoli, responde a una forma de rescatar la sabiduría de los antiguos estados regionales (del período intermedio tardío) y de oponerse al sistema religioso de los Inkas, frente a la arremetida de la empresa colonialista cristiana desatino con el pretexto de exorcizar a los "idólatras" o "civilizar" lo andino.

b. FORMAS DEL CULTO RELIGIOSO REGIONAL: Las wakas y los dioses

La gran importancia del aporte de Guaman Poma reside precisamente en clasificar en los dioses inkas de carácter imperial y los dioses de carácter regional (sistema de kurakazgos), con su respectiva jerarquía funcional con relación al sistema ecológico: ¿Son los Dioses Ecológicos?.

En cuanto a la distribución de los principales dioses del espacio andino, lo realiza según el esquema de la división político-territorial del imperio y a la vez encuadra según la importancia de los cuatro suyos siguientes:

* **LOS DIOSES Y LAS WAKAS DE LOS CHINCHAYSUYOS.** Los más reconocidos para esta rica y variada región de mayor extensión son considerados los dioses de PARIQAQA (Cerro o precipicio rojizo) de Warochirí y PACHAKAMAQ (Dios que alienta o da vida al mundo) de los yungas de la costa central de Lima. Realizaban grandes celebraciones y ofrendaban la tupa coca, fruta,

chicha y posible “sacrificios de niños de cinco años”. Mientras la gente de Yauyos ofrendaba al Dios Pariaqaqa chicha, mullo, “uaccri zanco (pan remojado en sangre)”, comidas y conejos.

En cambio los “Uancas, Xauxa, Hanan Uanca, Lurin Uanca” rendían culto al Dios o al “Señor guaca Caruincho Uallullo” (Qarwancho Wallallo) y les sacrificaban los perros y ofrendaban la sangre del perro y el mullo, la coca y otras comidas. Entonces, era el dios que comía los perros y por extensión “... hasta oy día les llaman Guanca, alco micoc (Wanka come perros)”. De ahí, habrían sido prohibidos de comer el can con severos castigos y el resto de los pueblos o naciones de la región, también tenían sus respectivas divinidades, como señala:

“Y los demás yndios Chinchay Cochas, Tarmas, Yauyos, Guanuco, Guaylas, Chachapoya, Canari, Cayanpi, Quito, Angarays, Tanquiua, Sora, Lucana, Andamarca, Parinachocha, Quichiua sacrificaban cada uno en sus uacas ydolos que son muy muchos, que por prolixidad no lo pongo. Que a cada destos sacrificaban con criaturas y con oro y plata y rropa, comida y uaxillas de lo que hallauan en todo Chinchay Suyo sus sacrificios” (Ídem: 241).

En general, “los ydolos y uacas que sacrificaua muy mucho el Ynga hazia en Chinchay Suyo: **Zupayco, Zupa Raura, Quichi Calla, Paria Caca, Caruancho Uallullo, Ayza Bilca, Pacha Camac, Ancolla, Anca Cilla, Carua Razo, Razu Bilca**” (Ídem: 248). De este conjunto de los dioses regionales registrados como principales para los siglos XVI y XVII, para hoy logramos identificar algunos de ellos con el nombre de los “APU WAMANIS” de rango mayor para cada región étnica dentro del esquema espacial andina del Tawantinsuyo, además de otras divinidades de rangos menores, como son entre ellos: El Apusuyo Suparaura de Abancay, Apu Wamani Qarwarasu y Rasuwillka de Ayacucho y el Aukillo Pariaqaqa de Warochiri (Arroyo, 1987).

* **LOS DIOSES Y LAS WAKAS DE LOS ANTISUYOS.** En este suyo habría jefaturado los dioses “Saua Ciray” (Sawaciray), “Pitu Ciray” (Pituciray) y “Otorongo” (jaguar). “Dizen que le enseñó el Ynga que él mismo se auía tornado otorongo y acá le dio esta ley y sacrificauan con sebo quemado de colebra y mays y coca y pluma de páxaros de los Andes; los queman y adoran con ella a los otorongos” (Ídem: 243) de la selva; y además, adoraban a los “árboles de la coca” o la “coca mama”, primero le besaban y luego recién podían mascar la hoja sagrada; y esta actitud aún se reproducen en nuestra actualidad con los campesinos agroganaderos de la cultura andina. También reverenciaban a la serpiente (yaku mama) y al “amaro” que le llamaban por “achachi” (Achachila?), “yaya” (abuelo o antepasado) o por “capac apo amaro (el señor poderoso serpiente)” y por la misma razón, al Inka le habría gustado denominarse por el “Otorongo Achachi Ynga, Amaro Ynga (el Inka jaguar, el Inka serpiente)”.

A las divinidades de la Waka o del cerro Sawaciray y de Pituciray le rendían homenaje con el sacrificio de dos niños, conejos blancos, sangre de la llama y el sanco, con la coca, mullo y con las plumas de las aves sagradas.

En su conjunto, los dioses mayores registrados para este suyo son: **“Uana Cauri, Saua Ciray, Pitu Ciray, Ancha Palla, Canacuay, Apo Tinya”** (Ídem: 248). De los cuales para hoy encontramos al gran Apusuyo Wanakauri con prestigio mayor de su jurisdicción y el resto quedan pendientes para ser identificados.

* **LOS DIOSES Y LAS WAKAS DE LOS COLLASUYOS.** Para esta región sureña registra Guaman Poma a “Uillca Nota” (Wilcanota o Wilkanota) como el Apu más renombrado de la región y no a “la uaca de Titi Caca”, a quien le “sacrificaban con mucho oro y plata y bestidos y con beynte niños de dos años” (Ídem: 245), a pesar que durante el movimiento nacional nativista o milenarista de “Taky Onqoy” de la segunda mitad del siglo XVI, se aluden a **Pachakamaq** y **Titicaca** como dos principales dioses y centros religiosos de revitalización andina que se reintegraban para expulsar a los dioses cristianos y a los españoles conquistadores: lucha entre los dioses y entre los hombres que representaron a la contienda cultural andino occidental.

Y entre otras wakas de importancia de los qollasuyos son el “Ausan Cata, Uillcanota, Aya Yauire, Poma Canchi” (Ídem: 248). De los cuales, las diferentes etnografías y estudios de la religión andina coinciden y reproducen el prestigio mayor del nevado Ausangate y de Qoylloriti (relacionado con el culto santoral).

Entre las naciones (de donde provienen para hoy como grupos étnicos) integrantes registra a los de “Hatun Colla, Puquina Colla, Uro Colla, Cana, Pacaxi, Poma Canchi, Quispi Llacta, Calla Ualla, Charca, Chui, hasta Chiriuana, toda la prouincia de Colla Suyo” (Ídem: 245). De los cuales, los Collas rendían culto a Puquina Urco (Achachila Puquina), Cala Circa y a Suri Urco con sacrificios de diez niños de un año, de carneros de color negro y conejos, cestos de coca, mullo, plumas de suri (avestruz) y sahumaban a las Wakas y a los dioses.

Los Puquina Colla y Uro Colla tributaban a la “Laguna de Puquina” con sacrificios de la llama blanca, ollas, chicha de canaua (gramínea de altura), moraya (chuno blanco), mullo (spundylus), pescado seco y fresco. Los Puma Canches adoraban al Apu “Canchi Circa, con mucho oro y plata. Así cada nación habrían tenido a quienes los “... mochauan (adoraban) y sacrificauan cada pueblo y cada prouincia en cada año, como estaua ordenado por los Yngas a sacrificar a los ydolos y uacas”; y tales cultos eran inspeccionados por los “corregidores tocricoc” (Tukuy Ricoq= El que todo lo ve) y por los “jueses michoc yngas”, quienes daban cuenta al propio inka.

• **LOS DIOSES Y LAS WAKAS DE LOS CONTISUYOS.** La “uaca ydolo de Coropuna” o el gran Apusuyo Qoropuna que aún permanece vigente su prestigio hasta nuestros días, seguido por “Putina”, eran los que presidían a los otros de los

“Conde Suyos, Arequipa Conde, Huncullpi y Collaua Conde, Cuzco Conde, Uayna Cota, Toro, Achanbi, Poma Tanbo”.

A Qoropuna y a Urco habrían sacrificado niños de doce años y ofrendaban oro y plata, plumas de “pariuana” (pariwana=flamenco), “uachiua” (wachwa=ganzo), la coca, mullo y “sanco” (sangre con harina). De la misma forma celebraban las otras naciones a sus respectivos dioses “señalados por el Ynga y acá el Ynga les dio ley y sacrificio en todas las uacas deste rreyno” (Ídem: 247); además, el propio Inka habría dispuesto para que “la Mar de Sur fuese adorado y sacrificado y acá les llamauan Mama Cocha (la madre mar); mama quiere dezir madre, cocha, la mar. Y acá lo más adorauan los Yungas y tenían sus ydolos jununto (sic) a la mar y los uachimis, pescadores, adoran” (Ídem: 247). Además de estos cultos que se celebraban con gran festividad, había otros relacionados con los ciclos productivos y ciclos de vida:

c. LAS FIESTAS Y LOS CICLOS AGRARIOS: Danzas, takiés y harawis

En las fiestas y las danzas rituales también participan los inkas, los “Capak Apukuna” (señores poderosos) y los principales de las comunidades de los cuatro suyos. Los inkas cantaban y bailaban la “Uaricza” o “puca llama” (cantar de los camélidos) al “tono del carnero cantan” (onomatopeya de las llamas) y el “haylli”; lo que a su vez, son respondidos por las “coyas” de manera competitiva y complementaria, mientras en las provincias efectuaban las doncellas y los mozos.

Las fiestas ganaderas en el sector de **Chinchaysuyo** los ejecutan disfrazados con la piel de los ganados, con el fin de propiciar la fecundidad y la multiplicación, así como los pastores de las llamas (“llama michis”) de Yauyos cantan “hatun taqui” (baile o canto grande). Mientras que a las fiestas de los **Antisuyos** (los “antis y los chunchos”) caracterizan la danza de la “gente infiel”, donde los hombres se disfrazan de mujeres (inversión sexual) y bailan con sus flechas, tocando sus flautas (pipos o pinkullos), como aún se recrean en la fiesta santoral de la Virgen del Carmen de Paucartambo.

En **Collasuyos**, desde la región del Cusco hasta la meseta del Collao, en todo ayllu y parcialidad, todos los hombres y mujeres cantan en su vocablo, danzan y tocan los tambores y las queñas según sus costumbres; y las doncellas y los mozos cantan los “uancas”(harawis). Y los de **Contisuyos**, desde Cusco hacia Arequipa, danzan la “saynata” (un contrapunteo de grupos de parejas enmascarados) y los “haylles” (danzas rituales que hoy en día subsisten como adoración a los Santos Patrones).

De esta forma nos describe las costumbres festivas ligadas a la economía agro-ganadera del Tawantinsuyo, ejecutados en la lengua general del quechwa, aymara, “Collas, Soras y algunos Condes tienen un bocablo”.

2.3. LA JERARQUÍA DEL SACERDOCIO

Al parecer, Guaman Poma muestra su franca oposición al régimen imperial Inka, porque, en el aspecto religioso, imputa constantemente a los Inka de ser

“idólatras y hechiceros” apoyados por el Estado. Quizás por esta razón nos presenta, aparentemente con cierta confusión, la organización religiosa con la estructura jerárquica de los “hechiceros”, como señala en una de las ordenanzas:

“Hordeno y mando en esta gran ciudad, cauesa destos rreynos, ayga un pontífize hichesero mayor llamado ualla uiza, conde uiza, y otros de Chinchay Suyo y de Ande Suyo y de Colla Suyo y de Conde Suyo”. A éstos les llamaua **uiza, layca camascacona**. Estos tenía en el tenplo del sol y otros muchos tenían en otros tenplos y uacas deste rreyno, como en **Pariacaca, Caruancho Uallullo, Saua Ciray, Coropona, Suri Urco, Titicaca**. Y en otros tenplos tenía **sazerdotes** como **obispos y canónigos y sacristanes**, los que le seruían y confesauan, enterrauan; éstos fueron **laycaconas, uizaconas, camascaconas**. Estos dichos estauan en los tenplos y dioses de todo el rreyno y tenía muy entablado esta ley de la ydúlatras y serimonias de los demonios en este rreyno” (Ídem: 160).

Ahora bien, Guaman Poma usa la categoría de pontífice o ministro (término cristiano) para resaltar los rangos mayores de la estructura jerárquica del sacerdocio andino, y lo hace porque trata de homologar implícitamente con la organización del sacerdocio cristiano, en la cual está preparado como también en su cultura matriz; aunque utiliza el calificativo hispano de “hechiceros”, como término esquivo y de confrontación al igual que los evangelizadores de la iglesia colonial, para connotar la idolatría como arte oculto al “demonio” para hacer daño o para el “pecado nefando” practicado en las sociedades conquistadas o sujetadas al imperio español. Además, él mismo participó en la extirpación de las idolatrías de la región cusqueña y posiblemente en otros espacios y actividades religiosas; por lo cual, estaba profusamente informado o entendido, desde su cultura matriz, sobre el pensamiento religioso andino regional y del mundo imperial de los cusqueños, así como de los quehaceres de la iglesia cristiana, para su tiempo.

En esta medida, los sacerdotes nativos fueron convertidos en idólatras, en “hichezeros zazerdotes” o en “los pontífises hichezeros laycaconas, umoconas, uizaconas, camascaconas que tenía el Ynga y lo adorauan y rrespetauan” (Ídem: 251). Cuando utiliza las categorías propias del mundo andino es clara la diferencia de los “layqas” (hechiceros o brujos) de los “hampiqkuna” (curanderos) y estos de los “Pontífises Conde Vizas” (sacerdotes debidamente jerarquizados).

Sin embargo, habría que admitir la confusión, debido a que los tres especialistas tenían que consultar necesariamente a los dioses andinos en sus respectivos templos o wakas escogidos por ellos mismos o ya establecidos generacionalmente, para de esa forma lograr y mantener la eficacia y la confianza de su función social determinado. Entonces, por ser mediadores entre los hombres y los dioses para el pasto espiritual o para la salud (sistema curativo), también fueron identificados, por igual, como los interlocutores del demonio.

Esta visión colonial, al parecer, aún se reproduce actualmente con respecto a los “Pongos” (Alto Mesayoq, Camayoq, Yatiris o los Sacerdotes de los Apu Wamanis o los Dioses Andinos), “Layqas” (brujos o hechiceros) y los “Hampiqkuna” o “Hampykamayoq” (curanderos o los doctores andinos); porque los pobladores urbanos como depositarios o directos herederos de la cultura moderna occidental, perciben y clasifican a todos por igual como “brujos”, “hechiceros” o simplemente como los “curanderos tradicionales”⁹⁵, por dos razones: primero, son identificados como personajes típicamente de origen indígena, andino o campesino, y segundo, porque todos ellos, de una forma o de otra, entran en contacto con los Apu Wamanis o los dioses andinos de las “Montañas Sagradas”. Sin embargo, cada cual tienen sus propios métodos y mecanismos de procedimiento para alcanzar los fines y sus funciones sociales; del cual, los pobladores andinos del medio rural son conscientes y definidos para escoger y acudir a los especialistas según sus necesidades y sin confusión (Arroyo, 1987, 2004).

Luis E. Valcárcel (1981: 131, T. III) señala que en el “Antiguo Perú, sobre todo en el período incaico, había una verdadera organización del sacerdocio, y por consiguiente una Iglesia, con sus leyes y dogmas”. Luego presume que, originariamente, el inka habría reunido el poder político y religioso como jefe (Sumo Pontífice y el Rey Inka) y posteriormente descentraliza en gentes de confianza o vinculados por el parentesco; por eso, una de las funciones de “Willac Uma” (“cabeza que habla”) o de “Huillca Umu” (“sacerdote, mago o adivino del sol”) era de guardar y proteger las insignias del poder real hasta la transmisión del mando, es decir, sólo el Sumo Sacerdote podía imponer y legitimar al nuevo inka con el “Maskay Pacha”= Que busca el mundo o el poder en el universo.

Sin embargo, Guaman Poma clasifica a los intermediarios religiosos en dos rubros: “Pontífices Ualla Uiza, Laica Umu, Hichezero (el gran hechicero)” y el “Común Hechezero”. En el primer rubro registra a los pontífices sacerdotes

⁹⁵ Ahora último se viene utilizando el término “shamán” o “chamanismo” con el concurso académico o desde la irresponsabilidad profesional, promovido por el mercado o rezagado por la pereza mental, con el pretexto de homologar y universalizar el concepto, sin entender o importar el contexto cultural y el proceso histórico social. Es decir, se ahistoriza por aplicar el estructuralismo mecanicista: se ve elementos y no el todo, se ve el acto y no el sentido, se ve las apariencias y no los significados o lo cultural es excluida de lo social y de los valores. Por eso es algo lamentable escuchar a algunos supuestos curanderos o embusteros, autodenominarse como “shamanes” para el mercado de competencia o lograr su fama para el contexto modernizante.

Al parecer, el mejor aporte que se puede hacer a la ciencia, cultura, sociedad o al pensamiento es rescatando y revalorando una categoría o conceptos dados por los actores sociales, como producto de su larga experiencia y sabiduría de su espacio cultural y como un aporte al mundo global con soporte científico. Y no copiando o calcando categorías particulares que son válidas para su tiempo y condición de un grupo étnico determinado. Porque, lejos de esclarecer un fenómeno constante se confunde o se desvaloriza a una cultura o una civilización con arraigo histórico y consecuentemente, se empobrece o se acultura con baja o sin autoestima al individuo o se subordina a una sociedad, imponiéndolos a las exigencias del otro o a los vaivenes del mercado o del capital salvaje.

("Uallas, Conde Uizas, Laycaconas") que ofrendaban, comunicaban y se comunicaban con los dioses ("a los ídolos y uacas y los hacían hablar") mediante el sacrificio de los camélidos (carneros de la tierra) y otros animales; mientras que los "Umoconas, Camascaconas" y otros utilizaban el cebo y la sangre de las llamas, culebras, leones y de otros animales, la chicha y quemaban la coca para comunicarse con el espíritu de su wakas. Aunque dice que "todos los que comen coca son hicheros que hablan con los demonios, estando borracho o no lo estando y se tornan locos lo que comen coca" (Ídem: 251). Además, señala sobre el origen de los "hichezoros zazerdotes", como efectos de los mellizos por nacimiento, de labios leporinos o de nariz partida ("guaca cinga") por efectos del rayo, o aquellos nacimientos podálicos que les llaman "yayuma, uizama o aualla". Cuando son por efectos del rayo, por la acción del cristianismo, se les identificó como los "Hijos de Santiago" o "Hijos de Yllapa".

Mientras Cristóbal de Molina (1959), luego de constatar la existencia de "...muchas huacas y templos, adonde el demonio daba sus respuestas en algunas naciones y en la ciudad del Cuzco la huaca de Huanacauri (adoratorio principal y más antiguo de los Inkas) tenía hechiceros de muchas maneras las provincias, los oficios y nombres de los cuales eran diferentes los unos y los otros" (Molina 1959: 27). Es decir, con esto nos indica la existencia de los diferentes grupos étnicos con sus divinidades, centros religiosos y sus respectivos funcionarios religiosos, como nos presenta de la región del Cuzco a los siguientes especialistas, con sus respectivos "nombres y oficios":

- **LOS CALPARICUQUIS.** Predecían el porvenir de los hombres o de los gobernantes observando las entrañas y las vísceras de las "aves, corderos y carneros".
- **LOS VIRO PIRICOS.** "Veían lo que había de suceder" en el humo o en el fuego del sebo del carnero, en la coca o en "ciertas aguas".
- **LOS ACHICOC.** Llamados también por "Hachus", quienes vaticinan el porvenir mediante el grano de maíz o el estiércol.
- **LOS CAMASCAS.** Encargados de reafirmar la cualidad de los curanderos herbolarios tocados por el rayo (illapa), diciendo: "... que el trueno le había mostrado aquel arte, ora fuese de curar con yerbas, ora fuese de dar sus respuestas en las cosas que se le preguntaban" (Ídem: 29).
- **LOS YACARAES.-** Naturales de "Huaró" encargados de mediar para denotar errores de los hombres (ladrones, homicidas o adúlteros) o para indentificar las almas en pena. Por eso, se cree que eran temidos hasta por los propios Inkas. Además hablaban con las Wakas: "Según decían, usaban todas las gentes de esta tierra confesarse con los hechiceros que tenían a cargo las huacas, la cual confesión hacía pública para saber si había confesado verdad" (Ídem: 31); y caso contrario, podían ser sancionados con la muerte. Mientras los "Inkas y la gente del Cuzco siempre hacían sus confesiones secretas y por la mayor parte se confesaban con los indios de Huaró, hechiceros que para ello dedicado tenían" (Ídem: 31).

TERCERA PARTE

RACIONALIDAD ANDINA Y EL CULTO SANTORAL

“CULTO A LOS HERMANOS CRISTO” EN EL CONTEXTO DE CAMBIOS Y SUPERVIVENCIAS, RUPTURAS Y CONTINUIDADES CULTURALES EN LOS ANDES

I. SISTEMA RELIGIOSO ANDINO: FORMAS DE LA VIDA RELIGIOSA COTIDIANA

La idea no es retomar el viejo debate del dualismo histórico de nuestra sociedad, tampoco es una cuestión de omitirlas en razón a la modernidad o por congraciarse con lo andino o lo hispano. Al margen de gustos o deseos, el Perú de hoy es una trama de las tradiciones andinas y cristianas, de las modernidades andinas y occidentales, de migrantes internos y externos. Entonces, es la hechura de los peruanos andinos y no andinos: ambos conviven de algún modo con sus respectivas raíces históricas y prestigios, se contradicen o se violentan por apropiarse o reclamar lo uno de lo otro, intercambian sus valores regularmente o se mezclan entre vituperios y predominios raciales, culturales, de mercados y de relaciones intersubjetivas. Porque, como actores sociales, seguimos cohabitando un mismo espacio socializado de hace milenios, 500 años o en los últimos 200 años; muchas veces con actitudes pasivas, apáticas, indolentes o con posturas ultrajantes o violentista, con actos de artificios, egoísmos o con posturas etnocéntricas por las obsesiones del poder o por la locura de los dioses. En estas condiciones llegamos y avanzamos el presente tercer milenio y, sin embargo, hay la necesidad urgente de reexaminar y reordenar nuestras ideas, conciencias y acciones para propósitos de desarrollo integral autosostenido de los recursos del país, con valores sociales y con mucha autoestima que a veces devienen de mal en peor. Seguramente eso exige otra mirada con creatividad y erudición a nuestro presupuesto cultural acumulado, para recuperar y redefinir con mucha sabiduría, valoración cultural y compromiso social, a fin de repotencializarlas y difundirlas o para asistir con algo propio a la globalización, como aporte a la ciencia y conciencia humana; si así admitimos la marcha del tiempo y la historia humana.

Todo ello implica, entre otras cuestiones, comprender el pensamiento religioso andino de orígenes precolombinos y coloniales, desarrollados hoy por los variados grupos étnicos y diversos estratos sociales. Por ahora nos concierne anotar el valor simbólico y las prácticas religiosas tributados a los dioses andinos (Apu Wamanis) y a los Santos Patronos de los pueblos andinos alineados a “Qapaq

Ñan” o de la gran ruta andina de la sierra central, integrantes a los actuales departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Junín y Cerro de Pasco.

1. DIOS ANDINOS QUE DEMARCAN TERRITORIOS Y ESPACIOS CULTURALES

En la actualidad ya no es extraño hablar del culto a los “Apu Wamanis”⁹⁶ en las comunidades andinas, en los asentamientos humanos de las ciudades cosmopolitas o en los centros urbanos en crecimiento; incluso, utilitariamente son practicados por otras esferas sociales no andinas o por las instituciones culturales y científicas⁹⁷ que se identifican con el reto cultural andino. Ahora, dejó de ser una práctica encubierta por la presión del misticismo cristiano o como hechos pedernales al exclusivismo moderno; y reaparece con tanta fuerza (o quizás fue siempre así) como opciones religiosas o alternativas médico culturales, frente al desgaste del discurso del modernismo y de la ciencia utilitaria excluyente.

Por lo que recapitularemos las formas del culto y la jerarquía de los dioses andinos de las montañas sagradas en la región de Ayacucho (Arroyo 1987) y en la zona subtropical de Huancabamba de Piura (Arroyo 2004), precisando y comparando con las etnografías de los actuales centros religiosos de estudio y de otros afines, para advertir que los espacios de dominio y prestigio de los Apu Wamanis demarcan las fronteras culturales, espacios étnicos y símbolos de identidad. Lo que quiere decir, la ordenación, configuración y representación de los dioses andinos muestran la organización territorial, redes de poder y la unidad política del mundo andino basados en la estructura del parentesco y alianzas de los mismos, desde épocas remotas de la historia precolombina.

1.1. IDENTIDAD Y FORMAS DEL CULTO RELIGIOSO A LOS APU WAMANIS

Los estudios realizados en diferentes regiones geográficas y fronteras culturales étnicas (Arguedas 1964, Núñez del Prado 1970, Dalle 1983, Mariscotti 1978, Gisbert 1980, Palomino 1988, Ansión 1987, Arroyo 1987 y 2004, Cáceres 1988, Polia 1988, Valderrama y Escalante 1988, Martínez 1989, Taype 1991, Ossio 1992 y otros) dan cuenta de que la sociedad rural andina persevera y logra extenderse con

⁹⁶ En los comienzos de la década del 80 tratar de los dioses andinos significaba casi una bastardía u otra herejía sino es idolatría, en los círculos académicos o comunidades científicas, o simplemente eran temas desconocidos o no tratados, a pesar de haberse iniciado en las décadas del 50 y 60, vinculados al folklore o etnografía religiosa, cuando fue en la colonia y parte de la república (o quizás todavía para hoy) como asunto contencioso y controvertido vinculado al estado y al sistema de valores hegemónicos urbano hispanizados o modernizados.

⁹⁷ Principalmente los proyectos de investigaciones antropológicas y arqueológicas nacional o extranjeras inician o cierran sus fases o etapas con el pago a los Apu Wamanis y a la Pachamama de su jurisdicción. También los eventos sociales, culturales, académicos o científicos inauguran o clausuran cursos talleres, conferencias, seminarios o congresos con la participación de los especialistas oferentes, curanderos o sacerdotes andinos. Desde esa perspectiva, en el norte del país vienen desarrollando Congresos de la “Medicina Tradicional”, desde la década de los 80 con el apoyo de los gobiernos (Municipios) e instituciones locales.

el culto a sus divinidades ancestrales, muy especialmente a los Apu Wamanis con residencia en las montañas sagradas.

A estas divinidades o dioses andinos los identifican con diferentes epítetos en distintas regiones del área andina (Arroyo, 2004: 173), tanto en el idioma y dialecto local y regional, conservados en la propia lengua, adaptados o reajustados en conceptos hispanos impuestos o actualizados por las exigencias de las nuevas especializaciones o actividades de los tiempos modernos, tales como: Encanto del Cerro, Pong, Tayta Amito, Rahu, Jirka, Aukillo, Tayta Ulqo, Tayta Wamani, Apu Wamani, Orqo Taytacha, Orqo Yaya, Apu Yaya, Serafín, Ángel Caído, Apusuyo, Apu, Tata Mallku, Roal, Achachila, Uywiri, etc.

Todas estas terminologías siempre aluden al espíritu masculino, sin embargo, también hay divinidades femeninas en las montañas, adecuadas al término genérico de lo alto como concepto afín de lo macho en el sentido de reproductor, fecundizador, semillero, repotencializador, protector, dador de agua, poder y dominio, en oposición y complementariedad al concepto de lo bajo como la Pachamama: madre nutricia, fecunda, fuente de vida, reproductora, protectora, poseedora de la tierra o chakra de cultivo. Sistema dual elemental, profundo, permanente y universal como la propia vida y esta imagen es el modelo básico para la organización social y reproducción mental compleja de los pueblos y culturas andinas.

El culto a estas divinidades permaneció un tanto confundido, entremezclado o camuflado estratégicamente en los ritos festivos productivos y en el tratamiento de la salud espiritual y corporal. Actividades institucionalizadas, reconocidas, organizadas y especializadas por el Estado imperial (inka) y de los gobiernos regionales y locales (kurakas) hasta la llegada de los españoles y desde entonces, fue convirtiéndose, simplificándose o sintetizándose en lo que hoy conocemos oficial, cultural y étnicamente como las “Fiestas del Ganado”, “Fiestas del Agua” y la “Medicina Andina” (tradicional, herbolaria, folklórica, curanderismo o brujería), entre otras manifestaciones y ritos particulares o familiares (Arroyo 1987). Como actividades creativas casi exclusivamente vinculadas a los hombres y pueblos de origen andino prehispánico o a los grupos étnicos modernos hasta algún momento y luego, fue y viene ampliándose a otras esferas sociales, étnicas o instituciones⁹⁸.

Hay estudios que describen y analizan particularmente a cada forma de las actividades, pero no como un hecho religioso o culto religioso en petición a los benefactores dioses andinos, sino como hechos festivos o actitudes cotidianas en los rituales de pasajes algo aislados o particulares. Aún más, por la presencia de algunos elementos cristianos (santos, oraciones o el agua bendita) confundieron con el sincretismo y quedaron en la apariencia del culto santoral exclusivo de los agricultores y/o de los ganaderos, como algo de la posible “cristalización” de la evangelización colonial. Cuando la presencia de los Santos Patrones es para regirse

⁹⁸ Los centros de salud y las ONG impulsaron la participación de las comadronas, hueseros y curanderos y otros especialistas, que el mundo andino ofrece y especializa generacionalmente para la asistencia de sus gentes.

dentro de la lógica de los Apu Wamanis, entonces, ambas divinidades juegan a manera de opciones con eficacia para fertilizar la tierra o proveerla el agua para la siembra, fecundizar o multiplicar los ganados, proteger a los caminantes intercomunales o a los comerciantes de los grandes caminos con recuas de acémilas y hoy pasajeros o transportistas interprovinciales de camiones, buses, combis o son los taxistas que unen comunidades, distritos, provincias o los departamentos dentro del eje de la carretera central o el “Camino de los Inkas”. Es decir, ambas entidades patronales compiten complementariamente⁹⁹ y construyen sus prestigios, aunque en distintos momentos festivos; pero, se reproduce con el mismo sentido y a la manera como compiten los Apu Wamanis dentro de sus propios rangos.

También son para curar a los enfermos y protegerlos a los hombres y a la población en general; por eso, hay enfermedades de los dioses, sequías por alguna infracción individual, familiar o colectiva, la pérdida de los ganados por los abigeos o la muerte por desbarrancamiento (en los echaderos) será seguramente por incumplimiento de los pagos a los entes protectores. Incluso, los propios campesinos tienen la seguridad de que los abigeos actúan protegidos por los Apu Wamanis o por los Santos Patrones y aseveran que los propios dioses entregan los ganados a los abigeos como castigo ejemplar al dueño, por incumplimiento con sus ofrendas (comida de los dioses) en la fecha establecida y al mismo tiempo, el hecho de hacer pago a los Apus, también les confiere el derecho a reclamo con propiedad; y así continúe funcionando los principios de la reciprocidad, como exigencia mutua o como una regla establecida por derecho adquirido más que por prescripción de origen divina.

Por regla general, los campesinos ofrendan a los Apus una o más veces al año, de los cuales, uno es el pago mayor que propicia el inicio de la fiesta grande del ganado, en la fecha establecida por tradición y conservadas generacionalmente y los otros son complementarios o son los pagos menores en fechas indistintas

⁹⁹ Eso de echar la culpa a la cultura o a los símbolos como culpables o ejecutores a la manera del ser humano, pareciera ser el juego o la astucia del hombre con poder, quien descarga o ejecuta indirectamente su actitud de bueno o malo en la figura del dios benefactor o sancionador de su creación o en las normas establecidas a su imagen y medida, por afianzar o justificar la organización social jerarquizada. Dios es poder en la religión como el hombre político o económico en la sociedad y cultura, y la condición de dirigir, gobernar o dominar les otorga potestad legal (divina o civil) para favorecer, justificar, sujetar o avasallar a los pueblos o culturas para la producción o las obras de gobierno. Con el tiempo social e historia cultural, también la cultura o ciertos aspectos se convirtieron en símbolo de poder para presionar o atrapar al hombre infractor, cuestionador o liberador, en la figura de “Mesías” o de líder político: siempre son personajes carismáticos y arquetípicos o héroes culturales para dirigir a la sociedad o para la memoria colectiva.

Entonces, no siempre es bueno concebir o trasladar nuestros actos en la figura de dios o de la cultura, sino asumirlas con sus consecuencias tendientes al bienestar común. De ahí, el hombre andino explicita su actitud incluyente en la figura de convivirlas a los dioses (andinos o cristianos) en el mismo plano y consecuentemente, también los dioses se complementan así como los hombres para realizar o avanzar con sus fines.

como acto de fidelidad permanente y cotidiana que se le debe al “Patrón Wamani”¹⁰⁰, para la protección permanente y beneficio mayor con garantía. Es “Patrón”, porque ellos son los dueños de los ganados y de las chakras y las gentes se consideran tan sólo sus “runas” (sus gentes), pastores o peones de los Apus, muy similar a los patrones de haciendas (gamonales) y sus servidumbres (pongos). Las cosas suceden por voluntad de ellos y más aún, los hombres tienen que acatar sus designios para no provocarlos o desatar su furia; ellos rigen en todo su ámbito espacial demarcado y bien definido; cada uno actúa en su respectivo territorio y también siempre están sujetos a las decisiones o a la autoridad central de otros Apus de mayor rango de la comunidad o de la región.

La fiesta del ganado es el día de los Apu Wamanis, que hacen de padrillos o semilleros, también es el santo de los ganados, en especial de las hembras que están propicias a emparejarse¹⁰¹ con las “Illas”¹⁰² padrillos¹⁰³, es la intensa alegría y actividad de los dueños del ganado; por eso significa fecha de evocación, recordación y reafirmación del compromiso entre el ganadero y sus deidades, es el tiempo implícito y propicio de renovar los lazos de solidaridad o del sistema de

¹⁰⁰ En la época de la fiesta es más usado el término de “Patrón”, para identificarse con las divinidades en su fiesta o “cumpleaños” y simbólicamente rendir cuenta del año transcurrido, sobre el aumento o disminución de los ganados. Asimismo, los dueños del ganado se convierten en otro “patrón” para pedir o dialogar con su “Patrón”.

¹⁰¹ La época de la cosecha los ganados están libres en los echaderos y chakras, también es el libre ciclo de emparejamiento de los ganados en el campo, como las comparsas de Santiago o el 1 de agosto por los jóvenes campesinos que echan encima sus ponchos y sombreros y tocan sus queñas y tinyas recorriendo las casas del campo, como anunciando el ciclo de la fertilización o preparación de las nuevas tierras de siembra y sea un año de más producción.

¹⁰² Considerados espíritus menores de los Apu Wamanis y en las fiestas del ganado aparecen o son adorados sus réplicas como representante de los Apus o tal vez, ellos mismos se presentan en la figura de sus Illas. Por eso, estos idolillos de piedra que tienen la forma de los ganados de crianza (alpacas, llamas, vacas, ovejas) ocupan el lugar preferencial en la mesa, durante la fiesta y todo el tiempo. Porque las cuidan y preservan como a los Apus o como garantía para la reproducción; por lo que los propios campesinos conjeturan o afirman que las gentes que tienen bastante ganado es por que pactaron con los Apus o los tienen a sus Illas.

¹⁰³ Los mejores machos de los ganados (altos, gordos y elegantes) son considerados padrillos y punteros al igual que las Illas y por su carácter particular son imaginados como la conversión de las Illas o de los Apu Wamanis. Esta percepción es notable en los padrillos y punteros de los camélidos y de los ovinos. Los carneros con las dos astas grandes y en punta o con cuatro astas gozan de reputación y preferencia de los dueños, porque en ellos ven como la personificación de las Illas o de los Apus por el cumplimiento en los pagos (Pagapu) y los nombran con el epíteto de “Inka”. Entonces, el concepto del “Inka” está asociada al símbolo de la fertilidad y es sinónimo de “macho semillero”, guía, prestigio y poder.

Esta manera de concebir a los ganados vacunos, ovinos y caprinos, nos indica que no sólo se incorporó a la economía y actividad del campesinado andino, sino también se integró a la cosmovisión andina y ya es parte del mundo andino; desde donde intervienen con fuerza en el comportamiento religioso, en la economía de mercado y en los prestigios del poder local o regional. Lo cual, a su vez, nos muestra la mentalidad incluyente y recíproca de los andinos, así como con los Santos Patrones y en lugar de antagonizar con sus divinidades prefieren opciones codificadas para el bienestar social más que individual; que son las funciones generales de los dioses y tanto mejor cuanto más, como realidades y posibilidades optativas.

reciprocidad social andina. En esta fecha, las gentes se convierten en simples pastores de los Apus y los dueños de los ganados en “patrones” menores para renovar el compromiso con sus “Patrones” (dioses) respectivos, como nos describe Quijada (1985: 120): “La fiesta de Santiago es celebrada por la casi totalidad de nuestros aborígenes de las sierras peruanas, considerando como el día de los animales y de los pastores, basándose en la superstición de considerar al Taita-Huamani como dueño y señor de los cerros”.

En la región central de los Andes (Junín, Huancavelica y Ayacucho), el calendario de la fiesta del ganado se inicia con el “Velakuy” (Arroyo 1987) para el amanecer a la fiesta “San Juan” del 24 de junio (declarado como el Día del Campesino) y luego llega con fuerza “Santiago” o “Tayta Shanti (Padre Santiago) del 25 de julio y es la fiesta general del ganado por excelencia para la región central de Huancayo, tanto para los campesinos como para las gentes de la ciudad (es la fiesta popular). En los departamentos de Huancavelica y Ayacucho llaman como “Señalakuy” (colocar cinta o señal a los ganados y/o asignar a algún pariente para su propia crianza), herranza o marcación; y los días centrales son el 25 de julio, 1ero de Agosto y concluye indefectiblemente en la fiesta de Santa Rosa.

De todos ellos, el 1ero. de Agosto es reconocido como la única fecha jubilar de los Apus Wamanis y es cuando se enseñorea en todo su dominio y a la medianoche del amanecer se abren las puertas de las montañas sagradas prestigiosas, para que los Apus dialoguen, intercambien sus riquezas con sus homólogos en jerarquía, mediante recuas de animales silvestres: vicuña, llama, zorrino (añas), vizcacha y el zorro (atuq) con sus propios atributos como en los tiempos de la “Ganchana”, “Wakón y los Willkas” o en los frenéticos desenlaces de “Kuniraya y Cavillaka”. También es la fecha propicia para cualquier acontecimiento de la cultura andina y en especial para legitimar el origen y prestigio de los pongos o curanderos de los Andes. De modo que el “1ero de Agosto” es considerado como fecha principal del año y muy esperado como la fiesta de los “Santos Patrones”; lo que indica que es la fecha de fijación del final de un ciclo y el inicio de otro y por consiguiente, alude posiblemente a un Año Nuevo Andino regional primigenio con anterioridad a la reforma calendárica de los inkas (materia de otro debate).

La “Fiesta del Agua” es otra fecha mayor principalmente para las comunidades agrarias o de economía mixta de intervalles y de las cisandinas, donde la organización de la fiesta es para replicar la organización social y el sistema de autoridades comunales con sus respectivos compromisos simétricos y asimétricos y formas de integración y valoración individual, familiar, comunal e interétnica. Arguedas (1964: 235) traduce a Puquio (Ayacucho) integrados por sus cuatro barrios (Qollana y Chaupi, Pichqachuri y Qayao) con sus propias organizaciones e identificaciones (mito de los Wachuq y los Santos Patrones), sin embargo, en la fiesta del agua todos reconocen la primacía de que “**Don Pedro** es el mayor de los Wamanis de Puquio; pero de los Wamanis de la región, hasta donde los naturales de Puquio consideran como zona familiar, el **Qarwarasu** es el mayor Wamani”. De ese “cerro Pedrorqo” brota el puquio (manantial) al estanque

“Moyalla o Qoreqocha” (Laguna de Oro) y es ahí donde se encuentran tres figuras humanas en roca que son el “espíritu del agua” que cuidan y ofrecen seguridad al pueblo de Puquio (es su Paqarina, donde los Aukis entregan la comida de los dioses o hacen el **Anqosay** entre los meses -15- de agosto y setiembre, según el ordenamiento de las mitades); y esto permite que los comuneros conciban como el agua que sale del corazón del cerro o los ríos son las venas de los Apus y en otros espacios asemejan con la propiedad del semen fecundo para la madre nutricia, la tierra productiva.

Además, Arguedas enfatiza: “El culto a los wamanis y al agua” como “dos fiestas a los wamanis existen: la herranza y la sequía. Es decir la fiesta del ganado, y la del agua. En ambas ocasiones se rinde culto a los wamanis. Porque ellos son los que cuidan y alimentan a los seres humanos y al ganado” (Ídem: 243). Lo cual aún pudimos comprobar en la última década del segundo milenio¹⁰⁴ y en los inicios del presente tercer milenio¹⁰⁵.

¹⁰⁴ En 1995 se llevó a cabo el XIV Congreso Nacional del Folklore en Puquio, al cual asistimos una delegación de profesores y alumnos de Antropología de la UNMSM, y aprovechamos para entrevistar a los Aukis y Pongos especialistas del Anqosay, mayores y sabios de Puquio; quienes nos graficaron con tal intensidad practicada y concebida a los Apu Wamanis (cosmovisión andina), como si la modernidad o los cambios económicos y culturales habrían reactualizado y fortificado con los nuevos elementos rituales y con nuevas maneras de afrontar al sistema cambiante, dentro de la productividad agropecuaria y la economía familiar como estructura predominante.

¹⁰⁵ Con la delegación de estudiantes de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV) participamos en la Fiesta Patronal de la “Virgen Poqorina de Ayará” de Coracora (Ayacucho) en los días centrales del 21 y 22 de agosto del 2001, como práctica en los cursos de Teoría Antropológica y Antropología de la Religión Andina, dirigidos por mí y la profesora Rosa María Salas de ascendencia coracoreña.

La señora Martha Lucana, de unos 50 años, nos refiere que se le identifica como la Virgen de Poqorina es debido a que la Virgen fue hallada entre la hierba silvestre de “poqoray” (forraje codiciado por los ganados) que abunda en la parte contigua del lado este de la montaña sagrada de Pumawiri, cerro más alto de Coracora y reconocida como el aposento de Pumawiri, Apu Wamani principal de la zona de Coracora. Desde allí los comuneros de Ayará la llevaron para que sea su Santa Patrona y es considerada como la hermana menor de la “Virgen de las Nieves”, patrona principal del pueblo de Coracora, que también procede del Cerro Pumawiri. Lo que indica que el cerro Pumawiri es la Paqarina mayor de Coracora y éste es la capital del distrito y de la provincia de Parinacochas. Por lo que, tanto el Apu Wamani Pumawiri y las hermanas Santa Patronas proceden de la Paqarina mayor para identificarse y arraigar sus prestigios respectivos en las comunidades campesinas y en los centros poblados de los mistis del poder local y regional; lo que a su vez nos muestra la reutilización de las Paqarinas Andinas por los Santos Patrones, mediante los mitos de origen adaptados en el proceso de la evangelización colonial y con las presiones sociales, políticas y culturales de la república y de la modernidad actual.

Este fenómeno de transposición fue una actividad cotidiana por los evangelizadores de la colonia, lo cual podemos ver en el actual pueblo fantasma de Inkawasi (al extremo noreste de la laguna de Parinaqocha –Parinacocha–) que por la década del 90 todavía languidecía, lo que fuera un próspero centro comercial del altiplano de Parinaqochas, motivado y realizado como prestigioso centro religioso de la Santa Patrona **Virgen de Asunción**, que se festejaba entre el 13 y 15 de agosto de cada año. Fue un verdadero centro de peregrinaje regional de gran importancia del extremo sur de Ayacucho desde tiempos precolombinos, en relación al culto a la **Qochamama** y al **Apu Sara-**

Valderrama y Escalante (1988) nos muestran la fiesta del agua en la comunidad Yanque del valle de Colca (Arequipa) como la fiesta ritual que grafica la estructura de alianza y parentesco de los Apus y su relación con otras deidades andinas. Destacan que la economía y el porvenir de la comunidad estarían trazados por las condiciones relacionales suscitadas de la trama de dichas divinidades que controlan el agua y la vida de los comuneros. De ahí, la organización comunal corresponde a las relaciones objetivas de los dioses o al sistema de autoridades con jerarquías y principios normados, como órganos rectores de la sociedad en correspondencia con el hábitat o la naturaleza.

Es decir, el ecosistema del valle de Colca, entendida como la topografía sagrada con vida, que interactúa con las comunidades: eso es la religión andina expresada a través de la Fiesta del Agua como el culto a Tata Mallku, a los Apus y sus esposas (Umahalas), a la Pachamama y Lamarqocha. Mejor dicho, el universo religioso de los yanques está relacionado con la actividad de Tata Mallku como el poseedor del agua y los hermanos **Tata Mismi** (mayor) y **Tata Warankante** y sus esposas las hermanas Umahalas y sus respectivos hijos, conforman el dominio de la parte alta y baja, derecha e izquierda, saliente y poniente del espacio dual de Hanansaya y Urinsaya de los yanques. Ahí la vida y la economía dependen del uso racional del agua, simbolizadas en las actividades rituales de la **Irantá** para el Mallku, **Tinkay** para los Apus (Mismi y Warankante) y el **Anqosay** en la fiesta de los ganados. Incluso, el culto de los yanqueños se extiende hasta Lamarqocha (la mar), porque sus aguas son recogidas ceremoniosamente desde las playas de Camaná y juntadas con las aguas de **Apu Mismi**¹⁰⁶, para propiciar la lluvia en casos de sequía o mal tiempo.

Sara (Maíz-Maíz), negado desde la colonia o intentado su olvido y reemplazo por la Santa Patrona en el mismo **santuario inka**; cuya edificación de la iglesia descansa sobre la estructura arquitectónica del templo inka y en cuyo acceso principal con vista a la plaza reza la siguiente inscripción grabada en bajo relieve en las piedras almohadilladas de la frontis: "Aquí sobre las ruinas de la Idolatría se adora al verdadero Dios. Yncahuasi 31 de julio de 1847".

Actualmente se observan ruinas de tres tipos: restos de la estructura inka con adosamiento de la iglesia colonial y los caserones de la construcción moderna. La hermosa iglesia de gran dimensión está en completo abandono y deterioro y hoy sólo realizan algunas limpiezas y arreglos provisionales o improvisadas para festejar a la Santa Patrona Virgen de Asunción de Inka-Wasi, quien se encuentra refugiada en el vecino pueblo de Puyo y retorna apoteósicamente sólo en su aniversario. Además, para la fecha quedan algunas familias "camayos" o feudatarios de la hacienda Taguada.

¹⁰⁶ El periodista Alejandro Guerrero presentó un reportaje el 16 de junio de 1994 sobre el prestigio milenar del Apu Mismi, citando el resultado de un estudio norteamericano que en 1992 reveló su hallazgo sobre la estatuilla de oro dentro de la concha *spondylus* depositados como ofrenda al Apu, en el mismo nevado; asimismo habría hallado ofrenda de piedras pintadas en representación del "dios sol y al agricultor". Estos descubrimientos muestran el arraigo milenar de los dioses andinos que moran en las montañas sagradas y hoy se sigue tributando como dios de la agricultura, del ganado y de las gentes (runas).

Asimismo, Martínez (1989) trata de clasificar las divinidades y los espacios sagrados dentro del “sistema de los Uywiris”¹⁰⁷, mostrándonos que la vida de la comunidad de los Islugas del Norte Grande de Chile (límite con Bolivia como región meridional) y su sistema productivo depende de ese sistema clasificatorio y su correspondiente culto religioso permanente: Para la productividad de la quinua (quínoa) y la papa (únicos cultivos) manejan la noción de “pukara” como espacio sagrado (también como sitio arqueológico por su relación sagrado) para el pago a la Madre Tierra, “Virgen Plana”, “Virgen Tayka” o la Pachamama (términos equivalentes en uso): “De pukara depende el buen éxito en la siembra y en la cosecha” (Martínez, 1989: 41) para propiciar y conseguir el agua de lluvia. Mientras para la multiplicación de los camélidos (llamas y alpacas) depende del manejo del concepto “Juturi” que indica el conocimiento de la tradición de los pagos en “un agujero muy hondo” de los oconales o altoandinos con ojo de agua (para los ganados), donde reside o es la madriguera de los “ch’ullumpi” o las “Illas” que anima o fecundiza a los ganados. El conocimiento de la tradición de los “Uywiri Cerros” significa conocer que los “Mallkus”¹⁰⁸ son las deidades de los cerros, de “ahí que en el plano sagrado todos los cerros son mallkus” y eso exige la buena convivencia de los hombres con los dioses andinos.

Sin embargo, el culto a los Mallkus no los eleva al plano religioso, sino reduce al sistema de signos clasificatorios para diferenciar las “actividades productivas básicas” vinculadas a la vida religiosa y clasifica asociándolos en: “salud y suerte (uywiris-cerros), agricultura (pukara) y ganadería (juturi)” (Ídem, 1989: 67), como tres actividades fundamentales de los Isluga en este mundo presente, ligados a los quehaceres de los seres espirituales en mutua correspondencia. De ese conocimiento y buen manejo depende el bienestar de la comunidad, además de ser un modelo de organización de la familia y distribución espacio cultural de las estancias islugueños.

Estas referencias etnográficas sobre las formas del culto religioso y representaciones simbólicas de las divinidades andinas, nos permiten clasificar a las sociedades rurales en tres tipos: comunidades agrarias, pastoras y agroganaderas. Sin embargo, todos los campesinos tienen tierras y ganados distribuidos proporcionalmente en razón a la extensión de sus parcelas o a las condiciones de vida social y cultural vinculadas a los prestigios étnicos y/o poder local. Este sistema productivo y su importancia en un hábitat modelan el pensamiento religioso y las actividades rituales, configurando un sistema religioso propio dentro del mundo andino; por lo que encontraremos a las poblaciones andinas que se manifiestan ya sea en la forma del culto al agua, fiesta del ganado o

¹⁰⁷ “Uywiri” es un concepto aymara que equivale al “Encanto” o Espíritu de los Cerros, Lagos o de las Wankas que conviven con las gentes en el mismo espacio, dentro de la concepción de los comuneros agrarios y pastores.

¹⁰⁸ En la cuenca de Colca de Arequipa encontramos a los Mallkus como espíritus menores que residen en la tomas o cabecera de los ríos o lagos y están asociados a la fiesta del agua en relación a la jerarquía mayor de los Apus.

ambas en una de las dos primeras formas, dependiendo de la economía primordial que asegura el sustento de la familia. De ahí, la exigencia de distinguirlas para evitar las conclusiones apriorísticas, ambiguas, confusas o poca serias que conducen a descontextualizar los cultos, no en razón a la simbología y organización de los dioses en el plano cósmico, sino a reducir a simplificaciones deductivas que desestructuran un modelo religioso a la manera colonial, para concluir en simples deducciones de “creencias y prácticas religiosas” fragmentarias o remanentes en proceso de extinción.

Estas manifestaciones religiosas andinas, con diferentes énfasis en uno de los cultos variantes, pueden reproducirse en una misma cuenca, valles, intervalles o en el manejo de las microcuencas y pisos ecológicos de la sierra centro-sur andina; dependiendo de las traumas coloniales o a los efectos culturales excluyentes por la proximidad a la modernidad urbana aculturada y a los efectos del fenómeno de las migraciones y consumo de los productos culturales alienantes de los medios de comunicación (futuros “extirpadores” de las tradiciones, como lo vienen haciendo hoy las “sectas religiosas” o las comunidades evangélicas que avanzan por doquier).

1.2. JERARQUÍA DE LOS DIOS ANDINOS Y LAS FRONTERAS ÉTNICAS: Competencias, hegemonías y prestigios culturales

De algún modo ya señalamos el prestigio de los Apus, porque en los pagos o en la entrega de la comida de los dioses (Anqosay, Pagapu, Iranta o Tinkay) también tienen preferencias en relación con el motivo y rango (Arroyo, 1987; Polia, 1988). Esto indica implícitamente la existencia de la jerarquía de los dioses andinos y se explicita cuando la población nos explica su clasificación y señalan la distribución espacial. Pues, visiblemente ocupan las montañas sagradas como sus templos y se enseñorean según la altitud y prestigio de los cerros, como cuando dice Valcárcel sobre la percepción de los inkas y de la población sobre sus dioses locales e imperiales:

“Los espíritus viven en el mundo de aquí, se manifiestan a ciertas horas, en ciertos días y circunstancias. Son invisibles e impalpables; se presienten pero no se ven. A veces se oyen en lugares deshabitados, pero cambian de lugar. Sin embargo, tienen residencias conocidas, donde se les encuentra e invoca, o se les aplaca con ofrendas y sacrificios si están iracundos. Los espíritus tienen dos géneros de residencia: a) geográfica, en lugares determinados, como cerros, cuevas, lugares solitarios, manantiales, etc.; y b) residencias un tanto transportables, es decir que el espíritu se aloja, por ejemplo, en una piedra, generalmente pequeña, que el individuo lo puede llevar en un atado, o es colocado en el campo, en el techo de una casa, en la habitación o en una hendidura. Son residencias móviles” (Valcárcel, 1981: 84).

Hoy en día ese “espíritu que vive” en los cerros son los Apu Wamanis, unos siguen manteniendo su nombre y lugar como las paqarinas que identifican a los ancestros o hechos primigenios y también demarcan las fronteras étnicas, como el Apu Rasuwillka; y otros fueron depuestos o cambiados de nombre en español; pero, siguen entendiéndose, comunicándose y asistiéndose con los pongos que son sus sacerdotes interlocutores para con los campesinos, señores mistis, urbanos modernos, comerciantes o empresarios exitosos de la ciudad. Por lo que se diría en relación con la cita de Valcárcel y nuestra realidad cultural andina, pareciera que el tiempo no ha transcurrido, si creímos que el tiempo es como el viento que se lleva, pero (a dónde)¹⁰⁹, ineludiblemente han transcurrido los períodos y las épocas coloniales y si todavía encontramos tradiciones milenarias constantes y operantes, es porque todavía tiene eficacia para la actividad y necesidad del hombre labrador, más que un simple emblema cultural de prestigio; es decir:

“La vida comunal fue la más adecuada respuesta del poblador andino al reto planteado por el irregular territorio que habitaba. Adecuándose a su tradición comunitaria hizo del mundo circundante un ambiente conocido a la perfección, tanto en sus posibilidades como en sus limitaciones y peligros. También el ámbito de lo divino debía acomodarse a esa forma de vida cuyo eje era la actividad agraria. Los dioses se convirtieron en los directos protectores, en los celosos guardianes de la comunidad y de su ambiente físico. Inclusive los elementos más prominentes del paisaje fueron tomados como divinidades. Los dioses comunitarios locales fueron el modo religioso particular de los habitantes del Tawantinsuyo” (Valcárcel, 1981: 76).

Esta explicación de Valcárcel pareciera no proceder de las informaciones de los cronistas hispanos o indígenas, sino ser una traducción directa de la idiosincrasia, religión y del trama del agricultor que vivía en su tiempo y que pudo compenetrarse, adentrarse para extraerla del alma “indígena” cusqueña, mientras era conspicuo indigenista y luego, concienzudo y preocupado etnohistoriador o un antropólogo andino con compromiso por la cultura andina. Porque, lo que nos dice en líneas arriba, se da así con nuestra población campesina de hoy, su sentir, trajinar, cumplir y exigir con empeño a sus respectivos Apu Wamanis de la familia, comunidad o de la región, para asegurar la buena cosecha y multiplicación de los ganados o garantía para la salud de sus gentes.

¹⁰⁹ Simbólicamente puede llevarse afuera a cualquier sitio y eso significa la aculturación, pérdida o extinción cultural; también puede llevarse adentro y eso es la endoculturación, revaloración y sobre todo, el culto a los Apu Wamanis sigue siendo “una religión de hombres de campo” o una sabia lectura de la naturaleza que habita y necesita fijar el paso del tiempo para el control agrario de los ciclos productivos, para “una siembra oportuna, un riego suficiente y una cosecha copiosa” (Valcárcel, 1981).

Entonces, nada extraño es encontrar a los dioses en sus respectivas jurisdicciones, como Valcárcel clasifica en: “espíritus individuales” para cada persona, “espíritus familiares” para el grupo de parentesco o el ayllu y “espíritus de la comunidad” sería el “... **cerro más alto, que preside la vida del pueblo**, que está formando parte del conjunto geográfico, es considerado como residente del espíritu guardián de la comunidad, **es el apu**, generalmente un **nevado**. Hay además otros de **segunda categoría**, como **subjefes**, son los **auquis o cerros** menores que están formando como una guarnición defensiva del pueblo, la cual impedirá que sufra daños como el de un asalto, una epidemia, etc. Se les llama también **humanis**” (Ídem: 86).

El resultado de nuestros estudios del 80 (Arroyo 1981, 1987) en el distrito de Quínua de Ayacucho nos mostró un modelo de organización jerárquica de los Apu Wamanis que guardan correspondencia con la distribución del territorio en unidades políticas crecientes o decrecientes, según la conformación de las unidades sociales y poblacionales. Esto teniendo en cuenta el patrón de residencia de las familias campesinas, en general, es dispersa en relación al manejo del sistema de propiedades parcelarias, sean comunales o privadas, siempre ocupan sus respectivas parcelas y en el caso de poseer varias chakras (terrenos de cultivo y eriazos), escogen la más grande o el más propicio para facilitar la crianza y control de sus ganados: ganado vacuno, caballar, asnal, caprino u ovino, porcino, aves de corral, roedores (conejos o cuyes), aves ornamentales (loros, pavo reales, palomas o cernícalos) y el amigo infaltable que son los perros, casi siempre más de uno. En la zona de estudio no crían camélidos por razones históricas y también por ser zona templada con carencia de pajonales, aunque tienen dominio de toda la confluencia del cerro Condorkunka, como echadero principal para los vacunos.

El rico campesino o el hacendado tienen toda esta relación de ganados y en cantidad para comercializarlos o para mostrar y adquirir estatus, prestigio y poder en su comunidad y en otras localidades vecinas, mientras los campesinos medios, pobres o de menor rango con pequeñas parcelas, no necesariamente tendrán todos los ganados de la relación o algo más, sino siempre cuentan con lo necesario para sus actividades productivas y el resto puede adquirir mediante el sistema de reciprocidad o con su fuerza de trabajo.

La importancia de controlar las tierras es implícita, si no dejan de ser campesinos y pasan a ser los “wakchas” o los pobres proletarios agrícolas, sin embargo, pueden poseer alguno de los ganados referidos, adquiridos ya sea como pastor, con su trabajo o “al partir”¹¹⁰. El interés de contar con los ganados es por la

¹¹⁰ Es un sistema de “contrato empeñado”, verbal por antonomasia con o sin testigos, donde el dueño entrega su ganado hembra y joven al adjudicatario para que haga reproducirlos y éste se compromete cuidarlos en buen estado como dueño hasta que tenga dos crías: la primera corresponde implícitamente al cuidador y éste devuelve al propietario con la segunda cría, por eso se dice “partida” (en partes iguales) o a partir (dividirse). Con preferencia debe ser hembra para el adjudicatario (para que se multiplique) y tiene opción de permutarlos o elegir si acepta el dueño. Este trato sólo se da entre familias, parientes lejanos o espirituales o con

misma cualidad especializada de los animales en relación con las exigencias de la actividad del hombre labrador, por ejemplo, veamos en orden de su importancia:

- Los vacunos son conocidos como “animales mayores” (también los caballos, mulas y los burros) y muy apreciados por su costo y utilidad: los machos sirven de yunta para la siembra o barbecho de las chakras y cuestan más, mientras las hembras son valoradas como reproductoras y por la leche (y su derivado, el queso), aunque en el mercado tiene siempre menor costo. Ambos son apreciados para la corrida de toros en las Fiestas Patrias o en los Santos Patrones, porque hay toros aficionados de lidia para toreros aficionados que gratifican con gracia a la población festiva. Y en la fiesta del ganado, son los más atendidos con diligencia y prestigio; por eso, la fiesta del ganado tiene mayor connotación por el ganado vacuno.
- Siguen los caballos como vehículos de montar con elegancia y son símbolos de prestigio del poder local y regional. Generalmente están asociados a los campesinos ricos o hacendados por la calidad de raza del caballo de paso o de carrera, además de tener otros criollos para la cosecha del trigo o como bestia de carga. Mientras los campesinos pobres procuran tenerlos para su transporte de carga o para la trilla del trigo a los caballos criollos o chuscos. Estos animales siempre demandan mayor atención y delicadeza, necesitan abundante pasto fresco y limpio (comen día y noche), por eso pocas familias lo poseen.
- Los pollinos son animales de carga por excelencia y por su condición rústica y lenta son preferidos por las gentes de cualquier condición, porque no demanda gasto en su atención y es adaptable a cualquier medio y situación. En la región de Piura, las acémilas son valiosas casi en todos los hogares y es la mano derecha de la mujer que expende chicha o transporta la cosecha, del agricultor y de los comerciantes trajinantes de la localidad. Son burros de la carreta para el transporte de carga en cualquier momento y condición, quizás por todo esto y en honor a la nobleza en los quehaceres de su amo, con diligencia y humildad, se le levantó un monumento atractivo a “**EL PIAJENO**”, en uno de los recreos de la ciudad de Piura, único en su género en el norte y en el Perú. Mientras que las mulas son de poca crianza por su delicadeza y más cuidado, aunque con dotes de más resistencia y fuerza para los grandes viajes; por eso fueron más aleccionados de uso casi exclusivo por los hacendados y antiguamente, por los troperos o los afamados comerciantes de los grandes caminos interregionales, cuando no existían vehículos de carga.
- Las cabras son de la zona qechwa o cálida que facilita su mayor multiplicación y por lo general están asociadas con los campesinos pobres en cantidades limitadas; aunque los chivateros de la cisandina occidental crían cientos de cabras para el mercado y pocos para la leche y el queso, en

los amigos de confianza, como una forma de ayuda o una reciprocidad social a falta de ese ganado que permitirá consolidar su matrimonio o proyectar su porvenir con algo propio.

cambio en el norte del país (Chiclayo y Piura) se especializaron para el plato típico del “cabrito” y su chicha.

- Mientras las ovejas, en cierto modo, han sustituido a los camélidos y es de crianza general para la carne. Aunque en las regiones altiplánicas se han extendido la raza mejorada para la lana de la industria textil, como son los “merinos” de Junín. A todos estos ganados hasta aquí registrados festejan colocándole las cintas, marcando sus siglas o colocando sus señales en la fiesta del ganado.
- La crianza de los porcinos es casi general en las familias campesinas, para el apetitoso chicharrón y su manteca que siempre se usó y se usa más que el aceite. Pero son detestados por los ganaderos de ganado mayor, debido a que son imputados como causantes de originar la “alicuya” que afecta principalmente a los vacunos, ocasionándoles enflaquecimiento que puede conducir a la muerte.
- Las aves de corral no faltan en ninguna casa y son apreciadas por su carne y huevos, además de su fácil crianza. En algunos lugares hay familias que colocan cintas a sus gallinas, porque constituyen los “huevos de oro” para la economía cada vez más deteriorada.
- Entre los roedores, crían cuyes o conejos para el consumo y el mercado local. Aunque los cuyes son muy cotizados para el “jobeo” en la medicina andina, porque se los utiliza como efectivas radiografías para diagnosticar y curar el mal a los pacientes desahuciados.
- En cuanto a las aves ornamentales, con frecuencia crían a las palomas (urpay o kukulí), perdices, loros, cernícalos, tordos (chiwillos) y algunas aves provenientes de la selva¹¹¹. Generalmente con fines decorativos y algunas para la alimentación ocasional o de medicina.
- Finalmente, casi nunca faltan los perros en los hogares rurales, unos para ser compañeros de seguridad de los pastores del ganado o del mismo ganado, y otros, como especialistas guardianes de la casa. Asimismo, los cachorros de color negro sirven para la curación (pagapu), así como los gatos (formidables limpiadores de los ratones de la casa).

En todo hogar campesino nunca faltan algunos de estos animales, porque significa la personalidad de buen campesino trabajador, honrado y ponderado con capacidad y sabiduría. Además, aseguran que los animales domésticos salvan de cualquier hechicería o maldad de los contrarios o de las envidias; explicados por la

¹¹¹ Poblaciones de los distritos y provincias de Quinua, San Miguel, Tambo, Pacaicasa, Huamanguilla, Huanta y Luricocha y algunos pobladores de la provincia de Acobamba y Angaraes de Huancavelica, tienen acceso a la selva de Huanta-Ayacucho, por su cercanía; como obreros agrícolas al inicio y luego como propietarios y productores. Los de Huanta, generacional y tradicionalmente, fueron negociantes de la coca y de los productos frutales y manejaron el mercado local, regional e interregional con gran dominio; en cambio los “huamanguinos” se caracterizaron por comercializar las afamadas frazadas ayacuchanas.

muerte inesperada o extrañamente de los animales domésticos y justificados como que llevaron la suerte del dueño o salvaron al amo.

Entonces, el campesino no sólo está atado a la tierra, sino también a sus ganados y a sus costumbres; por ello, cuando por razones de salud o vínculo familiar visita a la ciudad o a otros pueblos fuera de su localidad, tienen días precisos para retornar, porque sus “animales” esperan atención cuidadosa y cariñosa¹¹², por lo que es común oír decirles: “que ni los hijos atienden a sus animales como ellos mismos”. Por eso, cuando se aproxima o llega la fiesta del ganado o la fiesta del agua (limpieza de las acequias), todas las familias se alistan afanosamente con alegría y preocupación, cuando falta dinero no reparan en vender sus ganados o sus productos, ya que con buena fiesta y buenos pagos a los Apus, garantizarán la continuidad de la multiplicación y la buena cosecha.

Esta condición de existencia del poblador rural ha templado al mejor conocimiento y manejo adecuado de su entorno natural. No podía ser de otra manera, porque esta racionalidad es humana y universal, pues se preocupa por dotarse de las mejores tradiciones, conocimientos o sabidurías de su tiempo y de su medio, si elige continuar, si no muere o cambia y si cambia, aprende, afronta, descubre y aporta como aquel vetusto campesino que sigue enseñando la lectura de la vida: página tras página, que es el tiempo y el continuo cultural por las nuevas generaciones que suceden.

Esta apreciación es resultado de los materiales que encontramos en la región centro-sur, como en la comunidad de Llamawillka (Llamahuillca=Nieto de la Llama) aún por los 80¹¹³, a partir de esa búsqueda por comprender y explicar el por qué de la realización de los “pagapu” en los caminos, cerros, cuevas y en los sitios arqueológicos. Lo que encontramos, entre otros aspectos, fue el ordenamiento espacio social en relación con la jerarquía de los Apu Wamanis y desde esa perspectiva hoy ampliamos nuestra esfera de estudio en relación con la red de santuarios cristianos de la región centro sur del país, para comprender y explicar si el culto a los Santos Patrones hermanados responden a nuevas formas de demarcar las fronteras culturales o a la antigua racionalidad de las distribuciones étnicas con sus respectivas paqarinas.

2. DIOSES ANDINOS DE LA REGIÓN POKRA Y WANKAWILLKA: AYACUCHO Y HUANCAVELICA

2.1. Jerarquía de los Apu Wamanis en la comunidad de Llamawillka. El distrito de Quinua de la provincia de Huamanga de Ayacucho está dividido en

¹¹² Por esta razón, siempre identifican a sus ganados con su nombre de pila, por lo general denominan por su color (sardo, pillku, qosni, yuraq, oqe, romano, etc.) y calidad; y en otros casos llevan el nombre de las personas según el sexo.

¹¹³ Fue motivo de tesis para optar el título profesional de Antropología Social en la UNCH (1981) y la recopilación de los materiales estuvo asociado a los trabajos arqueológicos del Proyecto Arqueológico Wari, dirigido por el Dr. William Isbell de la Universidad de Nueva York de Binghamton de los EE.UU., y mi participación fue en mi condición de estudiante practicante de Arqueología de la UNCH, desde 1979.

Hanansayoq y Lurinsayoq, administrativamente. Cada mitad está compuesta por sus respectivas autoridades, comunidades matrices y nuevas y éstas, formadas por sus pagos (barrios), integrados a su vez por cada unidad familiar que residen en sus propios qatus o estancias.

En este caso, la familia **Navarro**¹¹⁴ vive en su **Qatus** que corresponde a la jurisdicción del **Apu Paqcha-Pata**, que está dentro del pago **Qowayoq** (Ccohuayoc) bajo la tutela del **Apu Tukunrara**, que a su vez pertenecen a la **comunidad de Llamawillka**, que está protegida por el **Apu Ramos-Pata**, como la deidad de mayor rango. Llamawillka, Moya, Lurinsayoq-Pampa y Moroncancha son comunidades antiguas, mientras que Patan-Pampa, Wantus (Huantus), Wallwayoq (Huallhuayoc) y Vista Alegre son nuevas parcialidades. Todas estas comunidades forman la mitad **Lurinsayoq**. Asimismo, la otra mitad **Hanansayoq** está formada por las antiguas comunidades de Chiwan-Pampa, Hanansayoq, Susu y Sallalli; y con otras nuevas más: Saywa-Pata, Ñawin-Puquio, Wiri-Paqcha y Raqasqa.

Las dos mitades señaladas forman el distrito de **Quinua** y están bajo la égida del **Apu Wamani Condorkunka** (y de la Virgen de Cocharcas), como deidad de prestigio y emblemático desde tiempos antiguos y no después del suceso de la Batalla de Ayacucho del 9 de diciembre. Este “dios cerro” o dios andino puede competir sólo con el **Apu Osqowillka**¹¹⁵ del distrito vecino de **Acosvinchos** o con otros similares, ya que ambos son homólogos en jerarquía y están ubicados paralelos y los pueblos se hallan debajo del uno y otro. Las dos montañas y otras más, forman parte de la cordillera oriental y su punto alto está en el cerro Apacheta (ruta a Tambo y San Miguel o a la selva San Francisco), donde reside el **Apu Apacheta**, jefe de los anteriores y de otros más dentro de la provincia de

¹¹⁴ Simeón Navarro Mallcco (Mallqo=Pichón) fue personal obrero del “Proyecto Arqueológico Huari”, entre otros, distinguido y respetado por su edad mayor, como autoridad cesado (Campo Vara y otros cargos menores en orden ascendente) de sus funciones por su edad y es muy sabio en saber y salvaguardar las tradiciones de su pueblo; quien, como persona entendida y oferente a los Apus, nos graficó su visión cosmogónica sobre la configuración organizativa de los Apu Wamanis y el universo religioso andino en su conjunto.

¹¹⁵ Osqowillka u “Oscoco” (Gato Montés) “Huillca” (Sagrado o Nieto) es identificado por Cavero como el aguerrido jefe guerrero de los chankas que habría muerto en la batalla de Yawarpampa de Cusco. Según los datos etnohistóricos, el actual distrito de Huamanguilla de Huanta o el distrito de Quinua de Ayacucho habría sido el principal espacio (capital) de residencia de la nación pokra, liderados por el legendario Ancko Wayllo y el general Asto Waraka. Los tres jefes guerreros lideraron a la nación pokra-chanka en alianza con el jefe Wanka Willka de la nación wanka, para conquistar la nación inka.

Ahora, el distrito de Quinua tiene por Apu Wamani a Condorkunka y el vecino distrito de Acosvinchos al Apu Osqowillka, ambos son homólogos en poder y mantienen relaciones de parentesco a manera de hermanos en competencia por el agua y mejor protección y beneficio a sus respectivos pueblos. Entonces, se podría presumir que dicho jefe hermano (alianza) chanka de los pokras se metamorfoseó en dicha montaña sagrada al morir en la gran contienda sostenida por la confederación pokra-chanka-wanka. Por eso ahora son deidades principales que protegen a ambos distritos y en cuanto se identifican como “TAYTAS” o padres progenitores, aluden al centro de origen o la Paqarina asociada a los Mallkis (abuelos, gentiles o los ancestros).

Huamanga. Este Apu Apacheta, y otros de su rango, sólo es superable por el prestigioso gran **Apu Rasuwillka** de la región norte de Ayacucho (véase diagrama N° 2).

Esta jerarquía de los Apu Wamanis, con su correspondiente espacio de dominio en niveles administrativos del territorio y de la unidad política, son visualizados e interpretados por los propios lugareños. Por ejemplo, Juan Poma de Vista Alegre nos indicó que los rangos de los “Señores Wamanis” son parecidos a la división política de los distritos y provincias, desde las estancias (qatus), pagos (barrios), anexos (comunidades), distritos y provincias. Siguiendo esta lógica del esquema ascendente del lugar de estudio, articulamos con el de Guaman Poma; es decir, si varios Apu Wamanis de rango Apacheta con prestigio de una provincia se supeditan al rango de Rasuwillka, de carácter regional; esto indica, si Rasuwillka está en paridad en prestigios y poderes con Qarwarasu, Pariaqaqa, Pachakamaq y otros que corresponden a la región de Chinchaysuyo, todos ellos deben de estar o haber estado sujetos a un principal de carácter interregional o macrorregional en la época de los inkas o aun antes.

Todos los dioses o las wakas de los Cuatro Suyos (Tawantinsuyo) están subordinados a la hegemonía del dios principal de los inkas y, por consiguiente, a la metrópoli cusqueña: centro del mundo o el ombligo del mundo. En el discurso de los curanderos waringueños de Huancabamba (Arroyo, 2004) explicitan que el mundo está dividido en cuatro (tawa) y están ubicados en los cuatro costados de “Chikwate Grande”: es la Paqarina de Huancabamba identificado como el “encanto mayor” de la región septentrional del norte. Esta región es identificada con la simbología del Inka y de Pariaqaqa, con las connotaciones de que todas las sagradas lagunas de las Waringas se ubican en los “cuatro costados” de la montaña sagrada de Chikwate Grande y, asimismo, la actual ciudad de Huancabamba, según el mito de origen, sería producto de la metamorfosis del Inka y sus huestes en el actual cerro Pariaqaqa o cerro Ballena, por haber sido derrotado por el Rey Negro, que también fue convertido en el cerro Wiltigún.

Dicha percepción del ordenamiento de los dioses andinos en mayores y menores se complementan con la idea de Francisco Barrial, de la comunidad de Llamawillka, quien aseguró que los rangos dependían de la elevación de las montañas que ocupan, cuanto más alto será de mayor poder, como el “Apu Wamani Rasuwillka es mayor de todos de aquí”. Esta distribución de los rangos es similar a lo que encuentra Juan V. Núñez (1970) para la región de Cusco, quien dice que “Hay estrecha relación entre la elevación de las montañas y la jerarquía de los espíritus que las habitan, es así que los más altos de cada área están reservados al **Roal**, las que la siguen en altitud a los **Apus** de mayor categoría y así sucesivamente según la escala descendental” (Núñez, 1970: 71). Esta forma de categorizar los prestigios y poderes ya fue registrado por Garcilaso (918: 89), porque dice que el prestigio de las “Wakas” estaban en relación con la elevación de la “gran cordillera de la Sierra Nevada, que corre por todo el Perú a lo largo”.

Además, en la comunidad de Llamawillka, y en toda la jurisdicción de Quinua, fue común entender y ejercer el rango de las autoridades en relación con el escalonamiento de las edades, ya que permitía el mejor manejo con experiencia y sabiduría para el bienestar de la colectividad comunal. Entonces, tradicionalmente el sistema de autoridades guardaba relación con el sistema de edades de los comuneros, de la forma siguiente: varayoq, alguacil, regidor y comisionado.

- **Comisionado:** era el primer cargo para los jóvenes que dejaban la adolescencia y se incorporaban a ser comuneros, se iniciaban cumpliendo los mandatos de las autoridades mayores, llevando los avisos, intercomunicaciones o citando a los comuneros para las diferentes actividades que exige la vida comunal. Por eso recibían el calificativo de “Chaki-Maki-Simi” o eran los pies, manos y boca de las autoridades mayores, para ordenar o comunicar a la población.
- **Regidor:** con el aprendizaje y cumplimiento del cargo de comisionado (comisión que cumple las órdenes de las autoridades mayores) ya se encargaban de organizar y conducir las faenas comunales y las festividades religiosas o actividades sociales.
- **Alguacil:** ya era reconocida su experiencia hasta con prestigio, por su dedicación a la comunidad, por eso ya podían compartir el poder del varayoq, a manera de vicepresidente y era una manera de entrenarse para el cargo mayor.
- **Vara, Varayoq o Alcalde Vara:** se le identifica como el que tiene la vara, símbolo de autoridad mayor, poder de mando o protector de los comuneros. A este cargo llegaban sólo después de haberse desempeñado con eficiencia y responsabilidad en cada uno de los escalones, cargos menores, y de ser considerado con capacidad e idoneidad para dirigir el destino de la comunidad.

Estos Varas eran conocidos como el **Campo Vara** en relación al **Llaqta Vara o Alcalde Vara** del pueblo o distrito de Quinua y eran los coordinadores directos entre la autoridad central del distrito con las comunidades de las dos mitades. Todas las autoridades eran elegidas directamente por los comuneros en cada una de las comunidades y al mismo tiempo, podían ser revocados¹¹⁶ cuando no

¹¹⁶ Existen muchas experiencias ejemplarizadoras en el medio rural sobre la sanción de sus autoridades locales. Hace tres décadas atrás era común escuchar en el mundo andino la deposición de sus Alcaldes por malos gobiernos: expulsados “montado en burro” o de ser repelados el cabello públicamente, con la finalidad de moralizar al resto de las autoridades y garantizar el futuro de las comunidades. Esto indica que el sistema de autoridades tradicionales de las comunidades campesinas eran verdaderos modelos democráticos autosostenidos o autogenerados para su desarrollo o por lo menos lograron resistir el embate del gamonalismo y de la modernidad, hasta la dación de la Reforma Agraria 17716 y el nuevo Estatuto de Comunidades Campesinas. Desde ese entonces, por modernizar el agro y al campesinado de acuerdo a las exigencias y necesidades del mercado moderno, se desestructuró el sistema de gobierno comunal y, a consecuencia de la perversión de la economía neoliberal, se pervirtieron muchas autoridades locales con la consecuente reacción violenta de la población, como es el caso Ilave.

cumplían el cargo encomendado. Es decir, las autoridades no sólo eran simples autómatas encargadas de ejecutar las reglas, sino: a) eran ejemplos con solvencia moral para representar a su comunidad, b) con capacidad creativa para asumir los retos que le deparaba en los niveles interinstitucionales locales y regionales o cuando la oficialidad burocrática del mundo urbano moderno exigían sus fines, programas o medidas políticas sin haber informado o consultado a la población campesina y mucho menos responde como resultado al estudio profesional serio y responsable para el desarrollo integral de la región y del país en su conjunto.

2.1. Los Apus del valle de Huanta y el prestigio del gran Rasuwillka. La configuración geográfica de Huanta nos muestra tres tipos de poblaciones según el manejo del sistema ecológico y espacio cultural:

DIVISIÓN	PISOS	ECOLOGÍA	CLIMA	FUENTES	ECONOMÍA
Huanta Alta:	Puna	Cordillera	Fría	Lagunas	Pastores/Agr
Huanta Media:	Suni	Intermedia	Templada	Ríos	Agric./Ganad
Huanta Baja:	Q'echwa	Valle	Cálida	Ríos	Agricultores

La parte alta de Huanta se clasifica como la “Sallqa” o puna fría (de 3500 a más de 5000msnm), formado por el macizo cordillerano de Rasuwillka¹¹⁷ rodeado de varias lagunas (Pampaqocha, Yanaqocha, San Antonio, Qarqarqocha y otras menores) fecundas de truchas, de aves silvestres como la wachwa, gaviotas, perdices, gallinazos; venados, pumas y zorros etc. “Sallqa Runa” o los “Chutos” son los habitantes étnicos de origen precolombino reducidos a la parte alta en tierra pobre y seco para la agricultura y privilegiada, en cierto modo, por las grandes extensiones de pastos (ichu y gramíneas) de la puna. Aquí producen restringidamente sólo los tubérculos para el mercado de Huanta, así como las verduras en los pequeños huertos de quebradas con riego para el trueque.

La puna de Huanta, a pesar de ser un lugar frígido, también fue afectada con la formación de las haciendas de origen colonial y republicana, hasta la Reforma Agraria de 1968. Entonces, esta condición de refugiados en los páramos altoandinos les ha mantenido en las condiciones deprimentes de vasallaje, siempre como pastores de la puna: calificados de chutos indigentes por los habitantes blancos o mestizos de la ciudad de Huanta y de la parte baja. Quizás por estas condiciones económicas, sociales y políticas, más que culturales, fueron arrimados a las entrañas de la montaña escarpada y se albergaron en su propio mundo de origen

¹¹⁷ Es el cerro más alto de la región norte de Ayacucho y hace unos 50 años era un nevado con nieve perpetua en todo el año y por la “fiebre de las montañas”, ahora se cubre con su manto blanco sólo en los meses de mayo, junio, julio y agosto; lo cual, antes servía para la comercialización de hielo en el mercado de Huanta, por los sallqas, para la elaboración de las famosas raspadillas y los agradables helados de lúcumá. En la religión andina, este nevado es concebido como la montaña sagrada de residencia del gran Apu Wamani Rasuwillka de rango regional y Guamán Poma (1980) ya lo había registrado como uno de los importantes Wakas para la región de Chinchaysuyo.

precolombino, celebrando la fiesta del ganado con sus propias particularidades y desenvolviéndose como buenos curanderos o afamados pongos del Apu Wamani **Rasuwillka**, divinidad mayor de prestigio milenario y reconocido aún como tal por los campesinos ganaderos de las regiones vecinas, entre otros de menor rango con prestigio local para cada estancias, pagos y comunidades de parte alta.

La parte media de Huanta abarca de 2500 a 3500msnm y comprende a la ciudad de Huanta, el pueblo de Luricocha y sus jurisdicciones intermedias. Se caracteriza por su apacible clima templado seco y con floresta propicia para la fruticultura de exportación¹¹⁸ y para la agricultura de cereales, hortalizas y verduras y también para la ganadería criolla y mejorada para el mercado local y regional.

La principal economía es la agricultura de riego y de secano para el cultivo de los mejores maíces de la región, con sus variedades; también produce diversas frutas para el consumo local y regional: paca, naranja, limón, níspero, lúcuma, chirimoya, etc. El sistema de riego ha permitido intensificar la producción de manera limitada a falta de agua permanente, por la misma razón mixturán la agricultura con la ganadería y el comercio y por esta actividad realizan la fiesta del agua y del ganado, además de las fiestas santorales y de las cruces con fuerte estipendio. En cambio la ciudad de Huanta, como capital del distrito y de la provincia, centraliza el poder administrativo y político, con sus centros educativos (escuelas, colegios e Instituto Tecnológico que reemplazó a la Escuela Normal) y hospitales; y en cuanto a la pequeña industria existe la fábrica de harina de lúcuma, la embotelladora de gaseosa “Los Panchos” y algunas curtiembres de cuero y talabartería en declive, aparte de las tiendas de abasto y centros de servicio para los transeúntes, viajeros y turistas.

Huanta fue fundada para la administración colonial y para la residencia de los ricos propietarios y hacendados¹¹⁹ de la región; y esa tradición permanece por lo menos por tres razones: primero, por su clima suave, sano y acogedor para vivir hasta la senectud; segundo, por su posición intermedia en el ecosistema y porque su ubicación facilita el control de la población y sus productos de los diversos nichos ecológicos; y tercero, la ciudad está ubicada en la red de caminos y carreteras para los cuatro puntos cardinales: la ruta norte es la carretera central a Huancayo y Lima, la ruta sur es para Ayacucho y Cusco, la ruta este, para el acceso a los pajonales de Rasuwillka y camino para la selva de Choymaqota; y por el oeste se integra con los caminos y carreteras que conducen a los distritos y provincias de Huancavelica (región que siempre abasteció con granos y carne de vacuno) y a Pisco, Ica. Hace 20 años, Huanta crecía lento en demografía y después se pobló

¹¹⁸ Desde hace más de una década se viene exportando la harina de lúcuma y también la “palta fuerte”. Además, en la feria regional de productores de Ayacucho, el pueblo de Luricocha fue declarado como el mejor productor de la palta.

¹¹⁹ La parte media de Huanta la ocupan principalmente los pequeños y medianos propietarios, muchos de ellos son producto de la desintegración de las haciendas por la división hereditaria y otros por la compra-venta. Sin embargo, hay algunas comunidades ubicadas en las cabeceras del valle, siempre en tierras de secano.

precipitadamente sin previa planificación urbana y menos con un programa de desarrollo autosostenido, por la reciente guerra interna suscitada en el país; por eso corre riesgo en el futuro cercano de afectar su próspera frontera agraria y su ecosistema paradisíaco, con el fenómeno del urbanismo desmesurado y del industrialismo genocida sin prevención, como muchos pueblos fueron afectados irreversiblemente por la industria minera.

La parte baja de Huanta es q'echwa cálida como la yunga costeña y se ubica entre 1500 y 2500msnm. Es una zona exclusiva para la producción frutal, del maíz negro y para la variedad de las verduras de consumo local y regional. La producción siempre fue intensiva y limitada con las escasas aguas y temporales de los ríos que descienden de las lagunas de Rasuwillka y desde la cristalización del Proyecto Cachi, las aguas del río Cachi fue levantada; sin embargo, todavía es limitada para el fértil y vasto campo eriazo del valle bajo de Huanta. Por estas buenas condiciones de tierra y medio ambiente, todo el valle de Huanta fue propiedad de los hacendados y de los minifundios privados (por la desintegración de la gran propiedad en el proceso histórico local), algunos de ellos se dedicaron a la elaboración del vino y del aguardiente (el famoso "cañazo"). Desde la Reforma Agraria fue convertida en minifundios, pero su empobrecimiento y la crisis agraria en general van dando lugar al posible nuevo reordenamiento de la gran propiedad (en este caso será con nuevos y foráneos inversionistas provenientes del exterior, como viene sucediendo en el próspero valle vitivinícola de Ica).

Al parecer, el culto a los Apu Wamanis de origen precolombino se extendió de distintas formas a todas las esferas sociales, étnicas y culturales en el valle de Huanta y de Ayacucho como en Huancavelica (departamentos constituidos por más haciendas con vasallos y pocas comunidades autónomas)¹²⁰. Precisamente como producto de la interrelación asimétrica del poder y dependencia, hacienda y comunidad, gamonal y vasallaje, misti e indio, castellano y quechwa, religión cristiana y religión andina, culto a los santos y culto a los Apu Wamanis, lo urbano y lo rural, modernidad y tradición, blanco y cholo, rico y pobre, lo occidental y lo andino, se construyó social y culturalmente toda una cadena de dominios y dependencias, primacías y subordinaciones y, seguramente todavía faltan otras formas más de dependencia, que facilitaron al sostenimiento de la estructura del sistema social y a la vez retrasaron el avance del desarrollo de la región y del país.

Sin embargo, en ese encuentro intrincado, los sistema de valores selectivos fueron incorporándose o compenetrándose mutuamente en distintos grados y necesidades compartidas, al margen de los esquemas de dominio; incluso, el misti, por su obsesión al poder y dominio, asimila no sólo el quechua, sino también el

¹²⁰ Henri Favre muestra la composición de las tierras en su artículo "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica", publicado en la compilación de José Matos: *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. IEP, Lima 1976 (105-138).

manejo religioso a la manera de los Apu Wamanis¹²¹ para con sus gentes; entonces, desde la república tolera, acepta o se alía con el símbolo del poder religioso (quizás fue desde la colonia)¹²² y en ese ejercicio del esfuerzo compartido y contradictorio del drama andino-hispano, el misti ha ido interiorizando el mundo subjetivo o cósmico de sus “runas” (la gente común, comuneros o sus vasallos) y como resultado se produjo el proceso de **andinización cultural**, como viene a ser con el aprendizaje del idioma quechua: “Runa Simi” (el habla de la gente)¹²³; así marcando una identidad regional a diferencia de otras y se explicitan en el culto santoral.

¹²¹ Arguedas nos describe desde el interior del hombre andino y señala que los “naturales rinden culto diario a los Wamanis” y consideran como “segundo Dios”, el que cuida y da de comer, todo es de él, todo “viene de él”, de “él brota la bendición de Dios, la vena, el agua, vena de Dios” (Arguedas 1964: 235). Así como otorga, también despoja los bienes del hombre; por eso es percibido poderoso, potentado y autoritario, así como “es bravo el hombre poderoso, el hombre que tiene mucho dinero”. Esta percepción aún es genérico actualmente en los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Junín, como en Huancabamba de Piura y otros espacios del área andina, a pesar de haber desaparecido el gamonalismo regional.

También Arguedas anecdotiza lo ocurrido con un gobernador lugareño, quien incrédulo del prestigio creciente de un indio pongo, mandó apresar y encarcelar; pero, para su sorpresa, personalmente vio dialogar y pasar el peor castigo del Apu Qarwarasu y en otra ocasión, curó a la amiga del gobernador en Nasca (desahuciada por los médicos), a solicitud de él; desde entonces trabaron gran amistad, incluso, quedó “cautivado y converso” (en la religión andina) y pidió hacerse otro pongo y su amigo le replicó: “que ése no era oficio de misti, que un misti no tendría resistencia suficiente para soportar los castigos y las pruebas a las que los Wamanis lo sometían” (Ídem: 237). Actualmente, ya no es extraño ver a personas no indígenas o profesionales no andinos conversos en la cultura y religión andina, incluso algunos ya son pongos o curanderos y entre ellos están algunos antropólogos y psiquiatras.

¹²² Como explicita Ortiz: “El conquistador también tenía doble alma religiosa: 1) La dominante y consciente. 2) La vencida e interiorizada. Aquella se vertebrará en una institución rígida y flexible: la Iglesia Católica. Poblada de recuerdos y de **dioses disfrazados**, tenía un dogma fijado por la inestable relación entre lo eterno y la sensualidad del juego político y económico. La otra religiosidad, la interiorizada, hacía del conquistador español un hombre pleno de extraños temores, sensible a los dioses vencidos, a las supersticiones locales. Este doblez religioso creó un entendimiento mutuo entre el invasor y el andino. Dio origen a un **catolicismo** y a un persistente **paganismo** que se cubrían, se apoyaban entre sí” (Ortiz 1981: 11).

¹²³ Este proceso de ensamblaje y ordenamiento cultural y de pensamiento me recuerda la década del 70 (como miembro por nacimiento y generación de la región), cuando en los medios culturales urbanos (Huanta y Ayacucho), se reciclaban las mejores bromas o chistes más vivos o floridos literariamente en el quechua (alternados y entremezclados con el castellano), más aún, aquellos paisanos de nacimiento, crecimiento o de formación profesional en la región o procedentes de la región ayacuchana o de la sierra andina que no hablen o entiendan el idioma quechua, eran culturalmente sancionados o socialmente ridiculizados en los círculos del poder social y política, instituciones culturales y en las reuniones amicales o en los círculos de estudio universitario. Incluso, muchos migrantes burócratas o estudiante de la UNCH se asimilaron a la vida cultural de la región: castellano-quechua o quechua-castellano; de ahí el prestigio de la región ayacuchana, huancavelicana, huancaína o de la sierra centro-sur, están sintetizadas y expresadas con sentimiento y nostalgia, en los mejores waynos: “El wayno es macho” y eso todo lo dice.

Asimismo, el valle de Huanta está rodeado por un conjunto de cerros de distintas elevaciones, de los cuales: el cerro Alloqowillka (Alcuhuillca= 2927 msnm) flanquea jurisdiccionalmente por la parte sur, como representativo que separa del territorio de la provincia de Huamanga; por el lado este el conjunto montañoso del macizo Rasuwillka, como parte de la Cordillera Oriental que delimita con la selva San Francisco ("San Pancho"); por el oeste es separado por el río Cachi de las estribaciones montañosas de Julcamarca de Angaraes y del cerro Umakunka de Marcas de Acobamba; y por el norte, cierra el valle, el rugoso cerro de Torongana de Churucampa que se eleva desde el abra Ichqana (Partido o es el abra más profundo de la región) de Paqaywayqo y del Tinkuy o el encuentro de los ríos Mantaro y Cachi.

Cuando José de la Riva Agüero viaja por el Perú profundo, antes de llegar a la "Esmeralda de los Andes", Huanta, avista de las alturas de Julcamarca y describe sus impresiones:

"El paisaje es muy parecido al de la víspera. A nuestra derecha, el soberbio anfiteatro de la cordillera oriental, lucían los **nevados**¹²⁴. Tres de ellos tienen los títulos más poéticos. A uno, el primero comenzando del **norte**, le llaman los indios **SANTIAGO**, por el resplandeciente patrón de los españoles, a quien identificaron con las armas de fuego y el relámpago; al último hacia el **sur**, lo denominan **RASUHULLCA**, que en el dialecto quechua-aymara de la región, significa, según Carranza, la '**Montaña Santa**', y al del **centro** le dicen **CJORIHULLCA**, que equivale a '**SANTO**' y '**DORADO**' (Riva Agüero, 1955: 125-126).

De los cuales, el prestigio de Rasuwillka (Nieta del Nevado) sigue latente como la montaña sagrada y como contenedor del gran Apu Wamani de rango mayor para la región norte de Ayacucho, mientras que el cerro Qoriwillka (Nieta de Oro) está ubicado en el actual distrito de San José de Ceqe (Cecce) con rango local; en cambio al cerro "Santiago" aún no ubicamos y quizás sea la montaña Torongana u otro de las alturas del distrito de Churucampa o de San José, como cerros confluyentes que se perfilan en la dirección del saliente.

Entonces, las altas montañas que contornean el valle de Huanta son los aposentos de los principales Apu Wamanis y oratorios de los pueblos andinos que se ubican en las faldas o al pie de dichas montañas sagradas. Entre los más prestigiados y evocados en la actualidad son:

- **Apu Rasuwillka**. Ubicado en la parte alta de Huanta conformando la cadena de la Cordillera Oriental, es la montaña más elevada de la región norte de Ayacucho y del lado noreste de Huancavelica, ahí reside y se enseñoorea como el demiurgo conquistador que resplandece o se avista en todo el ámbito de su

¹²⁴ Hace 50 años el Cerro Rasuwillka fue un nevado perpetuo y hoy en día, sólo en los meses de junio a agosto se cubre temporalmente, como indicando el final de las cosechas o marcando el friaje del solsticio de invierno o el inicio de la "Fiesta del Ganado".

dominio. Su prestigio rebasa más allá de las fronteras de la parte norte de Ayacucho y su influencia es marcada en los actuales distritos de Julcamarca, Congalla, Hatun Wayllay, Lircay, Marcas, Caja Espíritu, Churucampa y otras comunidades de las provincias de Angaraes, Acobamba y Tayacaja de Huancavelica que confluyen en la divisoria de los ríos Urubamba, Cachi y Mantaro o desde las vertientes montañosas se avistan al imponente Rasuwillka.

Este prestigio y la omnipotencia del Apu Rasuwillka son perceptibles en la época del solsticio de invierno y en la temporada de la siembra: lo que quiere decir que si el cerro Rasuwillka está cargado de nieve en la época de la fiesta del ganado es buen agüero para el nuevo año de producción o en la temporada de lluvia o de siembra, también se carga de nubes negras de lluvia o en las noches se observan truenos y relámpagos atiborradas de lluvia y luego se orientan a sus cuatro lados o a uno de sus lados, es porque la lluvia llegará a los pueblos que ansiados esperan día a día o mes a mes hasta salvar el ciclo de la cosecha. Entonces, es el dios de la lluvia por antonomasia y está en la obligación de proveerles agua y bienestar a los pueblos que creen en él y, asimismo, los campesinos le deben respeto, devoción y los pagos (comida de los dioses), dentro de la reciprocidad de la sociedad con la naturaleza: la religión andina.

También es tradición concebir que el Apu Rasuwillka tenga dominio en la selva (yunka) así como en los valles prósperos de la sierra y, sus riquezas o sus tenencias puede intercambiar con otros de su rango o también utilizar de proyectiles en los casos de conflicto y competencia con sus homólogos y algunas veces con otros insubordinados de rango inferior.

El prestigio del Apu Rasuwillka o del cerro Rasuwillka (4954m) es consenso no sólo en las conciencias y actividades de las sociedades rurales de la jurisdicción, sino también por las gentes urbanas intelectuales o de preocupación cultural y aún más, por los trajinantes de caminos (negociantes que integran las localidades y las regiones) y por aquellos que tienen acceso a las tierras, tanto en la sierra como en la selva; quienes son los portadores de la memoria colectiva andina, traductores y reproductores en las generaciones y las localidades vecinas. Como producto de ella y al ser hijos de la cultura regional, a Rasuwillka, dios y montaña, fue siempre evocado por la cultura urbana mestiza y dominante de distintas maneras.

Víctor Navarro es uno de los primeros (los años 30) en comprender, valorar y traducir el “alma indígena” de los iquichanos, como grupos étnicos libertarios y que son una “comunidad especial entre Huanta y La Mar, sean los representantes de los antiguos Pokras” (Navarro, 1883: 61) y luego señala la mentalidad religiosa andina, precisando que el “**nevado de Rasu-Willka (Nevado Sagrado), Kcori Willka** (oro sagrado), con las lagunas Yana Cocha (lago negro), Pampa Kcocha (lago en el llano) i Karka Cocha (lago sarnoso o sucio) **son los manes** de esta ubérrima provincia, la mejor i la más rica del departamento de Ayacucho” (Ídem: 61). Más aún, nos explicita que el “Taita Urkco o Apu Wamani (dios cerro), el que da la fertilidad a la tierra i la hace producir, el que da fecundidad al ganado i lo hace procrear; es un dios temido cuya voz encolerizada se oye de un confín a otro;

el que acepta presentes de flores i de mujeres vírgenes i escogidas, mazorcas de maíz i kintus de kuka” (Ídem: 154).

Luis E. Cavero describe los atributos de los dioses andinos como: “Personaje mítico creado por la fecunda imaginación de los autóctonos peruanos, divinizaron con este nombre y el de **HUAMANI** a seres fantásticos que **residen en las altas montañas**. Los **APUSUYOS** son los mismos **APUS** deidades tutelares de los montes que perviven en la subconsciencia de los descendientes del irreductible Anco-Huaillo, ...”. “Residen en los cerros más elevados y fragosos, accesibles sólo para los **cóndores**, Monarcas del Ande, para el **Viento** y para las **Nubes**, que son sus hijos predilectos, por eso lo llaman: **Orcco Taita**” (Cavero, 1957: 212).

También nos muestra el conflicto entre los médicos de la ciudad de Huanta y los curanderos (pongos) de la comunidad de Kallki (parte alta) y reproduce una denuncia policial (con fecha del 11 de febrero de 1955), donde indica cobros excesivos y el agravamiento de la salud de los pacientes por los embustes del curandero y la ingenuidad del recurrente. El médico denunciante capta el informe de sus pacientes y describe el suceso: “El tratamiento inicia a las **12 de la noche**, para cuyo efecto apagan las luces y los enfermos se recuestan en decúbito dorsal encima de pellejos y ponchos, luego se les cubre la cabeza con una manta y el audaz ‘**Pongo**’ comienza a cantar invocando al **DIOS RAZUHUILLCA** para que se presente, al mismo tiempo va arrojando pequeñas piedras y arena, que seguramente llevaba en los bolsillos. A los pocos momentos llega el ‘**APUSUYO**’ y les pregunta para qué les había hecho llamar y qué es lo que querían, entonces los enfermos contaban sus dolencias, les respondía que tenían: ‘**huayra-viento**’, ‘**aya-pincha**’, ‘**Aya-huaspi**’, ‘**alcanzo**’, etc. (Ídem: 218).

Raimondi, en su peregrinaje científico, pasó varias veces por Huanta en 1866 y descubrió impresionado que “... llegué a la bella población de Huanta, situado en medio de su risueña y verde campiña. Pocas poblaciones reúnen tantas condiciones favorables como la villa de Huanta: terrenos cultivables muy fértiles y extensos; regular cantidad de agua; clima delicioso y **un cerro nevado** en sus inmediaciones, donde los habitantes, en la estación de calor, pueden procurarse la nieve en menos de tres horas” (Raimondi, 1956: 170). Ese cerro nevado es precisamente el majestuoso **Rasuwillka** que proveyó de hielo para los deliciosos helados y raspadillas de sabor lúcuma y chirimoya hasta los años 80 del siglo XX. También sirvió para generar ingreso económico a los pobladores de alturas de Huanta (sallqa runas) y luego fue desplazado por el hielo industrial procedente de Ayacucho (vía Lima).

José Salvador Cavero Ovalle, muy identificado con el pueblo de Huanta y compenetrado con la idiosincrasia andina de la región, evocó a través del prestigio y omnipotencia del Apu Rasuwillka; para lo cual, en 1962 leyó una hermosa poesía entrañable en el aniversario del pueblo de Huanta. Reproducimos algunas estrofas asociadas al manejo del viento, nubes y lluvias de siembra y la actitud del hombre andino que reflexiona sobre su entorno (relación y reciprocidad de los pisos ecológicos), representa y canta a su ente protector:

“¡Rasuhuillcallay, chipipij orqo,
Ritip tiyanan, puyup maytunan,
Ima sumaqtam oqaricunqui
Orqocunata llallirispayqui!

¡Rasuhuillcallay yana puyulla
Maytuycullahuay muspaj runata,
Jechuallaymanta chincamuspaymi
Sallqallayquiman chayaycamuchcani!
Rasuhuillcallay chuya ritilla
Puyulla jayaj, para tacyachij:
Chirau ucullam pacacuycunqui,
Pojoy pachataj riccharimunqui.

Rasuhuillcallay chiri huayralla,
Chiri samaylla, huichi chucchalla;
Chalhua jinallam huaytaycachanqui,
Huayanay cajllam muspaycachanqui!”

El autor del poema también señala que “Rasuhuillca es el monte tutelar, diríamos tótem de Huanta” (Cavero, 1962, 1974).

Recaredo Pérez Palma también se preocupa por mostrar las características y su relación de la **Illa** con el Apu **Wamani**, aunque con dificultad para distinguir y entender el esquema mental andino por su arraigo moderno; pero, participa del movimiento intelectual indigenista (¿nacionalista?) en emergencia de los años 30 y se esfuerza en captar la herencia del mundo sensual andino en busca de preceptos presentes evidenciables en las vivencias manifiestas de carácter regional, cuando compulsa como: “Semejante al huamañi, hay en otras partes como en la provincia de HUANTA, el Illa, que es el demonio protector o patrón del ganado (Yayan, padre). El Illan reside, lo mismo que el **huamañi en las huillcas o cerros sagrados** envueltos en densa nube, entre nieves perpetuas de purísima blancura. Es invisible. Sólo se aparece al ganado en ciertas fiestas que se celebran en su honor (1 de agosto) y entonces desempeña el papel de **Yayan o padrillo**, cuando se echa al ganado con ese objeto a los pajonales o huillcas, donde moran los Illanes, en figura de llamas, venados, paccos y, en la actualidad, aún en figura de toros” (Pérez 1938/1974).

El Apu Rasuwilla es un símbolo religioso andino y recreación cultural con sentido regional y nacionalismo emergente por la intelectualidad urbana, como un paso necesario para construir o reforzar las nacionalidades culturales con fronteras étnicas demarcadas por los dioses, héroes culturales y los grupos sociales adaptados al medio y tradición andina.

- **Apu Watusqalla.** Está ubicado en la comunidad de Paqaywayqo (Paccayhuaycco= Abra de Pacay), exactamente en el barrio o pago Watusqalla¹²⁵ (de unas siete familias) que queda en la ruta de Luricocha a Paqaywayqo. Es una pequeña montaña accesible (3060msnm) a su cima desde el camino grande que se dirige a Paqaywayqo, San José de Seqe (Secce) o ruta a la selva de Choymaqota de Huanta y hoy está siendo reemplazado por la carretera transversal del oriente. Es un promontorio que se separa de las estribaciones de la cordillera oriental a la altura del pendiente profundo del cerro Condorsenja de Ichqana, a manera de una silla de cabalgar (montura) o la giba del camello y por su baja altura desde el lado sureste, tiene la apariencia inofensiva; pero, vista desde su cima el lado norte, es temeraria debido que constituye un abismo profundo de unos ochocientos metros de caída directa hasta el río Mantaro. Precipicio que infunde temor, respeto y poder entre otros Apus de la región y precisamente por eso en la cima de dicha montaña está erigida la “Cruz del Señor de Pachapunya”, que no debe ser movida y en la “Fiesta de las Cruces” es trasladada a la iglesia de Luricocha sólo su réplica (o a veces es considerado como su hermano menor trajinante, porque ya visitó a Huamanga) que se encuentra en la capilla del pueblo Watusqalla.

Los meses de febrero y marzo representan el revestimiento del Apu Watusqalla y de muchos otros Apus de la jurisdicción, con pasto y arbustos típicos,

¹²⁵ Como nombre del Apu, de la Cruz y del pago (barrio) de la comunidad de Paqaywayqo, Watusqalla (Watusccalla) significa literalmente: **Watu**=Soga, cuerda, chicote o cabo asociado al amarre o atadura; **Watus**= es el plural de **Watu**; **Qalla**=sólo o exclusivamente. La montaña Watusqalla es un promontorio o una punta que sobresale a manera de un pico o un brazo de las estribaciones de la Cordillera Oriental al lado poniente que da al valle de Huanta. Esa configuración especial asociada con su lado empinado o profundo precipicio en el Tinkuy (encuentro) y en Isqana o Ichqana (partido o el abra). Por eso se le conoce como el “Abra de Watusqalla”: el abra del río Mantaro y el abra del camino de Watusqalla. Precisamente por ese paso del camino por Watusqalla, al castellanizarse un término quechwa y concepto andino se le cambió por Watuscalle (calle o paso de la ruta). Esta alteración que descontextualiza o trastoca su significado es usual para los del habla castellana o de la cultura urbana moderna que se aleja de la tradición rural o andina, sin embargo, los propios lugareños bilingües aún identifican por Watusccalla como corrupción de **Watusqalla** a consecuencia del proceso de castellanización y/o modernización alienante cargado de prejuicios raciales y sociales.

De ahí, la necesidad urgente de recuperar las terminologías precisas de la lengua quechwa o “Runa Simi”, para recuperar las categorías y conceptos andinos para entender la mentalidad y la historia social y cultural de la sociedad andina. Porque, esa alteración de los conceptos andinos se da con el nombre y concepto de la comunidad de **Paqaywayqo**; es decir, hoy es algo casual o fortuito escribir o leer como **Paccayhuaycco**, pero, es recurrente o algo normal leer o escribir como **Pacayhuayco**; como una contracción forzada modificante de: Paqay (fruta) a paccay y a pacay, y de Wayqo (quebrada o el abra) a huaycco y a huayco, por ahora. Este hecho es frecuente, creciente o acelerado en los últimos tiempos con la desajenación cultural o proceso de aculturación a falta del desarrollo de la endoculturación en el plan educativo del Estado. Por lo que se sugiere o se reclama a los lingüistas, etnolingüistas y antropólogos de la cultura y sociedad andina, unir criterios, esfuerzos y preocupaciones para rescatar, revalorar y difundir las terminologías y los conceptos étnicos quechuas (a manera de un diccionario o vademécum regional), porque existen las nacionalidades del mundo andino y su razón de existir con sus propios valores y autoestimas; es decir, por la personalidad cultural andina.

entre ellos está el molle, y sobre todo, la tuna, que contornea al cerro y lo adorna con sus hermosos y agradables frutos rojizos y fraganciosos, a manera de las flores del campo. Son los frutos maduros de la tuna que “vence” al hambre del hombre o es el tiempo cuando las tunas cargan en demasía, que la gente consume en sus huertos o chakras de los alrededores y no se aleja para buscarlas, entonces, dejan que el cerro Watusqalla se adorne y se engalane con los frutos de la tuna, como las flores del campo.

La montaña Watusqalla está asociada a las estructuras arqueológicas y entierros precolombinos¹²⁶. A la cima se asciende por las terrazas precolombinas que contornean dando forma circular; algunas partes fueron restauradas o consolidadas por los mismo pobladores a fin de preservar la cruz y el oratorio del Apu Watusqalla. Es un santuario precolombino prestigioso de la ruta a la selva y no ha dejado de serlo para hoy, porque, según la tradición de la fiesta de las cruces de mayo, la misa en Luricocha se inicia sólo cuando haya arribado el “SEÑOR DE WATUSQALLA”, hermano del “SEÑOR DE PACHAPUNYA” de Luricocha.

Don Mario Marmón Espinoza¹²⁷ nos refiere que el “Señor de Watusqalla se ha revelado” como tal a los antiguos habitantes del pago Watusqalla y desde entonces los conocen y los llaman así. Siempre se le recuerda en sus fiestas (Santa Cruz, del 3 de mayo –hatun punchaw, gran día o día principal–; y en el día del Señor de Asunción, Señor de Exaltación, del 14 de setiembre, y en el Día de Compadres, asociado al carnaval) y especialmente con sus pagos en San Juan, Santiago y el 1 de

¹²⁶ En una de las visitas conversamos con el arqueólogo Ernesto Valdez, quien afirma haber encontrado algunas cerámicas inkas y otras de Warpa (Huarpa) en el diagnóstico de superficie; aunque por el rasgo de la estructura y por su ubicación en la cima de los cerros, la tradición arqueológica nos indica implícitamente al período tardío. Si embargo, no siempre es así, porque hay lugares de varios períodos por su condición natural y cultural; y posiblemente, el sitio arqueológico de Watusqalla es uno de los lugares de larga ocupación, por su ocupación estratégica para el control del espacio, cercanía y visibilidad de Azángaro, Huanta, Luricocha y/u otros sitios y sobre todo, por ser el oratorio de los caminantes de caminos y de los lugareños desde tiempos inmemoriales. Futuras excavaciones y trabajos etnohistóricos esclarecerán la historia regional de Huanta, como lo vienen haciendo los arqueólogos hermanos Valdez, en la revista Warpa que personalmente los dirigen.

Además del oratorio andino fue un centro de entierro por el espacio sagrado que significa y esta vinculación con los muertos, gentiles o los mallkis (muertos y/o vida -florecientes lleno de vida-) nos indican la asociación con la idea del antecesor común o receptáculo de los ancestros que explica un centro de origen o la Paqarina de los grupos étnicos precolombinos de la zona y lo mismo sucede con el oratorio del Señor de Pachapunya de Luricocha.

¹²⁷ Es un curandero de 70 años nacido en la comunidad de Qano (parte alta) y por su padre es de Watusqalla, donde radica hace 20 años. Nos relata que sus pacientes vienen de distintos lugares y siempre hacen los pagos al Apu Watusqalla, principalmente; también señala del Gran Rasuwillka mayor de la región como Qarwarasu y Wamanrasu, a quienes siempre se encomienda y pide salud para sus pacientes. Luego nos indica a Inkiqasa como el Apu de Wayllay y la Cruz de Torre Pata, mientras Torongana es de Churcampa.

agosto¹²⁸ que son los días principales; y en cualquier momento cuando es por la salud del cuerpo y del espíritu de los pobladores.

En la cima del cerro y sus alrededores encontramos restos de las ofrendas: flores de clavel, hojas de coca, wayruros, kuty, hay botellas pequeñas de vidrio y de plástico de distintos tamaños y diferentes formas con restos del remedio (timolina, agua del carmen), vino, gaseosa; también hay restos de la concha de abanico y el papel aluminio que sirvió de envoltorio a las ofrendas. También hay que recordarle a los Apus llevando los “paños” para su Cruz y, asimismo, encontramos en una pequeña hornacina simple (un hueco techado con piedras de laja) una pequeña cruz plantada con la imagen de “Cristo” (de unos 20cm de brazo y 30cm de cuerpo) a manera de una ofrenda al “Señor de Watusqalla” o “Apu Watusqalla”.

Los principales pagos se hacen en la cima o alrededor de la cima o de la Cruz de Watusqalla, sin embargo, cuando es de exclusividad para la salud se paga al Apu Chaqiri, que se ubica en la parte baja con vista al precipicio del río Mantaro (asociado a otros entierros precolombino, según afirma nuestro interlocutor).

Desde Watusqalla se domina el valle de Huanta en su amplitud y en detalle, y también parte de las cuencas del río Cachi, Urubamba y del Mantaro¹²⁹ que avanza por las inmediaciones de Anqoq y Mayoq y, desde Tinkuy e Ichqana inicia la curvatura o la cabecera de la península de la provincia de Tayacaja. Desde esta montaña sagrada se aprecia el paradisíaco valle de Huanta, por su verdosidad, poblado de diversos árboles frutales (lúcumo, paca, palta, chirimoya, guayaba, nísperos, naranjas, limones, ciruelos, peras, manzanas, higos, plátanos, ozones, las tunas –roja, blanca y morada–, gigantones –sankay–, pepinos, caña de azúcar y las uvas, entre otros), arbustos como el molle, sauce, paty (Wanarpo), waranqos, algarrobos y otros arbustos, como también variedad de cereales y hortalizas en sus distintos nichos ecológicos de la región; tanto para el consumo como para la comercialización de los excedentes.

- **Apu Pachapunya.** Ubicado en la parte alta del pueblo de Luricocha, el pago de Chamana se encuentran al pie del “Señor de Pachapunya”. Es una pendiente accesible para las personas y animales habituados al manejo del ecosistema. En su cima (2900msnm) se le avista al Apu Pachapunya en la figura de la “Cruz de Mayo”. Una cruz imponente como la montaña sagrada, no se mueve como la montaña¹³⁰ y en la fiesta de las cruces asiste solamente su réplica o su hermano

¹²⁸ Es la fecha principal para recordar con sus pagos al Apu Watusqalla y es la fecha en que se coloca la cinta a los ganados. Según la referencia del anciano lugareño, la ofrenda especial para la mesa del Apu es comprado de la calle Comercio de Huanta.

¹²⁹ Cuando en 1973 se embalsó el río Mantaro en Waqoto, la población de Huanta se dirigieron al cerro Watusqalla para observar cómo la fuerza de la naturaleza podía arrasar todo cuanto encontraba en su trayecto.

¹³⁰ Es tradición en la colectividad lugareña que las cruces de Pachapunya y de Watusqalla no se muevan de su lugar original, nadie se anima a moverlas para no ser sancionado o para no acarrear algún flagelo a la comunidad. Siempre se respetó generacionalmente, aunque el Señor

menor que se cobija en la capilla moderna de Chamana, así como el Apu Watusqalla. Ambas deidades son homólogas en jerarquía y se dividen el espacio del distrito de Luricocha en dos partes: parte sur o lado izquierdo es del dominio del Señor Pachapunya y el norte, o lado derecho, del Señor Watusqalla; ambos respetan sus respectivos dominios e intercambian o comparten sus bienes o sus riquezas cuando se debe. Ambos se ubican de forma paralela a las estribaciones de la cordillera para ofrecer limitadamente el agua a la exuberancia del valle de Huanta.

En la cosmovisión andina, Pachakamaq o Pachaqamaq simboliza algo apropiado que encaja como calzar los zapatos a su horma o en su defecto, es el aliento o la fuerza vital del mundo. Entonces, a pesar de su variación terminológica o adaptación al hispanismo, la lengua quechwa mantiene su manejo conceptual como dios que da vida y controla o maneja el mundo. Es el dios creador y fundamentador del sistema de vida en este mundo; por eso, respirar, aspirar es la energía vital que mueve el cuerpo o sacude el mundo, mientras el terremoto ya responde al furor de los dioses por alguna razón y se entiende como el castigo de los dioses o de la madre naturaleza, como una forma de dotar vida a la secuencialidad sin fin de las generaciones (protección de la especie humana y de otras especies) y a su vez, como otra forma de limitar en la temporalidad de las existencias para esa continuidad.

En cambio Pachapunya es algo más, es el dios que castiga a la tierra o al mundo, es el ordenador o sancionador por antonomasia; castiga al hombre con todas sus pertenencias y a todas las cosas de la naturaleza. Pachapunya es muy severo con sus gentes, exige sus pagos y también cumple a los pedidos de sus peregrinos; sino corta la vida, no provee de las comidas y sus ganados los entrega a los abigeos¹³¹ o los desbarranca. Es un guardián celoso de los preceptos morales y

de Pachapunya sufrió los efectos dinamiteros en 1981, siendo afectado la madera original que relacionó con los antiguos herederos de sus ancestros. Al respecto nos relata don Albino Cabrera, aunque esa fecha él se encontraba en la selva, quien avisó fue su vecino Alberto Orriburó y Pedro Galvés, diciendo que no hay el "Señor"; ascendieron y lo encontraron destruido en el suelo.

Ese acto dinamitero habría sucedido a eso de las 5 p.m., aunque confundible con los rayos de esa tarde y muchos habrían pensado así, pero se confirmó que fue dinamitada, dejando en astillas y para la sorpresa de sus feligreses o cargadores, las astillas estaban ensangrentadas, había sangre vivo como el "Señor Calvario". Por lo que trataron de averiguar, incluso acudieron a los pongos de Huanta, "llamadores de los cerros", quienes les afirmó: "ustedes mismos verán cómo va morir". Efectivamente, ellos mismos vieron la forma calamitosa en que murió el que atentó contra el Señor Pachapunya.

¹³¹ Es de consenso la idea de asignar que los pobladores del pago Chamana (arbusto pequeño típico de la zona templada y toda la pradera del cerro Pachapunya) son los preferidos o protegidos por el Apu Pachapunya, y por cierto, es el sector poblacional de Luricocha que se identifican más con su "Patrón" en cualquier circunstancia. Muchos de ellos son sus principales "Cargadores" en la fiesta de "Cruz de Mayo". Asimismo, dentro del mercado y actividad del comercio, los de Chamana son identificados como los afamados abigeos que con suma facilidad se esconden o desaparecen en las quebradas y arbustos del espacio de dominio del Señor de Pachapunya. Incluso, señalan que desaparecen como por encanto cuando alguien trata de perseguir o

sociales y de la reciprocidad social andina, exige con firmeza los pagos porque da; puede fallarlos, pero recupera la confianza de su gente en su debido momento. Por eso diríamos que los dioses andinos son entes rectores o reguladores del sistema de “dones”: principios de reciprocidad y de reglas de redistribución de las comunidades que se deterioran hoy, por el proceso de modernización desde la Reforma Agraria 17716.

El comportamiento de los principales Apu Wamanis es como recrea Arguedas cuando relata la psicología de los “escoleros” andinos:

“... dijo Baku. El Tayta Ak’chi es un cerro que levanta su cabeza a dos leguas de Ak’ola; diez leguas, quizás veinte leguas mira el Tayta Ak’chi; todo lo que él domina es de su pertenencia, según los comuneros ak’olas. En la noche, dicen, se levanta a recorrer sus tierras, con un cuero de cóndor sobre la cabeza, con chamorra, hojotas y pantalón de vicuña. Muchos arrieros y viajeros cuentan que lo han visto; alto es, dicen, y silencioso; anda con pasos largos, y los riachuelos juntan sus orillas para dejarle pasar. Pero todo es mentira. Los pastales, las chacras que mira el Tayta Ak’chi, y el tayta también, son pertenencia de don Ciprián, principal del pueblo. Don Ciprián sí, anda de verdad en las noches por las pampas del distrito; anda con su mayordomo, don Jesús y dos o tres peones más; el principal y el mayordomo carabina al hombro y revólver con forro en la cintura; los peones con buenos zurriazos; y así arrean todo el ganado que encuentran en los pastales; a látigos los llevan hasta el corral del patrón, y allí los encierran, hasta que mueran de hambre, o los dueños pagan los ‘daños’, o don Ciprián dé quince, diez soles de reintegro, según su voluntad.

– ‘Tayta Ak’chi es respeto, Juancha’.

– ‘El tayta Ak’chi es patrón de Ak’ola, cuida a los comuneros, a las vacas, a los becerritos, a todos los animales; todos somos hijos de tayta Ak’chi’” (Arguedas, 1974 (1936): 48 y 49).

Esta relación de dominio y subordinación de patronaje ¿es producto del gamonalismo colonial y republicano?, ¿también los kurakas cumplieron el papel, a manera de los señores patrones, como el inka protector y señor? El Apu no sólo significa rico, sino también poderoso; el concepto de Tayta, no sólo es padre de patrón o amo, sino también es padre de pater de filiación y pater simbólico de afiliación (lo más cercano) para los requerientes por carencia o en busca de ayuda o protección del poderoso señor o de la autoridad (gobernante) del pueblo. Esta acción cumplen los dioses, las autoridades y los padres, como una extensión o

capturarlos con las manos en la masa; entonces, aluden que son los protegidos por el “Señor de Pachapunya”. Por eso, desde antes la gente sabía que era la cueva de los “suas” (rateros o abigeos) y nadie acudía por temor.

contracción de los niveles y jerarquías en la estructura de poder, actividades productivas y en el juego de las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, los Apu Wamanis de hoy no sólo cumplen el rol de protectores, a manera de los patronos gamonales, sino principalmente se encargan de establecer, ejecutar y vigilar las reglas morales, sociales, de autoridad o de poder de la colectividad o de la comunidad. De lo contrario, en los casi 30 años de extinción relativa del gamonalismo por la Reforma Agraria de Velasco, ya habría cambiado o modificado la actitud y la mentalidad de poder y dependencia de la sociedad rural andina. O sino, ¿cómo explicar la “mentalidad colonial” del campesinado, del gobernante o de algunos políticos convenidos que aún creen poder resolver la pobreza o la desocupación nacional o étnica con políticas de proteccionismo, asistencialismo o mendicidad por clientelismo político?

La mirada a la jerarquía de los Apu Wamanis es por comprender formas andinas de organización espacial y demarcación de las fronteras étnicas y unidades culturales, que encierran o traducen el pensamiento religioso andino, mediante el culto a los Apu Wamanis y a las fiestas santorales. Es decir, describir formas de identificación y clasificación social, explicar los aspectos de continuidad y discontinuidad y maneras de representarlos en el contexto actual.

De ahí, es muy interesante ver que los espacios sagrados de los Apu Wamanis estén asociados con los entierros precolombinos, a la Cruz de Mayo colonial y hoy son los oratorios andinos para los peregrinos (andinos y no andinos), que comparten la finalidad de aliviar sus males, encontrar alternativas al mal tiempo o invertir la mala suerte en “salud, dinero y amor”: necesidades vitales del tiempo.

La montaña sagrada de Pachapunya, en cierto modo, es accesible por distintos lados, aunque hay partes abruptas inasequibles y, aproximadamente a la mitad de la pendiente ubicamos un **gran abrigo rocoso**¹³² de unos 15 metros de

¹³² Confirmar la existencia y ubicación de este abrigo rocoso fue un caso y compromiso pendiente desde que echamos andar el presente proyecto de investigación (o desde la lectura a Luís Cavero), hasta que el 16 de febrero del 2005 llegamos al lugar en compañía del colega Ernesto Valdez y con el apoyo o guía de dos colegas del barrio Chamana, hermanos William y Alex Espinoza. En el 2003 llegamos hasta la capilla del Señor de Pachapunya pero por razones de tiempo, condiciones climáticas, falta de guía y por razones de imprecisión suspendimos la búsqueda. Además, es prudente anotar dos anécdotas ocurridas esta vez: primero, fue en la ruta de ascenso, cuando Ernesto preguntó dónde se encontraba “una cueva con las momias”, hasta en tres ocasiones nos negaron los transeúntes lugareños con no saber y aún más, uno de ellos nos replicó por qué buscábamos “esas cosas” y otro nos señaló otro lugar impreciso como desorientándonos o quizás desalentándonos, donde habría posible “cuevita con awelo” o abuelo (gentil o entierros precolombinos). Ante esta desorientación pero con ánimo de lograrlas, los “Apus nos enviaron a los dos jóvenes estudiantes”, es un decir, y esta vez, con la pregunta indirecta y nuestra afirmación sobre la existencia de la cueva, los jóvenes cruzaron sus miradas y no sólo nos indicaron, sino aceptaron guiarnos hasta el lugar.

Segunda anécdota, cuando llegamos al “Camarín”, la duda de Ernesto se disipó sobre la existencia de este abrigo rocoso, y refirió que en una de sus campañas de prospección arqueológica llegó a pasar por la ceja y muy cerca de la cueva; porque tenía la referencia de la existencia de los entierros y no del “Camarín”. Por ello es necesario algunos contactos y

profundidad por 2 metros de ancho y unos 5 metros de altura., conocido por los luricochanos como el “CAMARÍN DEL SEÑOR DE PACHAPUNYA”¹³³.

Este “Camarín” pasa desapercibido debido a que su profundidad es lateral (sur a norte, como algo cortado en la veta de la roca maciza). Esta escondida entre las rocas y arbustos, y tiene un solo acceso directo por el lado norte. En el interior encontramos restos de las ofrendas de las velas, en mayor proporción, flor de claveles, cenizas y restos de los señales de los ganados. Esto confirma que el Camarín es un lugar sagrado en el que se deposita o entrega los pagos al Apu Pachapunya en la fiesta del ganado o señalakuy del 1 o 30 de agosto de cada año, así como para la curación de los enfermos; así afirman nuestros guías y de forma similar ya nos había referido nuestro amigo Albino Cabrera¹³⁴ hace algunos años.

referencias previas y es más provechoso prospeccionar con los propios lugareños que mejor conocen e ilustran de su espacio cultural.

¹³³ Albino nos dice que esta cueva mayor fue hecha por los antiguos “awelos” o gentiles; quienes, sabedores de que caería “Nina Para” (lluvia de fuego) prepararon su guarida (de unos 30 m de profundidad) para salvarse. Allí prenden su vela todo quien va a recoger sus ganados, apacientan o cuando visitan llevando sus ofrendas. También nos cuenta que su suegra, de niña, cuando apacentaba sus ganados había encontrado agua cristalina que corría por una acequia y luego habría desaparecido como por encanto cuando intentaba llamar a sus camaradas de pastoreo. Asimismo, afirman que al interior del cerro Pachapunya existe un Amaru en forma de toro grande y rojizo con grandes cachos

¹³⁴ Albino Cabrera tiene unos 50 años, es natural de Luricocha y por su padre y esposa es de Chamana. Es uno de los principales cargadores del Señor de Pachapunya desde hace más de 30 años, en 1979 juramentó oficialmente como su fiel devoto y cargador o “yugo”; y para lo cual, esperó una vacancia varios años sólo relevando esporádicamente a los que faltaban por razones de viaje o enfermedad, hasta que logró reemplazar a su primo Segundino Pariona, quien migró a la selva. También pasó de cargo o Cargoyuq en 1981 y 1982 y el que se compromete tiene que cumplir, sino es castigado severamente. Antes sólo habían seis cargadores, luego se amplió a ocho y hoy son doce cargadores.

Albino es fiel devoto del Señor de Pachapunya. Su abuelo Cayetano Cabrera Neyra siempre ha ofrecido su casa para descansar y almorzar con todos los cargadores y los acompañantes. Preparaban comidas, chicha de molle y le hacían gran fiesta al Señor con la banda de música, después de la misa del día central. Así, mucha gente devota que venían de otros lugares, ofrendaban, imploraban y bailaban delante del Señor, siempre pidiendo y esperando la gracia del Apu Pachapunya, entre chicha y trago; incluso, en la fiesta de 1982 cuando su madre era carguyoq, llegaron en plena fiesta los Sinchis de Huanta y a toda la gente con la “banda de música”, los de Harawi (mujeres) y de Qachwa (parejas danzantes) los encerraron en la “Casa Parroquia” del pueblo, allí fueron castigados con severidad a pesar de contar con la licencia oficial obtenida de la Prefectura y de la Base Marina de Huanta. Al final, cuando ningunos se retiraron, los soltó a todos para que le inviten comida, lleven la papa y otros menesteres para que se alimenten en la Casa Hogar, donde se establecieron por ese tiempo.

La costumbre de bajar la cruz es el 30 de abril, llamado “antemayordomo”, quien se encarga de adornarlas al “Señor Cruz de Mayo” con las flores más vistosas del campo, arrayán, cedrón y les visten con sus mantadas y bandas de seda multicolor (tiene más de tres qipis o mantas de ropa) y así le festejan su víspera en la capilla, ya sea con “la banda” o “la orquesta”, al gusto y posibilidad del mayordomo. Luego, en el día central (3 de mayo) hace su entrada triunfal a la Plaza de Armas de Luricocha, seguido de sus comparsas, devotos y feligreses; y después de la misa, retornan como bajaron y en la capilla permanece hasta el 6 de mayo, hasta que concluyen con la renovación de los cargos.

A unos 300 metros, en la parte baja de este abrigo rocoso, encontramos a la famosa roca o Wanka denominada "APARUMI"¹³⁵ en la figura del indio echado, ¿quizás mirando al Tinkuy (Warpa) del río Cachi con Urubamba, a la Wanka Ataypura de Julcamarca, Apu Tambrayku de Lircay, Apu Wamanrasu de Huancavelica, Paqarina de Choqloqocha de Castrovirreina o acaso a Pariaqaqa de Huarochirí, Pachakamaq o a Lamarqocha de la costa central?

En la ruta de retorno volvemos a reencontrarnos circunstancialmente con nuestro amigo Albino Cabrera, quien, luego de la cosecha de palta, retornaba con su esposa a su casa de Luricocha. Así como la primera vez, nos ratificó que en tiempos pasados habrían sacado las momias de dicho "Camarín", por eso, nuestra principal preocupación era ubicar dicha cueva, depositaria de los entierros ancestrales, y por consiguiente, era una forma de hallar la gran "PAQARINA" de la antigua etnia de los "RURI-QOCHAS" o Luricocha, ya enunciado por Cavero (1957). Además, Albino cuenta, entre otros aspectos, que en dicha cueva se oye el sonido del discurrir del agua o del río¹³⁶, cuando se entrega ofrendas especiales se abre la puerta del cerro de Pachapunya y si a uno le "alcanza", puede acceder al mundo interior de la montaña. Asimismo, nos relata su experiencia cuando ingresa

La Cruz de Pachapunya es más ostentosa que las demás, pues tiene como 17 metros de largo con 12 cargadores; también la Cruz de Watusqalla es grande, pero menos que Pachapunya. A veces los llevan al Señor Pachapunya a la misa de Huanta y todos tienen que esperar su retorno y recién dan inicio a la misa central en el templo de Luricocha. Pachapunya sale siempre en andas sólo a Luricocha por su fiesta, mientras Watusqalla viaja en carro y sus devotos le esperan (suyakuy) en sitios conocidos, como es en el Purgatorio, Tranka y en Okana. Tres lugares conocidos para recibir con fiesta y devoción; ahí acuden los que no pueden asistir al gran encuentro o la fiesta de Luricocha. Por eso dicen los mistis de la ciudad, la fiesta de las cruces de Luricocha es la fiesta de los indios.

¹³⁵ "Aparumi" provendría del término APAQ-RUMI: Piedra que lleva. Debido a que, según la tradición, dicha piedra en figura humana encanta a las mujeres que trajinan por ahí en la "mala hora" (tiempo de peligro). Como su nombre indica, se lleva a la mujer a su mundo o posee su ánima y la mujer queda enferma o poseída por el encanto de la piedra. Al parecer es una de las formas de metamorfosearse del Apu Wamani Pachapunya, ya que dicha Wanka se ubica al pie del cerro Pachapunya o en la parte baja del "Camarín del Señor Pachapunya".

¹³⁶ Albino nos refiere su vivo interés de conocer las costumbres de su pueblo y en sus recorridos o visitas siempre le interesó tomar atención de sus mayores, de los conocedores o indagar el saber cultural andino. Con orgullo señala que en el barrio Chamana y en Luricocha tienen la mejor productividad de los paltos porque tienen agua permanente, aunque a veces escasean. Por eso, en tiempos de la limpieza de las acequias (Yarqa Aspiy o la Fiesta del Agua), en la toma del agua pagan a los Apus para que nunca les falte el agua y nos muestra que esta costumbre de los pagos fue desde tiempos antiguos, debido a que en la última faena de limpieza en Laymina Wayqo, los comuneros al cortar los arbustos encontraron el pagapu más antiguo y no saben de que tiempo será. El pago consistía en enterrar el **azogue** o el mercurio en un cuerno y eso era para "llamar el agua". Por eso la comunidad ha acordado juntar dinero para que una comisión vaya a Huancavelica en busca del "llamador del agua" o del mercurio. En la rinconada del sector de Chamana, hace más de 50 años, funcionaba el único molino de agua de Luricocha, a donde acudían desde Marcas, cuando el mismo tipo de molino no funcionaba en la quebrada de Marcas o por el sector de Vado de una familia hacendosa.

al Camarín, prende y suelta la vela encendida y si se mantiene parada y prendida en el piso es señal de la aceptación del Apu Pachapunya para cualquier ayuda que requiera el recurrente; pues, Pachapunya se presenta como un señor gringo montado en un hermoso caballo blanco para recorrer su jurisdicción o para visitar a los enfermos, tiene chalina y sombrero blanco y, por lo mismo, en cierta ocasión se le reveló a Albino en su sueño, para amonestar y exigirle el buen trato al casarse con su hija predilecta; es decir, la esposa de Albino es del barrio Chamana, pueblo privilegiado por el amparo del Apu Pachapunya.

Según el entender de los lugareños, el “Patrón Pachapunya” habría sido un jefe principal, al igual que ahora es el mayor de todos los cerros de Luricocha; el segundo jefe sería el “Señor de Watusqalla”. Ambos son como los hermanos reyes para otros “santuarios” de áreas chicas, como Rayoqasa, Acobambilla, Camayo de Jerusalén y de otros anexos. En eso, Ernesto Valdez (arqueólogo y docente de la GUE González Vigil de Huanta) preguntó cuál de los dos es el mayor en edad y la respuesta fue enfática en dirigirse al Señor Pachapunya; sin embargo, en la fiesta de mayo, ¿quién espera a quién?, ahí explicó que quien llega primero espera al otro y no se inicia la misa sin la presencia de los dos juntos en el atrio de la iglesia matriz. En cambio, el Señor Rasuwilka es el rey de los reyes, de todos los cerros. También nos señaló la especialidad de Pachapunya, como **médico**, por eso se le conoce como el “**Señor Bartolomé de Pachapunya**” y el deseo de todos es que como médico cuide y sane a todos.

La fiesta de la Cruz de Mayo es la gran congregación de las cruces de todos los tamaños y colores de toda la jurisdicción del distrito de Luricocha, siempre preservando el sistema dual del dominio y liderazgo del Apu y Señor de Pachapunya y de Watusqalla. El 3 de mayo, en Luricocha se reúnen todas las cruces de todas las comunidades, pagos y de todas las casas o familias del distrito; incluso, el Señor de Wayllay de Huayllay (Concejo Menor) asiste a la gran fiesta o reunión de los ayllus, entre ellos nos señalan de: Huayllay asisten los 22 Calvarios (Cruces), Señor de Acobambilla de la comunidad de Ayapata, de Paqaywayqo, Watusqalla, Okana, Tranka, Paqosan, Allqomachay, Atalambra, Pampay, Señor Jerusalén, Llanza, Parisa, Panchapukro, Inqayra, Wanupata, Pichurara, Yuraqraqay, Iskutakuq, Intay, Qollana, Azángaro y de otros pagos y ayllus. Algunas personas o familias del pueblo de Luricocha, Huanta o de otros sitios llevan sus imágenes portátiles (cruces pequeños o cuadros de la imagen de Cristo) para ese día principal. De todos ellos, los más renombrados son el Señor Bartolomé de Pachapunya y Watusqalla, seguido por Rayunqasa de Pampay, Señor Jerusalén de Okana, Allpanniyuq de Llanza, Señor de Ñaupari y Misión; todos ellos, dicen, que son “Obispados” y pueden reemplazar a los dos mayores. Luego siguen los demás de rangos menores, pero todos tienen el “Obispado”; lo que quiere decir, que pueden reemplazar a Pachapunya y Watusqalla en los casos necesarios.

Esta referencia nos muestra la organización jerárquica de las “CRUCES DE MAYO” en cinco rangos:

1. Se le identifica al Apu Rasuwillka como el “**rey de reyes**” de la región de Huanta o parte norte de Ayacucho.
2. Son los “**Patrones Mayores**” de los distritos de la provincia de Huanta y en este caso se identifican sólo a Pachapunya y Watusqalla, como jefes principales del distrito de Luricocha.
3. Siguen aquellas clasificadas como “**Cruz con Obispado**” de algunos sitios o comunidades que sobresalen en prestigio respecto de otros menores. Es decir, consiste en adquirir estatus de prestigio y poder, en relación con los que sobresalen en renombre en las comunidades depositarias.
4. Conformados por todas las demás cruces identificadas de “**Calvarios**” de los distintos pagos y de otras comunidades que constituyen la ancha base de la pirámide de prestigios y poderes de las localidades vecinas del distrito de Luricocha, como emblemas representativos de identificación y de señalización de las dos mitades.
5. “Wasi Taytachas” son las pequeñas cruces, y por lo general, son los cuadros con la imagen de “Cristo Crucificado” que no faltan en las casas y se multiplican en relación con la ampliación de las familias extensas. Estos “Taytachas” constituyen símbolos de identificación de la “familia cristiana”, frente al avance de los “evangelistas”. En los tiempos de la colonia fue exigencia de la administración religiosa de la iglesia, sustituir a las “Wakas” de linajes y a los Mallkis como progenitores comunes de familias nucleares y extensas, ayllus, comunidades.

Uriel Salcedo (2005: 19-29) distingue tres rangos con relación al tamaño de las cruces: Patrón u “Obispo” serían Pachapunya y Watusqalla como las cruces más grandes, seguidos por los “Calvarios” de las capillas de los pueblos y de los caminos; luego, por “Wasi Taytacha” o cruces de las casas o de las familias.

Cavero, cuando describe la “prehistoria” del valle de Huanta, trata de contrastar el material etnográfico de su tiempo con los escritos de los cronistas y documentos históricos de la fundación de Huanta y nos dice, que:

“La tradicional **Paccarina**, o sea, la cuna de donde han emergido los remotos ascendentes de los Ayllus de la fértil comarca de los CCOCHAS fueron: de los AYLLOS-CCOCHAS (HUANTA) la gran laguna de **Chacaccocha** y los majestuosos picachos de **Razuhuilca**; de los CCENHUACCOCHAS (HUAMANGUILLA) la elevada montaña de **Yanahuaccra**, nombre de un héroe legendario, de los RURI-CCOCHAS (LURICOCHA) el famoso peñasco de **Pacha-punya**, en cuya cima los misioneros españoles, extirpadores de la idolatría de los aborígenes, plantaron el Símbolo de la Redención para destruir el maligno influjo de las **momias que moran en la misteriosa caverna que existe en la falda y las paqarinas** de los pueblos de Secce y Aranhuy fueron los negros y temibles cerros de **Chonta-huilca**, cuyo conjunto, visto de lejos, tiene el aspecto de bestias apocalípticas” (Cavero 1952: 142).

Esta referencia reafirma el significado y la representación persistente de la montaña sagrada de Pachapunya, que además de constituir la morada del Apu Pachapunya es la gran Paqarina de los antiguos ayllus de Ruricocha o Luricocha (Luricocha). Así lo muestran las momias o las willkas extraídas de la cueva o Camarín del cerro Pachapunya. Entonces, estamos frente al culto a los antiguos dioses andinos o héroes culturales que se fundamentan en los centros de origen de los grupos étnicos que ocuparon el inmenso valle de Huanta. Hoy en día siguen reafirmandose en diferentes formas en el culto a los Apu Wamanis y en la distribución y dominio de los espacios culturales, incluso, la división jurisdiccional de los distritos se mantiene con algunos arreglos y en la forma del dominio y manejo de los pisos ecológicos desde los tiempos precolombinos. Es decir, los distritos de Luricocha, Huanta y Huamanguilla abarcan desde la parte alta (puna) de la Cordillera Oriental hasta los límites con el río Cachi que se ubica en la parte baja (qechwa), dividido en tres franjas verticales; y al parecer, cada parte estaba dividida, a su vez, en dos mitades, como muestra la etnografía religiosa de Luricocha con sus respectivos Apu Wamanis, en la figura de la cruces asentadas en las montañas y espacios sagrados, que son los oratorios andinos que venimos describiendo y continúan de la forma siguiente:

- **Apu Calvario.-** La ciudad de Huanta está ubicada al pie de la montaña sagrada conocida como el cerro Calvario (3700msnm) y en cuya cima fueron erigidas una pareja de grandes cruces que siempre permanecen atentas como celosas guardianes de la ciudad y de los pueblos aledaños. La memoria colectiva de la población huantina preserva la tradición siguiente que resumimos: En dicha montaña sagrada se habría **encantado** un **“toro colorado”** conocido como el **“Amaru”** y que vive latente en la laguna sagrada, llamada también, por el **“Volcán de Agua”**. Asimismo, afirman, en especial los mayores, que dicho **“Toro Amaru”** está en posición y con la mirada hacia el Apu Rasuwillka, parte alta o a la salida del sol; pero, aseguran, si viera hacia abajo, seguramente arrasaría a toda la parte baja de Huanta, dejandola como el barrio de Aqosqa (Banco de Arena); de ahí, los antiguos mayores habrían asegurado la **“puerta”** con un gran candado de oro, sin embargo, el Amaru, con sólo moverse habría ocasionado un gran alud que sepultó formando un banco de arena al actual barrio que en memoria lleva el nombre de Aqosqa (arena sobre arena)¹³⁷.

Las comunidades de Huancayoq del lado sur y de Uchkumarka del lado norte del cerro Calvario, son los tributarios (pagapu) del Apu Wamani Calvario en

¹³⁷ Ver la Primera Parte, donde describimos la fisiografía del valle de Huanta y sus efectos en tiempos de lluvia, por la presencia de las lagunas altoandinas. Además, en el cerro Calvario existe una ranura profunda que desciende desde su cima, a manera de una acequia, producto del desgaste milenario del riachuelo; porque al soltar una piedra del borde demora varios segundos en llegar al nivel del agua; lo cual es aludido como originario de las aguas del **“volcán”**.

las fiestas del ganado y en las curaciones por los pongos de las comunidades en referencia. Por lo que, siguiendo el registro de Cavero y nuestros datos, la Paqarina de los Ayillos de Huanta tenía que estar en el cerro Calvario (antes debe haber sido conocido con otro nombre); porque, esta montaña sagrada está en paralelo a las mismas estribaciones de la Cordillera Oriental, como Watusqalla, Pachapunya y Yanawaqra de Huamanguilla, entre otros. Mientras que el Apu Rasuwillka es el dios principal para todo el valle de la provincia de Huanta o toda la región norte de Ayacucho; sin embargo, la población de Huanta se identifica directamente con el Apu Wamani Mayor, en cuanto simboliza un pico nevado mayor y Huanta es la capital de la provincia, como la ciudad más importante y próspera de Ayacucho.

- **Apu Uruq Orqo.** Está en la parte alta de Waywas (Huayhuas), pueblo conocido como la tierra de maíz y sus variedades o es el granero de Huanta, en base al cultivo seco en toda su faldería; en la fiesta del ganado le recuerdan con sus pagos.

- **Apu Tinyaq.** Es el cerro principal y cercano al pueblo de Macachacra y está asociado a los restos arqueológicos de la época inka (Valdés 2003: 6), con “un total de 32 recintos de forma rectangular en regular estado de conservación”. En esta colina depositan sus ofrendas los pobladores de Macachacra y de La Florida.

- **Apu Yanawaqra.** Como ya señalamos, el cerro Yanawaqra (Cuerno Negro) es la Paqarina de los antiguos ayllus de Huamanguilla (capital del distrito de Iguaín) en asociación con la laguna Qenwaqocha (Ccenhuacocha o laguna del totoral); es la montaña más alta (4000msnm) y negruzca del lugar, hoy identificada como la morada sagrada del Apu Yanawaqra. Esta montaña y la laguna están vinculadas a los canales y estructuras preinkas.

- **Apu Allqowillka.** Su morada está en el cerro Allqowillka (Alcuhuillca= Nieto del Perro o descendiente) que sirve de límite a la provincia de Huanta respecto de Huamanga. En esta montaña (2927msnm) se encuentran sitios arqueológicos de distintas épocas, incluso, el cerro Pikimachay¹³⁸ es la Paqarina milenaria y hoy es la puerta (Punku) de la montaña sagrada del Apu Allqowillka del lado sur, donde los pobladores del distrito de Paqayqasa (Paccayccasa) de Huanta y de la cuenca de Cangari y Chiwa del distrito de Iguaín depositan ofrendas en la fiesta del ganado y para las curaciones; aunque, algunas familias de Paqayqasa lo hacen al Apu San Cristóbal, ubicado en el cerro Laberinto del sitio arqueológico Wari (Arroyo 1987), debido al acceso a las tierras de cultivo y de pastoreo.

Esta actividad religiosa nos muestra que el hombre andino está comprometido con su espacio vital, al margen de las divisiones políticas territoriales arbitrarias del momento; es decir, algunas familias de la población de Paqayqasa rinden culto al Apu San Cristóbal del cerro Infiernillo que pertenece a la

¹³⁸ En este abrigo rocoso descubrió Richard McNish restos de los primeros hombres del Perú, con antigüedad de unos 20 mil años.

jurisdicción del Apu Condorkunka del distrito de Quinua; porque sus chakras de cultivo y tierras pastizales se enmarcan al interior del distrito vecino.

La simbología del Apu Allqowillka sería de sexo femenino. La señora Flora de Chiwa nos narra un caso hecho tradición y suscitado a un viajero de Allpa-Orquna de Las Vegas, a quien se le presentó una mujer buenamoza y gringa en el camino que pasa por debajo del cerro Allqowillka, enamorándole la invitó a pasar a un hermoso palacio como una iglesia con portada en arco, rodeada de las más hermosas flores de clavel y de las rosas. En ese mundo interior del cerro, dice que no falta de nada, tiene diferentes clases de frutas, animales y variedad de comidas. Luego de tres meses de permanencia en abundancia, extrañando a su madre se aprestó retornar portando quesos, carne, frutas y cosas necesarias en abundancia como un regalo (“chukuy-chukuy qipiyuq kutimusqa), con el compromiso de no contar nada de lo sucedido y retornar puntualmente en la fecha fijada. Pero, demoró un día y cuando llegó a la entrada, en lugar de la hermosa portada le esperaba un gran precipicio (cieloy-cieloy qaqa). Esperó y esperó, mas no volvió a abrirse como la primera vez; entonces, murió enloquecido.

Hasta aquí con los Apus mayores a nivel distrital que contornean al valle de Huanta por la parte saliente (oriental) y lado sur, ahora pasamos a describir la ubicación de algunos Apu Wamanis que se ubican en algunos cerros adyacentes del valle.

LOS APUS DE LA PARTE BAJA DE HUANTA

- **Apu Poq-Poq Orqo.** Es una colina a manera de un promontorio donde hacen sus pagos los pobladores de la cuenca del Rosario, Paqueq, Maynay, Waysuy y los de Pampachakra.

- **Apu Alaw Orqo.** Es la colina pequeña donde los pobladores del barrio Qollpa (Ccollpa: agua salitrosa o manantial salado que antiguamente sirvió para cristalizar la sal de consumo y hasta hace algunas décadas atrás sirvió para la piscina del barrio) depositan los pagos del Apu.

- **Apu Campanayoq Orqo.** Es el cerro con encanto, donde en las noches del plenilunio se escuchan el triste tañir de la campana, se encuentra al frente del sitio arqueológico de Azángaro.

- **Apu Molinoyoq Orqo.** Los pobladores de Iribamba entregan los pagos en el cerro Molinoyoq (cerro con molino).

El distrito de Huanta cuenta en la actualidad con las siguientes comunidades campesinas¹³⁹: Kallampa, Kanrao, Qarwaurán, Qanqayllo, Okano, Qaranseqa, Qatupata, Qeqa, Cercan, Choqewichqa o Musoqpampa, Chula, Chuki, Kenya, Wankayoq o Wamanqaqa, Waraqopata, Waychaw, Waynakancha, Impaw, Inkaraqay, Iquicha, Irkis, Macabamba, Miyo, Orqowasi, Pampakancha, Pampalca, Pukarapampa, Rasuwillka o Rumi-Ormasqa, San Antonio de Kulluchaka, Santa Cruz de Pultunchara, Tanawasa, Tokasquerka, Uchuraqay, Yanamonte-Rinconada-

¹³⁹ Comunidades reconocidas y registradas en el archivo de la oficina del Programa de Titulación de Tierras en el Ministerio de Agricultura filial Ayacucho.

Panty (selva), Yuraqyaku y Ñawinpuquio. Las comunidades campesinas del distrito de Luricocha son: Wayllay, Jerusalén de Meqayra, Paqaywayqo, San Pedro de Pampay y Santa Rosa de Okana. Todas estas comunidades están ubicadas principalmente en la parte alta de Huanta y algunas en la parte baja, siempre localizados dentro de la jurisdicción de sus propios Apu Wamanis de prestigio familiar o local y supeditados a los de jerarquía mayor arriba descritas.

Muchos de los nombres de los pagos, comunidades y capital de los distritos conservan sus propias denominaciones de los “ayllus originarios de Huanta, Huamanguilla y Luricocha” (Cavero 1952: 155), que son los ayllus mitmaq (mitimaes) o los grupos étnicos transpuestos a la región norte de Ayacucho, luego de la derrota de la confederación pokra-chanka-wanka. Al respecto reproducimos la cita de Cavero, extracto de un antiguo manuscrito que grafica los siguientes grupos étnicos:

“Los habitantes, los Pokras y otras naciones fueron vencidos en **MACACHACRA** por el Inca Huiraccocha; una parte de las tribus **CCOCHAS**, pertenecientes a la nación **POKRA**, conforme a la política incaica, fue llevada a otras provincias y reemplazada por forasteros que forman el **AYLLU- MITMACC**, ocupando los pagos de **Uchumarca, Callqui, Quinrapa**. Los Ccochas aborígenes quedaron en Cochabamba de donde pasaron a **Pampachacra, Chacco, Maynay, Ñahuinpuquio, Patasucro y Pucaraccay**. Las parcialidades: Anta y Huaccra vivían: la primera en **Chihua** y la segunda en **Huancayocc**”¹⁴⁰ (Cavero 1952: 157).

Víctor Navarro (1983), también registra dentro de los “Ayllus de Wanta” a: Maynay, Pakikc, Kinrapa, Wallwayokc, Kallki, Kcollpa, Kullu-chaka, Wayllay, Puka-rakcay, etc. Igualmente, Lorenzo Huertas (1983) muestra el carácter pluriétnico de la parte norte de Ayacucho: los Acos (de origen Cusco) de Quinua, Antas de Huamanguilla, Quihuaris de Tambillo, Cochachas de Huanta, etc.

Esta multiplicidad étnica de la región es producto de todo un proceso histórico sociocultural y quizás su origen más cercano está en la desintegración del Imperio Wari que condujo a la formación de Estados Confederados con cierta unidad política e integración cultural de sus fronteras de los pueblos étnicos de la sierra centro-sur andino. Dicha unidad sufre una violenta disturbación étnica con el triunfo y la dominación de los inkas, luego, con la conquista y colonización hispana, se complejiza; porque, las violentas reducciones trastornaron a las anteriores etnias locales con los mitimaes foráneos; para después adicionarse el peor problema de la raza al problema social y cultural originario.

Si bien la arqueología y la historia vienen esclareciendo el pasado también será necesario que la antropología realice estudios sistemáticos del presente para entender el pasado; y una de las formas, al parecer, es con el estudio del culto a los dioses andinos desde la perspectiva étnica: registro etnográfico prolijo y cuidadoso

¹⁴⁰ Los negreados por nosotros corresponden a los actuales centros poblacionales, tanto de parte alto y bajo de Huanta.

que permita esclarecer unidades y diferencias políticas y fronteras culturales de la sociedad andina rural, en el complicado juego con el influyente modernismo urbano.

Por eso será muy importante describir y entender, cómo viven los pueblos que contornean después de Quinoa y Acosvinchos: Chichukancha, Andaraqay, Waychaw, Matara, Juwisa y otros pueblos del distrito de Ocos de la provincia de Huamanga; ubicados al pie y en las estribaciones de la Cordillera Oriental que demarca la cuenca de Ayacucho, todos sujetos al Wamani mayor de Apacheta (4,330msnm). En cambio, en la localidad de Ayacucho destacan tres importantes deidades ubicadas alrededor de las montañas sagradas que llevan el mismo nombre de los Apus (Arroyo, 1987).

2.3. LOS APUS DE LA LOCALIDAD DE AYACUCHO:

- **Apu Akuchimay.** Está en el cerro Akuchimay y modernamente es identificado como el “Mirador de Akuchimay”. Es el Apu de mayor prestigio a pesar de estar en una lomada baja accesible y muy cerca de la ciudad, y hoy, con el crecimiento demográfico, muchos asentamientos humanos están cercando esta montaña sagrada, dejando libre sólo el mirador, las cruces y el abrigo rocoso del lado saliente y si no lo declaran como un patrimonio cultural sagrado o un santuario andino, en poco tiempo habrán plantado fierros y ladrillos con cemento, como lo vienen haciendo.

Este espacio sagrado está asociado a 1). Las “Cruces de Mayo” y por debajo pasaba el camino grande a Cusco; existen cuatro cruces, una está ubicada en la parte alta del abrigo rocoso y es la más antigua con vista al cementerio general de la ciudad de Ayacucho, en dirección al Apu Rasuwillka o con orientación a la salida del sol; mientras la otra cruz está con vista al pueblo tradicional de comerciantes de “Qarmenqa” (Carmen Alto) del lado opuesto, la tercera cruz está en la cabecera de otro barrio tradicional de los ganaderos de San Juan y la cuarta es grande y moderna que ocupa la parte central del mirador. 2). En las faldas de Akuchimay viene desarrollándose la “Gran Feria Ganadera de Akuchimay” en la mañana del Sábado Gloria de la Semana Santa, fecha de especial significado por la importancia de la ciudad de Ayacucho (que inicia y avanza desde los pueblos de Andahuaylas) y luego, esta feria tradicional pasa y concluye indefectiblemente en la localidad de Huanta, el Domingo de Pascua. 3). El abrigo rocoso, al parecer es la Paqarina asociada al entierro precolombino, además hay muestras de fragmentos de cerámica. A este abrigo rocoso alargado conocen los pongos o curanderos como el “Pulpito del Señor” o puerta del Apu Akuchimay, como son los hermanos Gerardo y Alejandro Muñoz de Capillapata (Arroyo, 1987).

Estos pongos identifican como el Apu principal y está relacionado a la medicina andina, y afirman que es como un “doctor” que no falla al tratar a sus pacientes que acuden ceremoniosamente portando sus ofrendas de diferentes lugares.

- **Apu Campanayoq.** Se ubica en la parte alta y más al sur de Akuchimay y de la ciudad de Ayacucho, recibe ese calificativo debido a su aspecto en forma del cerro campana. Por ahí pende la caída del agua para la central hidroeléctrica de la ciudad y en lado opuesto habita la comunidad de Campanayoq. Esta deidad es identificado como el patrón de los brujos maleros y es marginado o rechazado por los pongos del “Señor de Akuchimay”.

- **Apu La Picota.** Situada al lado poniente de la ciudad y es por donde sale el camino grande a la costa y ahora la moderna carretera de los Libertadores. Es reconocida como la deidad de sexo femenino, única en la región. Se especializa en el derecho jurídico y es llamada la “abogada” que ayuda a los litigantes; muchas veces se le aparece a sus devotos en su sueño, en la figura de una hermosa mujer gringa que siempre entabla amena conversación, orientando como conducir los juicios en el Juzgado o en la Corte. También es la protectora de los caminantes o viajeros, quienes ofrendan sus pagos en la ruta del camino de La Picota; asimismo, los pobladores de Waskaura (Huascaura) y Ranca le tienen respeto y veneración, sin embargo, se identifican y pagan a su inmediato Apu Wamani Vizcachayoq y Aya Orqo, respectivamente. Mientras los pobladores de Wichqana (parte baja de la ciudad de Ayacucho, asociado al sitio arqueológico Formativo) depositan sus ofrendas en la quebrada de “Purakuti”.

En los últimos tiempos, el cerro La Picota viene modernizándose con la edificación de una moderna cruz iluminada y sobre todo, con la carretera afirmada que lleva hasta un pequeño observatorio con juego de escaleras y las chozas con techo de ichu para albergar a los visitantes o turistas del calor o de la lluvia. En la parte baja de este nuevo mirador siempre estuvieron dos pequeñas cuevas que albergaban a los santos del camino¹⁴¹ a Pisco. Mónica de la Cruz (dueña de un kiosco en la terraza de estas cuevas) nos cuenta que antes habían cuadros de imagen del Señor (Cristo Crucificado) en las cuevas pequeñas; hasta que don Alberto de la Cruz, como curandero del barrio Tupaq Amaru mejoró las cuevas y el sitio. Posteriormente, los devotos contribuyeron a ampliar para la atención de no sólo a los pacientes del curandero, sino también a los visitantes petitorios de la suerte al “Apu La Picota” y/o al “Señor de la Picota” y al “Señor de Luren” de las cuevas (según las notas petitorias y la imágenes que aparecen dentro de la cueva). Es decir, en esta ruta encontramos dos cuevas que albergan cada uno la imagen de cada santo, uno que representa a Ayacucho, como el “Señor de La Picota” a manera de sustituir o representar al “Apu La Picota” y en la otra cueva está la réplica del “Señor de Luren” de Ica como representante y símbolo de la integración comercial, de parentesco y de residencia por migración en busca de trabajo, asimismo, estudiantes y profesionales residentes en Ayacucho acuden a este santuario para solicitar suerte para sus ingresos a la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga o a algún centro de trabajo.

¹⁴¹ Este antiguo camino sigue en actividad para los caminantes de las comunidades vecinas o de los negociantes de ganados.

Ambas grutas ampliadas, mejoradas y preservadas con sus respectivos altares, están adornadas con flores y cirios, y sobre todo en el altar se encuentran un conjunto de botellitas de vidrio y de plástico que contienen diversas medicinas preparadas por el curandero Alberto, quien atiende a sus pacientes principalmente los martes o viernes, aunque también los domingos.

2.4. Los Apus de San Miguel de La Mar. El distrito de San Miguel cuenta con cuatro principales montañas sagradas: El Apu de San Cristóbal es el mayor, seguido por Wayanay, Campanayoq y Yapuskunka, Al Apu del cerro Toqyasqa habrían hecho pago últimamente a una “mujer alcohólica”, lo que antes ofrendaban sólo animales debido al peligro de las galgadas que siempre amenaza en las épocas de lluvia (poqoy); incluso, este cerro encantado tendría muchos “choques” (variedad de peces del río) en el río sagrado que sale de sus entrañas. También en la cima del cerro Yapuskunka hay una gran piedra negra en forma de una mujer viuda y por ello lleva el nombre de “Yana-Warmi”, se cree que es una mujer viuda sentada en espera de su ofrenda para beneciar a la recurrente y sancionar al infractor. Es decir, las mujeres casadas abandonadas por sus maridos acuden a esta montaña para solicitar a los Apus y después de dar 10 vueltas a la wanka orando y haciendo peticiones aseguran que “el hombre muere”.

2.5. Apu Mayor Torongana del distrito de Churucampa. El Apu Torongana es el mayor del distrito de Churucampa y se encuentra en el territorio de la comunidad de Qaser, delimitando desde el frente del Apu Watusqalla y del cerro Cóndor Senqa de Huanta, para formar el gran abra Ichqana desde el Tinkuy. El distrito de Churucampa es otra península de la provincia de Tayacaja de Huancavelica, delimitada ambos lados o formado por el río Mantaro y, entre los Apus de menor rango de la jurisdicción del distrito de Churucampa son los siguientes:

PUEBLOS	CATEGORÍAS	APU WAMANIS	RANGOS
Churucampa	Distrito	Torongana	Zonal
Churucampa	Pueblo	Cerro Santa Rosa	Local
Qaser	Comunidad	Torongana	Local
Qaranaq	Comunidad	Usanakoq-Orqo	Local
Locroja	Comunidad	Kapchuka	Local
Chonta	Comunidad	Parialla	Local
Tukuqasa	Comunidad	Inka-Raqay	Local
Paucarbamba	Comunidad	Illpi	Local
Andaymarka	Comunidad	Kallki	Local
Chichiwasi	Comunidad	Illpi	Local
Mayoq	Comunidad	Cerro San Cristóbal	Local

Cada montaña sagrada tiene su respectiva historia en relación a la realización de los comuneros y representación arquetípica de los Apu Wamanis de cada

pueblo. Don Presentación Mallma¹⁴² nos relata lo ocurrido a un tal Toscano, de Qaser, en el echadero del cerro Torongana. Éste, al buscar la obstrucción de la acequia habría logrado ingresar al interior de la montaña sagrada, donde encontró una gran laguna en cuyo contorno encontró lavatorios, teteras, azafates, etc.; todo ello había atascado la salida del agua y al limpiarlo cargó el caudal de la acequia impidiendo su salida, por lo que al deambular en busca de salida encontró casas o un pueblo rico que nada le faltaba. Sin embargo, seguía buscando la salida hasta que dio con una luz que emergía de lo alto y así logró salir por los peldaños a la cima de la montaña sagrada de Torongana¹⁴³. En el trayecto del ascenso, sus zapatos fueron embadurnándose con barro pero al limpiar sus zapatos lo que formó fueron bolas de plata pura; pero, habría quedado desvanecido. Sus seis hijos jóvenes lo buscaron día y noche hasta hallarlo muerto en el lugar, junto con las bolas de plata.

Por estos hechos, comenta nuestro interlocutor, los habitantes de la localidad de San Mateo y de Qaser buscan o recogen sus ganados con mucha prudencia, aunque algunos con deseos de la aventura fascinados por la riqueza; por eso habría muchos casos suscitados con los lugareños de distintos pueblos, como vuelve a referirnos otro caso sobre el diálogo y sus recados (envíos) entre los Apus “Tankas” de Inchuna (en la zona q’echwa de Cuñi del distrito de Marcas) con “Chupaqaqa” de Qaranaq del distrito de Churucampa. Ambas montañas sagradas ubicadas frente a frente, separados por el río Mantaro y pertenecientes a las provincias de Acobamba y Tayacaja, como componentes de las dos penínsulas pluviales paralelas de esta región. Asimismo, un lugareño de Mayoq nos confirma que a la medianoche sale el agua de la montaña sagrada de San Cristóbal, donde reside el principal Apu Wamani para el pueblo y como también, en las noches de plenilunio se siente el sonido del río. Afirma que el agua sale sólo de noche hacia la espalda de la iglesia actual o que el templo está precisamente al pie de dicha montaña San Cristóbal, como un hermoso montículo en forma de cono. Esta tradición nos reitera el caso del anciano Teobaldo Minaya, quien al salir a orinar de noche observó desde su puerta el discurrir del río o, saliendo del cerro pasaba por su puerta gran cantidad de agua, en una noche despejada con estrellas de verano o chiraw, por lo que se asustó y con temor que le arrastrara tiró su sombrero y al

¹⁴² Natural de Mayoq o Mayocc y como fruticultor lugareño, también realiza transacción comercial mediante el trueque con los productos de pan llevar en los pueblos vecinos como es Cuñi y Parisa. Asimismo, además de comercializar las frutas que produce, también saliniza el agua de sal (kachi yaku o kachi puquio) de Mayoq; único lugar de salinización de esta región.

¹⁴³ Sergio Quijada (1985: 227) al rescatar la tradición oral de “Kamasja” señala que era un caudillo que se reveló al poder del Inka Tupac Yupanqui y su “fortaleza de Torongana” se encontraba en el distrito de Churucampa, por haber pretendido a su hija “Illac-Cori” (Illaq-Qori) en el sitio de “Culliyacu”. Asimismo, a este caudillo identifica como el jefe del señorío de los Iquichanos y padre, también, de “Illac-Huayta” (Illaq-Wayta); y por revelarse perdieron el agua que hoy es escasa en Churucampa.

instante el agua desapareció. Entonces, todos saben que el “cerro es poderoso”¹⁴⁴ como el volcán de agua; también es temerario o malo, porque casi siempre los niños del alrededor nacen lisiados (locos, cojos, tartamudos o sin algún órgano), debido a que “el cerro es macho y seguramente le entra a la mujer”; por eso, todos temen, le deben respeto, se sienten protegidos, le invocan y entregan sus pagos.

2.6. Apu Mayor Umakunka de los distritos de Marcas y Caja Espíritu. El camino antiguo del valle de Huanta cruza el río Cachi por El Vado y asciende a Marcas para pasar a Uchuy Umakunka (Umakunka Menor) y faldeando por debajo del prominente roca de “Fraile Machay” (Cueva del Fraile) se llega a la cumbre del gran macizo cerro Umakunka¹⁴⁵ que demarca a la península de la provincia de Acobamba, desde donde con mucha facilidad se dominan a distritos y comunidades jurisdiccionales que se ubican a su alrededor, asimismo, se avistan cuencas, montañas y otras provincias de la región:

El distrito de Marcas ubicado en las faldas del lado este del Apu Umakunka es la saliente o el extremo de la península, con sus anexos, comunidades o centros poblados como son: Cuñi, Parisa, Marcas, Chontas, Lloqlla, San Isidro y Paloma; disposición de los pueblos de norte a sur que limitan con el río Mantaro que baja de Iskuchaka, río Cachi que contornea y delimita la parte baja de Huanta y el río Urubamba que tiene su origen en las alturas de Lircay y Acobamba. Al lado oeste de Umakunka se encuentra el distrito de Caja Espíritu y sus comunidades: Caja Espíritu es una de las antiguas comunidades matrices de la región con sus mitades de Qewar y Anqara, con sus anexos Wanqallaku, Pumakancha, Wellweq y Pisqiri; pueblos que ascienden desde la quebrada del río Mantaro y descienden hasta el río Urubamba. Asimismo, se avistan con proximidad a sus cuatro lados los pueblos y las montañas sagradas de Locroja, Torongana de Churucampa, Rasuwillka de Huanta, Allqowillka de Paqayqasa, pueblos de Julcamarca, Congalla, Wanka-Wanka, Allpas, el Apu Tambrayku de Lircay, Lukmachayoq de Wellweq, cerro Pan de Azúcar (frente a Acobamba) y Rumi Wasi de Acobamba, entre otros.

¹⁴⁴ El pueblo de Mayoq se sustenta exclusivamente de la producción de sus frutas, como zona yunga o quebrada cálida y carente de agua, sólo depende de las aguas del río Mantaro. Es como si la vida viniera con el río y se fuera con él. Las agua de lluvia no es suficiente para el lugar calcinante, incluso en tiempos pasados, bebían sólo de las aguas del río y aún siguen haciéndolos algunos; por eso el agua tiene valor como la vida y eso es el río Mantaro: bienhechor o destructor, como sucedió en 1973 con el caso de “Waqoto” (embalsamiento del río Mantaro por las alturas de Quichuas), que no dejó piedra sobre piedra y Mayoq quedó reducido a un pueblo fantasma; todos los huertos frondosos desaparecieron como por encanto de la noche a la mañana; después del desastre volvieron algunos a seguir repujando y seguir reverdeciendo a la “Isla de Mayoq”.

¹⁴⁵ Literalmente se traduce como “Cabeza-Cuello” por la apariencia que presenta desde un punto. En cambio, para los lugareños, al margen del nombre y forma, es el nombre del espíritu o divinidad protector mayor de los pueblos, ganados y de los productos. Cuando los nubarrones negros se arremolinan en la cima de esta montaña sagrada es porque va llover y llegar a las tierras de secano para la alegría de los pobladores afligidos y esperanzados.

El Apu Wamani Umakunka es la divinidad importante para los pueblos de los distritos de Marcas y Caja Espíritu y mayor de otros tutelares de rangos menores que se ubican en cada una de las comunidades de su jurisdicción, como son:

PUEBLOS	CATEGORÍAS	APU WAMANIS	RANGOS
Marcas	Distrito	Umakunka	Mayor
Marcas	Capital	Qoñiq Orqo	Local
Cuñi	Centro Pobl. Mayor	San Cristobal ¹⁴⁶	Local
Parisa	Anexo	Chikllaw ¹⁴⁷	Comunal
San Isidro	Anexo	Tinyaq	Zonal
Chontas	Anexo	Tinyaq	Zonal
Lloqlla	Comunidad	Tinyaq	Zonal
Paloma	Anexo	Local
Caja Espíritu	Distrito	Umakunka	Mayor
Caja Espíritu	Capital	San Cristobal	Pueblo
Pumakancha	Anexo	Qoras	Local
Wanqallaku	Anexo	Qoras	Local
Ayawasan	Anexo	Puyilly	Local
Pisqiri	Anexo	Molino Moqo	Local
Chanchara	Anexo	Harriska	Local

La montaña sagrada de Umakunka tiene varias puertas respecto al lugar que ocupan los pueblos que rodean y tienen acceso al forraje del ichu y gramíneas del cerro Umakunka: para la ex hacienda de Sillaqocha y los pueblos de Qochaq, Cuñi y Parisa, la puerta está en el sitio “Cuatro Ventanas”¹⁴⁸ ubicada en la parte noreste del macizo Umakunka; sin embargo, en forma específica para la localidad de Sillaqocha es el Apu Sillaqasa como para Cuñi es el Apu San Cristóbal ubicado en

¹⁴⁶ Según don Luis Qawayá Choqe, el Apu San Cristóbal es el patrón de Cuñi y su morada está en el cerro Motoy-Corral, cerro central y más alto, ubicado al frente o saliente del cerro Umakunka; aunque para otros sería la cruz del cerro Puyllon Orqo, en las cercanías del pueblo.

¹⁴⁷ Es el cerro más alto que termina en forma de un cono, ubicado en la parte alta del cementerio general de la comunidad antigua de Parisa. Desde la cima de Chikllaw Orqo se observa casi toda la cuenca del río Mantaro que desciende por Ancoq, Pukapampa (mina de cal de los Tello de Huanta), Inchuna, Mayoq y hasta la curva y el abra del Tinkuy; y como también a los diversos pueblos de Churucampa: Mayoq, Qaser, Qaranaq y parte de Locroja, como la cadena montañosa de Churucampa hasta el cerro Torongana. También es notorio el sitio de Rumi-Wasi y la comunidad Qorimaray de Acobamba. Posiblemente por esta posición estratégica, los antiguos peruanos edificaron un pueblo en la cima de dicho cerro y que siempre habría perdurado en distintos Intermedios y Horizontes, como hoy es la morada del Apu Wamani Chikllaw de la comunidad de Parisa.

¹⁴⁸ La parte noreste de Umakunka es una pendiente negruzca y accesible por partes, donde hay sectores prominentes que sobresalen formando ciertas configuraciones a manera del bosque de piedra y precisamente el sitio de las Cuatro Ventanas es una elevación con cuatro cuevas o ranuras, donde los lugareños depositan las ofrendas al Apu en la fiesta del gana o cuando sea necesario.

el cerro Motoy Corral y de Qochaq es el Kumuq-Orqo, todos ubicados entre las jurisdicciones de “Alto Orqo” y el cerro Umakunka. La señora Crisanta Pedroza¹⁴⁹ nos afirma que por debajo de esas cuevas existe un canal de agua subterráneo llamado “paka yaku”¹⁵⁰ (agua escondida por los dioses). No se ve el canal tampoco el agua, pero se siente el sonido característico del agua de canal; incluso, sale a borbotones por debajo de esas cuevas y luego desagua al río Sillaqocha.

También nos explica que en Uchuy Umakunka¹⁵¹ hay un “Manantial del Inka” de coloración negruzca, conocido como “**Aqno Yaku**”¹⁵², exactamente en el Waqta-Puquio, a tres cuadras del camino real que desciende del cerro Umakunka. Las aguas de este manantial sagrado lo recogen en “poronguitos” especiales los pobladores de Chontas, para preparar la mejor chicha para la fiesta del ganado (el 25 de julio o el 1 de agosto) que es abundante, a pesar de haber madurado en un porongo pequeño. Asimismo, compara con el “Aqno-Yaku” de Inkaraqay de Luricocha (Huanta), que también sirve para la bebida ceremonial de los Apus, las gentes y de los animales.

También, por la jurisdicción de Uchuy Umakunka, se encuentra el “**Inka-Tambo**” cerca al sitio de Piscapampa, que es una pequeña plataforma semicircular hecho de piedras lajas y afirma que fue el lugar donde el inka descansó (inkapa tambosqan) cuando venía de Cusco; aún más, especifica como que el trono o el cetro del inka era colocado al centro de dicha estructura en forma de una capilla.

En las falderías del lado este del cerro Umakunka se ubica una Wanka grande conocida por “**Fraile Machay**” (La Cueva del Fraile), encima del camino grande

¹⁴⁹ Sus ganados están acostumbrados a alimentarse casi todo el tiempo con los pastos de los potreros (quebradas accesibles) de esta montaña Umakunka y por eso, nunca ha dejado de hacer sus pagapus respectivos en las “Cuatro Ventanas”, puerta o punku del templo del Apu Umakunka.

¹⁵⁰ “Paka”=Escondido, “Yaku”=Agua. Esta terminología se utiliza sólo para designar las aguas de canales subterráneos, consideradas sagradas por estar asociadas a las montañas sagradas como los ríos de los Apu Wamanis.

¹⁵¹ Significa “Umakunka Menor”, precisamente debido a que su configuración es una réplica de Umakunka y se ubica en la misma ruta del camino real entre Marcas y el cerro Umakunka.

¹⁵² Entienden por “Aqno” como el agua sagrada del inka que existe sólo en los sitios por donde peregrinó. Es el agua que nunca se seca y sólo en las temporadas de la fiesta del ganado hierve y espuma dicho manantial. Dicen que es el agua para la bebida de los ganados y para la chicha de “Santiago”.

Nuestra interlocutora señala que el “Aqno” es la bebida especial de los ganados en su fiesta y se prepara la chicha (de molle o de “sora aqa”(o qora aqa) con achita, quinua y coca kintu, que se les hace beber a cada ganado después de colocarle sus respectivas cintas o de cortarle su “waman” (la punta de la cola). De la misma manera, Freddy Ferrúa (antropólogo y docente de la UNSCH) nos comenta que el “Aqno” es la chicha especial en la tinaja que se coloca en la parte central (de los elementos rituales) de la “Mesa”, como la chicha con achita tostada, harina de maíz y las cocas kintu para ser bebido por las gentes y los ganados después del señalakuy en la localidad de Caja Espíritu.

En el diccionario quechua de Clodoaldo Soto aparece sólo el término de aqa=chicha y en el de Perroud y Chouvenec registran “Aqnay=Hacer toda clase de ceremonias” y “Aqnupu=Galano, gala, vestido que sólo usaban los incas”. En ambos casos se refieren a la bebida ceremonial.

que pasa a Rumi Wasi. Según los pastores lugareños de Marcas, afirman que tiempo atrás, ahí se convirtió o se encantó un “sacerdote redentorista” al momento de descansar, luego de haber evangelizado a los pueblos de aquella región. También nos precisan que “el cerro se lo comió” (orqo mikurusqa), por eso el cerro tiene la forma de un sacerdote parado con sotana y capucha que quedó mirando a Marcas, Huanta, la salida del sol o a la región del oriente con la esperanza de llegar o de pedir ayuda.

Esta gran roca o Wanka con desgastes y de coloración negruzca presenta la silueta o imagen de un cura y debajo hay otra roca grande con cavidad con los restos de los elementos rituales del pagapu y al costado derecho aparece la tierra removida (donde aparecen fragmento de cerámicas utilitarias de época prehispánica e hispánica) por los huaqueros¹⁵³. Precisamente esta es la otra puerta de la montaña sagrada para las ofrendas de los pobladores de Chontas y Marcas, y para los de Paloma sería en la parte baja del mismo cerro Umakunka del lado sureste; aunque, también algunos depositarían en “**Alalaq Machay**” que se encuentra encima del camino que asciende desde Cuñi por Ichmaqasa. Mientras que los de Caja Espíritu poseen en las faldas del lado oeste y la parte alta, cerca al camino grande, asociado a la tradición del “Nakaq” o “Pischtaku”, que tiene su cueva (“**Nakaq Machay**”) donde procesaba el “aceite humano”¹⁵⁴. Y los de Pisqiri

¹⁵³ Este sitio como otros lugares, a lo largo de los grandes caminos de origen precolombino y colonial, están asociados a los “Tapados”=Escondidos, que quiere decir, que los inkas o sus huestes, los del ejército de la república durante la “Guerra del Pacífico o los ricos comerciantes que trajinaron conduciendo trofeos, riquezas de rescate o la plata de los “nueve décimos”, los escondieron cuando por alguna razón o por el cansancio morían las mulas de carga; entonces, algunos aficionados al huaqueo andan en vigilia para revertir su suerte. Asimismo, afirman que al costado del Fraile Machay existe una gran ranura o “raqra raqchi”, donde los españoles habrían arrojado “dos pitacas de plata” pensando retornar, cuando murieron sus mulas.

¹⁵⁴ La tradición del “Nakaq”=Degollador (como el carnicero de los ganados) es representado como un personaje foráneo que se ubica en lugares solitarios del camino grande, por donde trajinaron los comerciantes y cualquier transeúnte que viajaba a la capital de los distritos o a la provincia de Acobamba para asentar las partidas de nacimiento o matrimonio y para los juicios de delimitación intercomunal o problemas de conflictos sociales. Tanto los “Condenados” (almas peregrinas arrojados del cielo como sanción) como los “Pishtakus” están asociados a los espacios indómitos o parajes solitarios y misteriosos que cualquier cosa puede suscitarse, y por eso, son espacios sagrados y a la vez temerarios con “Qaqcho” (poder de dominar, asustar, desaparecer o de matar), porque, también los Apus pueden “burlarse” (raptarlos o encantarlos como al cura de Fraile Machay) de los viajeros, en especial a las mujeres bellas. Estas tradiciones son propias de los trajinantes de caminos antes de las carreteras y en la época de las haciendas (antes de la Reforma Agraria); por eso, algunas familias aún consideran que era las triquiñuelas de algunos hacendados de la región, para robar a los transeúntes menesterosos o comerciantes solitarios.

Algunos mayores aún preservan la memoria colectiva de tiempos atrás sobre el origen de los Nakaq, quienes afirman de que estos personajes, después de una misa oficial celebrada en la Iglesia Catedral de Lima o en la Iglesia Matriz de Ayacucho, salían con permiso oficial del gobierno (Presidente) y se repartían a todos los lados del Perú o de la sierra centro-sur, para degollar a los transeúntes y esa grasa o aceite humano era para que el gobierno peruano exporte al extranjero para el aceite de los aviones o de los motores más finos. Por esta razón, el abrigo

ofrendan en el sector de Yanapaqcha (precipicio profundo y negruzco) y en su sector Molino-Moqo, por donde atraviesa otro camino grande que viene de Acobamba y conduce a los pueblos de Cuñi y Parisa para descender hasta el río, puente y pueblo de Mayoq (Mayoc)¹⁵⁵.

Esta montaña sagrada también está vinculada con el sitio “Inkapa Tiyanan” (donde se sentó el inka) y se encontraría por encima de “Fraile Machay” y precisamente por descansar y erigirse en su dominio desde la cumbre de Umakunka, dejó la huella de sus tres testículos grabadas en la piedra donde se sentó, como símbolo de su paso y de su gran capacidad de fecundizador o de ser el mejor padrillo para la reproducción.

El cerro Umakunka es una montaña volcánica, rocosa y compleja que tiene la forma de la misma península y cuyo saliente o cabeza se eleva hacia el este con un profundo precipicio de coloración negruzca que se contrasta con la nieve temporal de los meses de junio y julio, como dando la bienvenida a la estación de sequía o el “chiraw”, en oposición al “poqoy” o estación de lluvia (dos estaciones bien definidas del año) que finaliza con las cosechas del mes de mayo y la fiesta de San Juan; por eso, la noche de lluvia de invierno amanece casi siempre con el movimiento de la neblina o que las nubes densas y blanquecinas ascienden desde las quebradas del Mantaro y Urubamba para encontrarse (tinkuy) en la cima del cerro Umakunka. En las pendientes de Sillaqocha y Yanapaqcha¹⁵⁶ existen muchos

rocoso que queda en el lado oeste del cerro Umakunka es definitivamente reconocido como la “Cueva de Nakaq”, donde, en la parte central de la cueva existe una mesa labrada en la roca viva y en la parte alta hay una roca que sobresale con un agujero, lo cual señalan que servía para colgar un gancho con la carne humana para achicharrarlos; de los cuales, el nakaq comía con preferencia la lengua para que el muerto no hable, mientras de las piernas y muslos obtenía el apreciado aceite o grasa para los extranjeros.

¹⁵⁵ Este camino intercomunica a Cuñi y Parisa, y luego, desde la ceja de “Cuñi-Qasa” desciende el camino por “Yuraq-Punku” (Puerta Blanca) hasta el río Mantaro del pueblo de Mayoq. La señora Irene Espinal, natural de Parisa, nos relata que cierto día don Emilio Rojas encontró una llave y en esas circunstancias apareció un “Gringo” pidiéndole su llave y a su vez le invitó pasar a su pueblo (llanta) por Yuraq-Punku. Al ingresar, en la entrada encontró cuatro grandes perros encadenados, cabras de todo color, cóndores. Se dice que es una gran ciudad donde no falta de nada. También nos ilustra que el Apu Aya-Machay de la parte baja de Parisa compite con el otro de su frente (separados por el río Mantaro), el Apu Usanayoq-Orqo de la comunidad de Qaranaq de Churucampa; quienes tienden un puente en la noche y por ahí sus ganados de transporte trasladan ricos recados de manera competitiva y cuando gana el Apu Aya-Machay, aparecen luichos (venados) en abundancia en toda la parte de Qatun-Pampa y Ankachakuna.

¹⁵⁶ Yanapaqcha es la parte más pendiente de coloración muy oscura que infunde recelo y temor, por donde drenan o hay cascadas de agua que salen de las entrañas de la montaña Umakunka. Los lugareños de Cuñi y Parisa aseveran que cuando pasan a la media del 1 de agosto (día jubilar de los Apu Wamanis de la región) por el camino grande que pasa por debajo de esa pendiente, escuchan con nitidez el abrir o cerrarse de su puerta con el claro ruido del “¡raann! (onomatopeya de la puerta de hierro). Debido a que estarían comunicándose o reciprocando sus riquezas o sus tenencias con otros Apus de su igual jerarquía de manera competitiva o los complementan sus diversas actividades y funciones específicas, como los harían el Apu Wamani Rasuwillka como “Juez de Paz”, Wamanrasu como “Abogado” y el “Médico” Torongana de la

abrigos rocosos y en especial en el sector del pueblo de Paloma, donde hay grandes cuevas que albergaron a los primeros pobladores y hoy albergan a los ganados del echadero altoandino, a los cazadores de venados y perdices o son escondites ocasionales de los abigeos transeúntes (futuras investigaciones arqueológicas confirmarán la evidencia de los hombres primitivos de la región).

Asimismo, en la cima de esta montaña sagrada encontramos dos sitios arqueológicos (a un kilómetro de distancia, aproximadamente) en estado ruinoso, apareciendo la disposición de la cabecera de los muros internos y del contorno, cuyas estructuras se extienden hacia el lado poniente, debido a que esta parte es una lomada extensa que desciende hacia el pueblo de Caja Espiritu, como mostrando la espalda de la montaña que concentra tierras de pastoreo para el forraje de ichu.

La imagen del Apu Wamani de Umakunka es apreciada e identificada de distintas formas por los feligreses lugareños que viven en sus alrededores, aunque todos concuerdan en que es un gran personaje de respeto, temido y deseado. Para los de Marcas son como un hombre alto, moreno, con macora (sombrero grande) y terno negro; así se habría revelado a muchos pastores en sus sueños o cuando se quedaban dormidos en sus faldas, como también a aquellos molestos que lograron coger sus plantas, recoger leñas, cazar sus gallinas¹⁵⁷ (perdiz o yuto) o sus ganados (venados) sin su permiso o licencia. A todos ellos los regaña severamente, hasta puede quitarles la salud o la vida si no respetan o entregan sus pagos como se debe.

Según don Luis Qawayá Choqe¹⁵⁸, el **“Wamani Mariano Umakunka”** es poderoso y anteriormente lo era mucho más, porque estaba considerado como el **“Chuncho Orqo”** (Cerro Indómito o libertario) con **“Qaqchu”** (con poder que infunde temor y respeto). Es decir, en los tiempos de la hacienda, Umakunka era alejado, silencioso y poco transitable o prohibido por el hacendado; por eso era arisco y ahora que muchos entran (los pobladores de Qochaq, Asawasi, Cuñi y Parisa) se ha vuelto **“manso”** o tolerante (tranquilo, socializado o domesticado). Cuando era oferente de la hacienda tuvo dos ocasiones de encontrar su **“jardín”** o **“Yunka”** (selva) entre la neblina que cubría el cerro, donde había diferentes colores

región, como nos asevera don Luis Qawayá, anciano preservador de la sabiduría y tradición andina.

¹⁵⁷ Cuentan que cuando don Félix Murga retornaba de Acobamba encontró dos gallinas blancas que deambulaban en los alrededores de **“Fraile Machay”**. Sorprendido del hecho inusual, las cogió alegre llenándolas a su costal, pero en su casa, para su sorpresa nada había en su costal cuidadosamente amarrada y transportada. Por eso aseguran que habría sido la **“plata labrada”** (nuevo décimos) que quería otorgarle el Apu al caminante, pero no supo corresponder al momento del caso (reciprocarse) y desaprovechó su suerte de ser rico.

¹⁵⁸ Fue el curandero y oferente principal de la hacienda de Sillaqocha, como vasallo y persona de confianza (hacienda runa), se encargó de atender y hacer los pagos al Apu Wamani Umakunka en la fiesta del ganado; luego, con la afectación de la Reforma Agraria, la hacienda de Sillaqocha fue adjudicada a la moderna comunidad de Cuñi y también el señor Qawayá y otros feudatarios se asimilaron al pueblo de Cuñi hasta hoy; aunque por nacimiento proceden de la antigua comunidad nativa de Qorimaray de Acobamba.

de clavel, coca, wayllay ichu, yerbas de qori waraka, valeriana y otras plantas medicinales; pero, en el momento que le distrajo un ruido casual que parecía acercarse violentamente como alguien que ataca y para volver la vista, ya había desaparecido el hermoso jardín, como por arte de magia.

La señora Andrea Gavilán de Cuñi aseguró que los antiguos pastores vieron a un señor blanco y alto con las barbas bien crecidas parado en la puerta de "Fraile Machay", quien le ofreció al "maqtiko (muchacho pastor) para que se quedara, invitándole comidas y frutas en abundancia. También nos afirma, que en tiempos antiguos, algunas mujeres iban cargando a sus hijos recién nacidos, portando diez tejas para pagar o comprarle del "Apu Mariano Umakunka", en la explanada de "Fraile Machay"; y sólo con esa compra simbólica aseguraban la vida del niño, sino morían irremediamente. Luego nos dice, cosas de Apu Wamanis sólo saben los "Pongos", sólo ellos pueden llamar o comunicarse.

Ferrúa (1986) registra y nos comenta personalmente la sabiduría de los comuneros de Caja Espiritu, señala que las comidas del Wamani Umakunka son la coca, toqra, llipta, cigarro (inka o nacional), monedas y las flores de clavel. También reconocen como el Wamani mayor y creen que cuando aparece el cóndor en la dirección de Umakunka, es el Wamani que ha salido en busca de su hermano en Lircay, como les habría afirmado el afamado curandero "Mariano", natural de Congalla, Lircay; quien le dijo que los Wamanis son los ángeles que se han perdido en la tierra. Dios hizo a los hombres, animales y otros y con ello hizo al Wamani. Todos los ángeles buenos se fueron al cielo con Dios y los malos se fueron al infierno. Lo curioso es, dice, que no todos los ángeles buenos se fueron al cielo, sino que otros se perdieron en el camino y se quedaron en la tierra. Éstos andaban de pueblo en pueblo pidiendo alojamiento y nadie los ayudó. Por eso, estos ángeles buscaron donde morar y vieron que algunos cerros eran buenos y ahí se quedaron a residir. Entonces, los Wamanis son los ángeles buenos que se quedaron en la tierra precisamente para seguir ayudando a los hombres en la siembra. Él les ayuda a cuidar sus parcelas y sus ganados. Cuando las gentes se pelean, matan o cometen incesto, también propician grandes males como la hambruna, pestes o granizadas, que son los castigos de los Apus.

Por lo que a los Wamanis los identifican como "**Taytachs**" (Los padres, los espíritus o los dioses), asimismo, los cerros tienen sus entradas, portadas y deben tener una cruz. De ahí, donde hay cruz es porque hay el Apu Wamani. En Caja Espiritu los cerros **San Cristóbal** y **Chiqo-Orqona** tienen sus respectivas cruces para las mitades **Qiwari** (del lado este o hanan) y **Anqara** (del lado oeste o hurin), celebrados el 3 de mayo como la "**Fiesta de las Cruces**". Son los Wamanis para cada mitad, subordinados al Wamani mayor Umakunka y como también algunas familias (los Huamán y los Condes) tienen sus propios Apus. Incluso, cada parte tienen sus quebradas (Qaqlaway y Awak) con sus respectivos "**Amarus**" (espíritus tectónicos) y sus **puquios** donde residen sus correspondientes **Illas**: en Kiaquis y Ayaynin.

Aún más, a esta simbología sagrada actual del Cerro Umakunka le refuerza un mito de origen de contenido étnico andino, citado por Ferrúa:

“La derrota de los chankas se debió según la leyenda a que Asto Huamán la noche anterior a la lucha no invocó el auxilio del Dios Alcón, al que Pachacutec, el joven guerrero inka, lo matara de un flechazo. Asto Huamán murió heroicamente, pero su ejército derrotado se replegó a Paucaray para huir hasta las yungas de Chachapoyas.

Un guerrero chanka hijo del jefe de los Antas y de los Coras rehusó la fuga, uniéndose a los pokras, quienes por temor al inka, se sometieron fácilmente. Desesperado Huanacc pidió ayuda a los Tayacajas quienes se negaron; motivo por el cual hizo frente a los huestes de Pachacutec Inka sin ayuda alguna. Para el efecto, consultó al **Dios Huamani** sobre su suerte. El Dios del mal le dijo: Tú detendrás a los inkas, bravo **Huanacc Rumi**, por donde estés no pasarán sus tropas; para ello es necesario me ofrezcas tu cabeza. En tales circunstancias Huanacc hizo que uno de sus más queridos generales le cortara el cuello (cunca) y su cabeza (uma) la entregara al huamani. Se obscureció el cielo y se desencadenó una tempestad con truenos, rayos y relámpagos nunca vistos, el cuerpo sin cabeza de Huanacc, se acrecentó ante los admirados inkas. Se convirtió en un cerro, inaccesible, a cuyas faldas se abrió la tierra formando profundos barrancos, para tomar finalmente la forma de un hombre decapitado. Los inkas no pudieron, conquistar Paucaray, dando tiempo a la huida de los chankas que no quisieron someterse al dominio Kechua. El Taita Huamani... (mas adelante).

El lugar donde se inmoló Huanacc es hoy el solitario e imponente OMACONGA. Aún ahora los solitarios viajeros “del camino Real” le hacen ofrendas en las grietas del cerro, y al terminar de escalar sus faldas ponen una piedra más a las numerosas “Apachetas” que existen en sus cumbres” (Cita de Ferrúa 1975: 15 y 16)¹⁵⁹

Estas etnografías nos muestran que la demarcación de los pueblos (distritos y anexos) y los grupos étnicos (haciendas convertidas en comunidades modernas en oposición a las comunidades de origen nativa) están en correspondencia a la organización dual y jerárquica de los dioses andinos, donde el Wamani Umakunka se erige como el mayor para los distritos de Marcas y Caja Espiritu. Dos distritos extremos de la provincia de Acobamba que se integran cada vez más con la provincia y la ciudad de Huanta, tanto por el flujo comercial, residencia, alianzas matrimoniales, salud y el sistema educativo, desde tiempos inmemoriales o por lo

¹⁵⁹ Fue recopilado y publicado por Filman Torres Carrasco: Omaconga. Año I, N° 1, Lima 1957 (pág. 26).

menos desde la colonia. Seguramente por estas relaciones permanentes en sus vidas cotidianas, también expresan mediante las relaciones asimétricas del Wamani Umakunka respecto al gran Apu Rasuwillka de la región; deidades ubicadas frente a frente para resguardar celosamente sus respectivos espacios.

2.7. Los Apus en la ruta Qapaq Ñan de Acobamba. La jurisdicción del Apu Umakunka es explícita hasta Matara (cruce del camino real con el camino grande que asciende de la localidad de Pumakancha y se dirige hacia Cuñi, Parisa y desciende a Mayoq) e implícita en toda la extensión del territorio del anexo Pisqiri y de Pumakancha de Caja Espiritu. Luego continúa el prestigio del Apu del pueblo de Wellweq, otro cerro de poca elevación y accesible para el cultivo como para el pastoreo; pero es el cerro que sobresale y es respetado por los pobladores de Wellweq¹⁶⁰ y de Inka-Paqcha, ubicado a la derecha del camino rumbo a Acobamba y/o Paucará.

En el sector de Wellweq identifican a la cumbre con el nombre de Capillayoq-Orqo (Cerro con Capilla) o también por Sinqa-Orqo (Cerro de Nariz) por su configuración, mientras don Luis Qawaya lo llama “San Vicente” y al del pueblo de Toqto como el Apu Itawaylla. En cambio, la parte de Inka-Paqcha es conocida por Lukmachayoq, como la quebrada rocosa del lado noroeste del cerro Capillayoq-Orqo (de unos 3700 msnm). También es la depositaria de un hermoso mito que perdura desde los tiempos precolombinos, como una tradición viva, palpitante y símbolo de identidad para los actuales pobladores del área de Acobamba. En tiempos atrás, el Apu Umakunka retó a Rasuwillka con su prestigio y riqueza; entonces, Rasuwillka, muy colérico o quizás pretencioso por su grandeza, le arrojó una lúcuma con su waraka (honda) de oro y no le dio al mismo Umakunka, sino atravesó hasta la actual quebrada de Lukmachayoq (quebrada con lúcuma) y ahí creció la planta de dicha lúcuma y actualmente está a la vista de todo caminante de la ruta, como para testimoniar la tradición andina, en una altitud inusual para las plantas de clima cálido o templado como es el valle de Huanta (Arroyo, 1987), incluso algunos afirman que produce algunos frutos pequeños.

¹⁶⁰ El pueblo de Wellweq tiene acceso a las tierras que dan hacia la quebrada del Mantaro, donde la laguna de “Taqeqocha” arrasó toda la parte baja en un tiempo atrás y se atribuye a una tradición mítica: Cierta día aparece un anciano harapiento de la dirección de Acobamba buscando quien la venda algo de guinda y tuna, pero nadie le atendió y lo arrojaron insultándole de sarnoso, sucio y vagabundo. Entonces, sólo unos niños de Llaweq en la ribera del río Mantaro, le ofrecieron algo de leche, huevo y naranja, ya que su madre estaba ausente y no podían vender otras cosas. Por lo que les aconsejó que esta noche no durmieron en su casa y en cuanto llegara su madre, se fueran lejos, porque el lugar sería arrasado por un aluvión (lloqlla). Hecho y dicho, esa noche hubo gran chaparrón y desde la laguna de Taqeqocha el aluvión arrasó todo en su paso, dejando el sitio hecho quebrada y todavía hoy en día se sigue moviendo la tierra por el caso sucedido, como la maldición del anciano o castigo de dios.

En cambio, para los negociantes huantinos u otros caminantes de la región como don Presentación Mallma¹⁶¹, la tradición registra que dos hermanos nativos o “indios” habrían lanzado sendas pepas de lúcumas desde el cerro Rasuwillka, preocupados donde fijar la ciudad de Huanta. En el caso de haber coincidido en llegar las dos pepas juntas en el mismo lugar o en Lukmachayoq, ahí se hubiera fundado la ciudad de Huanta; pero como los “dioses no han convenido”, el pueblo de Huanta quedó donde está y en la quebrada de Lukmachayoq creció tan sólo la lúcuma de una pepa; mientras que de la otra pepa no se sabe dónde llegó a parar. La fruta lúcuma es el símbolo más representativo de los comerciantes y del valle de Huanta, es muy apreciado por los acobambinos y lirqueños. Por ello, como resultado de las relaciones competitivas con los huamanguinos, los huantinos compusieron un hermoso poema que resume sus características económicas:

“Huantino lukma supi
tunas hayta,
molle munición,
uchpa pólvora y
paqay sable”

Se traduce más o menos como: “Huantino que hecha pedo olor a lukma y que juega fútbol con las tunas, con las municiones de molle, con pólvora de ceniza y con el sable de pacaе”. Huanta, por su condición de un gran valle templado y cálido para la región, produce tradicionalmente la lúcuma, tuna, molle, pacaе y mucha leña de algarrobo y los mismos traducen la alimentación y la actividad principal: la **lúcuma** es la fruta preferida y de juego de los dioses y es la más olorosa, quizás por la misma razón fue y es la fruta del comercio y ansiosamente esperado y cotizado en los mercados de la región andina, como ahora son con los helados de sabor a lúcuma en la costa o ciudades del Perú y extranjero. La **tuna** sigue siendo la fruta apetecible de cualquier momento en la dieta de los pobladores del valle y de la región, como sinónimo del “vino” andino; y ahora, constituye un producto temporal para el mercado de Lima y para la exportación, con las “tunas mejoradas”; aunque, como “mejorada” no tiene la calidad de la tuna nativa. En Huanta, el **molle** crece en abundancia y de sus pepitas se elabora la mejor chicha del país. Precisamente es la bebida de los dioses andinos en la fiesta del ganado y del agua, en las fiestas santorales como en la fiesta de las cruces es la bebida de los hombres y del pueblo. La vaina de la fruta de **pacaе** (variedad común y cosillo), por su forma alargada como la espada, siempre fue el juego o pelea de espada de los niños y como fruta es poco comercializada (local o regional) por su largo proceso de maduración. Finalmente, en el valle de Huanta crecen variedad de plantas de leña, sin embargo, lo que los distingue es la **cabuya** (paqpa) o agave de la que se obtiene lo siguiente: de las hojas se fabrican sogas para el ganado y

¹⁶¹ Cuando de joven viajó con su madre a las alturas de Huanta en busca del “Yachayniyoq” o el Pongo, para que rastree el robo de su ganado por los abigeos, y es cuando escuchó esta tradición de la boca del Pongo a quien consultaron.

cordeles para los costales, del tronco del maguey se obtiene jugo dulce para el desayuno, para el engorde de los cerdos, elaboración de la chankaka o la chicha (aqa o tekila) para las fiestas familiares o comunales y del tronco seco se obtienen las agraciadas bancas de descanso con propia temperatura; y por último, el maguey sirve de viga para la construcción de las viviendas campesinas o para las ramadas de las fiestas santorales; pero lo distintivo de los huantinos es la elaboración de las mejores **toqras**¹⁶² que son muy cotizadas por su calidad en el mercado regional, como condimento o complemento necesario de la **coca**. La coca simboliza al sexo femenino o a la Pachamama y la toqra al falo del varón o de los Apu Wamanis (Orqo Yaya=Espíritu del cerro o del macho).

Desde las alturas de Inka-Paqcha se observan los pueblos de Yanaqocha, Pomaqocha y Choqllqocha de Acobamba; y luego se transmonta la península pasando por el poblado de Chillkapiti y de ahí se pasa al nuevo pueblo de Marcobamba, para luego ascender al “Bosque de Piedras” de Acobamba. Este Bosque de Piedras tiene varios sectores elevados con sus respectivos Apu Wamanis: La parte más alta es Qapary y luego sigue Rumi-Wasi, en cambio en la parte baja camino al pueblo de Acobamba se sitúan la Chingana y el Truhe-Qaqa (enorme precipicio aglomerado). Veamos ahora el registro parcial de los Apu Wamanis con sus respectivos rangos y lugares de dominios dentro de la jurisdicción del distrito de Acobamba:

PUEBLOS	CATEGORÍA	APU WAMANIS	RANGOS
Acobamba	Distrito	Qapariq	Zonal
Acobamba	Pueblo	Wachanayoq-Kucho	Local
Rumi-Wasi	Comunidad	Rumi-Wasi	Local
Qorimaray	Comunidad	Saqsaylla (Waqraylla?)	Local
Paucará	Distrital	Saqsalla	Zonal
Chupqa	Comunidad	Cobrevina	Zonal

El joven Rufino Aukarima de Qorimaray señala que en el sector de Rumi-Wasi existen las antiguas “Chinganas” o “Chinkanas” (lugar donde desaparecen) y en el tiempo de los inkas siempre se abría la puerta en el momento de la neblina que cubría la montaña, como condición propicia para acceder al mundo interior de la montaña sagrada y los que entraban desaparecían. Después se descende al pequeño pueblo Inti-Watana, llamado así porque una de las Wankas extendidas del bosque de piedras que limita con el pueblo tiene un agujero grande y en memoria o por extensión a esa Wanka Inti-Watana, también el pueblo lleva el mismo nombre.

Don Cirilo Wispisa del barrio de “Tres de Octubre” de Acobamba cree que en Rumi-Wasi vivieron los “antiguos awelos” y como ellos sobrevivieron al diluvio,

¹⁶² La toqra o llipta se elabora quemando el “chuchaw” o maguey (tronco de la cabuya) y de sus cenizas (uchpa) se mezcla con agua para la masa y batiendo se le da forma para que se seque y luego al mercado.

habrían labrado sus casas para salvarse del calor de los dos soles; por esa razón cree que los huesos blanquecinos que aparecen en distintos sitios asociados al bosque de piedras, son de los “awelos” o de los “gentiles”.

La señora Isabel Llamacuri (Llamaquri)¹⁶³ nos dice que el sitio de Rumi-Wasi fue poblado antiguamente por los “gentiles, quienes tenían tanto poder como los dioses; no podían morir y por eso, dios castigó con dos soles que salieron para exterminarlos. Para salvarse prepararon sus casas en las rocas de Rumi-Wasi. En cambio, su hija Anatolia Vargas cree que el Rey-Inka ha construido a Rumi-Wasi y por eso sus huellas habrían quedado hasta ahora grabadas en la roca viva, como escaleras, cuartos casas y sus corrales. Mientras don Luis Qawayá, con acento categórico y depositario de la sabiduría andina reafirmó que viene a ser la obra o poder de los “Reyes Inkas” (Rey-Inkapa kamasqanmi): “ellos han hecho para que descansen, ahí está también su cruz de piedra, tenían muchas riquezas y eso ya lo han sacado. También la huella del Rey-Inka está en el cerro Umakunka y Paucará, ahí dejó la huella de sus testes (runtu) en forma de tres huevos en donde se sentó. Así, sólo los Rey-Inkas tienen tres huevos, por eso son bien hombres como los chiklones¹⁶⁴. Así había en el tiempo de los inkas, también hay en gentes actuales, así escuché que había en Paucará, era muy fuerte y nunca sentía cansancio alguno. Así había un tal chiklón llamado Alejo Soto, era corpulento, de baja estatura y dominaba fácilmente a cualquiera. A él decían que era familia de los inkas y por eso siempre le nombraban de autoridad”.

Mientras don Herminio de la comunidad de Qorimaray, con acento incrédulo o dudoso, sólo comentó que en Rumi-Wasi vivieron los antiguos gentiles y por ser “herejes fueron castigados con el diluvio, por no recordar a Dios; quisieron salvarse en esas casas de piedra, pero todos perecieron”¹⁶⁵. Al parecer esquivó con dosis evangélica, pero, en compensación nos ofreció otro relato del “**Rey-Inka**” que resumimos: “Dicen que la iglesia del **Pueblo Viejo** de Acobamba fue edificada por el Rey-Inka. Habría modelado la piedra (chiqo rumi) como adobe y el interior del

¹⁶³ Es natural de la comunidad tradicional de Qorimaray (Batán de Oro), su hija y otros fueron migrantes a la ex hacienda de Sillaqocha y luego se asimilaron como comuneros en la comunidad moderna de Cuñi.

¹⁶⁴ Así identifican a los animales que tendrían un solo testículo y en contraposición a los que tienen normalmente dos testes, estos chiklones son poderosos como los de tres testículos. Son concebidos algo especial a manera de sobrenaturales, como los héroes culturales o los dioses andinos, eminentemente fecundos o semilleros.

¹⁶⁵ Don Herminio es una de las personalidades de la comunidad de Qorimaray, como autoridad fue Vara o Alcalde de respeto que se preocupó por el respeto y desarrollo de su comunidad; y como persona de experiencia es depositario de la tradición andina, pero, desde las últimas décadas del siglo XX, la región es influida por la avalancha de las comunidades evangélicas y don Herminio fue captado y desde entonces, recela en transmitir sus tradiciones, por el temor de incurrir en pecado al hacer memoria de las cosas andinas. Sin embargo, sigue contando y recordando a las nuevas generaciones, aunque entremezcladas andino-cristianos. De ahí dice que en “Sodoma llaqta (Pueblo de Sodoma) las gentes eran terribles que no recordaban a Dios como en Rumi-Wasi y nadie le hizo caso a Noé cuando predijo del diluvio; por eso desaparecieron la gente antigua”.

templo también con piedras de color amarillo. Y en la hornacina superior de la entrada principal habría colocado la imagen de **Manco Capac** hecho de piedra maciza, en postura sentado agarrando una flor y con la otra una hacha; y ahí se mantuvo siempre. Luego decían que el Rey-Inka estaría retornando para reclamar su retrato de todas las iglesias, está buscando todas sus cosas, decían. Por eso, tratando de sacar su imagen lo habría roto la gente de Acobamba y luego lo desaparecieron. Yo aún vi esa reliquia en su camarín (hornacina) como a un santo y ahora queda sólo su camarín. Qué vendrá a suceder cuando regrese el Rey-Inka, seguro todo cambiará”¹⁶⁶.

Por cierto, los pobladores del pueblo viejo y nuevo de Acobamba están asentados en un espacio cargado de tradiciones religiosas andino-cristianas. Don Eustaquio Huayhua Vargas¹⁶⁷ nos refiere, entre algunos, de “**Wachaq-Kucho**” como el “Rincón de Nacimiento”, “Mama-Yaku” o “Madre Generatriz”, precisamente por la existencia de tres ojos de agua o manantiales sagrados que significa fuente de vida o de mantenimiento del pueblo de Acobamba desde tiempos muy antiguos; y por la misma razón, por el influjo del cristianismo se la representó como la Paqarina de la Virgen y aseguran, que dentro de la quebrada (al interior del cerro o mundo de adentro) estaría la “Santa Madre Virgen agarrando el mundo” y es considerada como la protectora del pueblo de Acobamba; mientras en el mundo de afuera, según dicen, sólo se ve “una seña” o silueta de la “Mamacha” en la roca.

Precisamente esa fuente vierte sus aguas en un reservorio para el consumo de la población y el remanente desagua a la quebrada de “Willka-Puquio”. Con el crecimiento del pueblo, ese espacio o conal quedó debajo de las construcciones modernas, incluso el cementerio y la iglesia del Pueblo Nuevo se edificó al lado de dicho manantial sagrado que subyace sepultado. “**Willka-Puquio**” es una gran wanka de donde mana el agua cristalina para mantener a Pueblo Viejo, otra fuente sagrada que sigue abasteciendo hasta ahora que hay escasez en el abastecimiento del “agua potable” y en especial recogen para elaborar la agradable chicha para la fiesta del ganado del mes de julio y agosto; para proteger o guardar memoria, las autoridades comunales modernizaron el manantial, dándole un aspecto atractivo para el turismo, colocaron escaleras de piedra en el acceso y parte del recorrido de dicha quebrada, además de dos salidas de agua en piedras labradas con sus jardines; y de ahí para adelante la quebrada se amplía o se profundiza desde Chupaqaqa (sitio conocido como criadero de loros) y desde Tinkuq (encuentro o unión) forma la quebrada de Qollpa para dirigirse a Mollebamba, donde se unen

¹⁶⁶ Todos los relatos sobre la presencia y la sociabilización de los dioses andinos, héroes culturales o de los personajes carismáticos están cargados de deseos de recuperación de algo perdido o sustraído cultural o socialmente y a su vez se convierten en propuestas de esperanza por porvenir mejor, ante la agresión e incertidumbre del presente.

¹⁶⁷ Tiene 72 años, nacido y formado en el Pueblo Viejo de Acobamba y como fotógrafo viajó a diferentes lugares, por lo que es una personalidad conocedora de sus tradiciones.

con el río Wankas y más adelante, con el río Lircay para formar el río Urubamba que delimita con la provincia de Acobamba de la de Angaraes.

En cuanto al culto a los Apu Wamanis, los de Acobamba lo realizan generalmente en el echadero de la parte baja, en las quebradas de Mollebamba, Maray-Pata, duraznuchayoq o Belenchayoq, lugares donde depositan las ofrendas según el dominio del espacio pastoril (donde apacientan sus ganados). En la parte alta, en los sectores de Azul-Qocha y del cerro Wachanayoq-Kucho (Rincón de Parir), depositan sus ofrendas para el 25 de julio o Santiago, tanto para los ganados como para las chakras. Para el pueblo de Acobamba, el cerro más alto es el Wachanayoq-Kucho, al pie está la ciudad, debajo de una gran imagen de la Virgen, conocido modernamente por el “Mirador”, había una cruz grande, vigilante y protectora del pueblo.

Similar a “Willka-Puquio” y “Wachanayoq-Kucho” es “Mamanchik-Qaqa” (Nuestra Madre Precipicio), otro lugar sagrado que se encuentra bajando de la comunidad de Qorimaray, en la quebrada donde habría una gran roca con la imagen de una mujer que es “Mamanchik-Qaqa”. Aseveran que sólo de ahí sale el agua sin faltar (nunca se seca) porque es una roca muy milagrosa y por eso habrían visto con una “larga vista” (binoculares) que dentro de esa roca está “Mamacha Virgen”. Asimismo, nos dice que en la principal montaña sagrada de Qapariq (Guapea con Gran Fuerza) de Qorimaray existe una “Gran Cruz” a la que bajan y trasladan en kirma (técnica de cargar en parejas o en yugo) unas 18 personas forzudos hasta el Pueblo Viejo de Acobamba, sólo para la gran fiesta de “Santa Cruz” (o Señor Santa Cruz); donde se reunirían más de 2500 cruces y entre ellas está la “Cruz de Haragán-Pata”, como la cruz principal de la parte baja de Acobamba (en la ex hacienda de los Altez). Luego, señala que “antes hacían gran fiesta y habían mejores cosas, mientras ahora ya no suena y la gente están volviéndose evangelista”. Por eso, en la fiesta tradicional de Acobamba (25 de diciembre o la Navidad), siempre sonaban los “Waman casta” o Waywa casta”, dos familias (los Huamán y los Huayhua) de prestigio desde tiempos precolombinos, como nos afirma con cierto orgullo nuestro amigo don Eustaquio Huayhua. Lo mismo nos diría de la simbología de “Mollqus-Pata” (montículo en forma de caracol o arremolinado por sus plataformas), en cuya cima había una cruz del pueblo y justo al pie de este montículo está la principal iglesia matriz de la antigua Acobamba y, también, debajo de ese montículo existe una caverna con escaleras que ingresa al interior, según los mayores sería una secreta comunicación subterránea estratégica con salida a Ayacucho o Cusco en los tiempos antiguos. Desde la cima de Mollqus-Pata nos enseña a la misteriosa montaña de “Pan de Azúcar”¹⁶⁸ en la dirección del poniente o en la banda del enfrente.

¹⁶⁸ Esta montaña sagrada está asociada al peregrinaje de las “almas dolientes o que penan”, así como de los “Condenados” o almas arrojados del cielo por el “Señor” (Dios) por trasgredir las normas o por no practicar los principios de reciprocidad social andina; similar caso como sucede en el cerro “Tawa-Ñawi” de la parte alta de Huanta o en las estribaciones del gran cerro Rasuwillka.

Hoy en día, el complejo de “**Bosque de Piedras**” es un patrimonio arqueológico, ecológico y depositario del simbolismo cultural representativo de Acobamba, por lo que demanda su pronta defensa y reconocimiento como tal¹⁶⁹; además, aún sigue siendo un espacio de variadas lecturas y de interpretaciones del sistema de valores por los caminantes de caminos y es el escenario del drama de los lugareños y principalmente, es el centro de residencia de diversos Apu Wamanis protectores de cada estancia o comunidades de su alrededor, unidos por una red de parentesco bajo la primacía del Apu Qapariq como Wamani mayor de Acobamba. Desde el Período Intermedio Tardío y durante el avance de los cusqueños, el lugar fue un importante escenario de hechos religiosos y de desenlaces bélicos.

Valcárcel señala la importancia de esta zona en la época precolombina, como: “En **Acobamba**, la llamada **Saccailla**, que eran cuatro piedras grandes puestas en orden dentro de una cueva tapiada, a la cual hacían ofrendas, arrojándolas al interior por ciertos agujeros. En **Callamarca** (doctrina de Huaylas), había quince adoratorios y una laguna, en la cual, para curarse, se bañaban los enfermos. En otro pueblo de la misma área estaba el dios del amor que era una pequeña fuente perdida entre una áspera arboleda: se le hacían muchos sacrificios en curiosos cantarillos. El **cerro Tamrayco** que era muy alto era el **dios de los pastores**, y en él hablaban los vientos, haciendo un ruido al modo de un caudaloso río” (1981: 132). También, Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1993: 221) afirma que Pachacuti Inga Yupanqui conquistó a “toda la provincia de los Angaraes y Chuqui Orpos, Lucanas y Soras etc.” Asimismo, en “**Paucaray y Rumi Uaci** con todo su real y haze tres exércitos para que todos con buena horden en un día señalado y entrasen de tres partes para ganar a todo el valle y provincia de Haton Guanca Saussa”. Lo que indica, la región Angaraes como la península de Acobamba fueron espacios

Según la cosmovisión de los acobambinos andinos, el cerro Pan de Azúcar tiene su Apu Wamani que compite y se comunica con el del cerro Orowella de Acobamba a través del puente de un arco iris blanco de noche que se tiende entre ellos (frente a frente) y cruzan las vicuñas y llamas en cantidad sonando sus campanas (esquelas) arreados por los chutos con vestido típico, transportando las riquezas de los Apus. Lo mismo ocurrió con el Apu del cerro Aya-Orqo que se comunicaba con el Apu de Pan de Azúcar, como habría testimoniado la familia Chumbes, quienes habrían construido su casa debajo y en el camino del cerro Aya-Orqo y cuando en la noche del 1 de agosto apareció un gringo montado a caballo que arrojaba espuma, le amonestó a los pastores que de inmediato cambiaron su casa que entorpecía su camino. Y aseguran que dicha espuma era plata y así, dicha familia se hizo rica de la noche a la mañana.

También, cuentan, a la vuelta de ese cerro Pan de Azúcar hay un monte (arbustos) que se abre de noche el 1 de agosto y en esa enorme sala se reúnen y dialogan unos señores que son los poderosos Apu Wamanis de la región.

¹⁶⁹ En los últimos lustros, hay familias que vienen ampliando sus fronteras agrarias en huertos que contornean al único “Bosque de Piedras” más sugestivo por su arraigo milenario y cercano al pueblo de Acobamba; lo cual no sólo significa depredación del área arqueológica, sino también afecta y desconfigura el espacio cultural en perspectiva al desarrollo del turismo local, regional y nacional. Por lo que exige la pronta declaración y defensa como patrimonio cultural de la humanidad.

estratégicos de aprovisionamiento de soldados y alimentos para conquistar y controlar el valle del Mantaro, tanto por los waris como por los incas.

Paucará es el distrito fronterizo con Huancavelica, distinguido por las características étnicas de los “chutos” o “chupqas” de Chupqa. Es la comunidad más importante no sólo por su extensión, sino y sobre todo, porque constituye un pueblo tradicional y pujante en el dominio y manejo del mercado local y regional. Mejor dicho, antes recorrieron la región con decenas de llamas vistosas (por sus cintas y escalas) llevando sus productos (papa, chuño, carne y sus tejidos) para intercambiar o comprar productos de panllevar de zonas templadas o frutas de las quebradas del Mantaro, Urubamba o del valle de Cachi (Huanta) y productos fabriles de la ciudad de Huancavelica. Hoy siguen siendo prósperos comerciantes de la región que manejan capital y modernos transportes para unir sus pueblos crecientes y modernos con otras ciudades y centros comerciales del mercado local y regional; y sobre todo, entre pocas comunidades, conservan con mucho orgullo su identidad y tradición andina precolombina, actualizadas con la cultura mestiza o urbana moderna, sin perder lo propio. A pesar de que fueron o descienden de una población cautiva o vasalla, es decir, Chupqa fue una hacienda de la familia Menéndez hasta la reforma agraria.

La comunidad de Chupqa¹⁷⁰ tiene diez anexos o dieciséis centros poblados divididos en dos mitades que pertenecen a Chupqa de Paucará de Acobamba y a Chupqa de Yauli de Huancavelica:

CHUPQA DE PAUCARÁ

Tinkir-Qasa
Wachwa
Chupqa-Pampa
Chuklla-Qasa
Chuñuna

CHUPQA DE YAULI

Qasa-Pata
Puka-Qasa
Wallpa-Qasa
Santa Rosa
Sutupampa

¹⁷⁰ En mi último viaje de febrero del 2005, cruzamos esta comunidad formada por muchos pequeños pueblos unidos por sus caminos y hoy por las carreteras con buen mantenimiento propio a diferencia de otras vías. Es decir, desde Paucará hay dos rutas: la ruta directa es Paucará-Cheqo Rumi-Huancavelica y la otra ruta entra a Chupqa por Pampa Cruz, Pampa Puquio-Padre Rumi-Tinkir Qasa-Pucapampa-Cheqo Rumi y Huancavelica. Esta última ruta permite enlazar y aproximarse a los siguientes centros poblados de la mitad de Chupqa de Paucará: Libertadores, Wachwas, San Pedro, Dos de Mayo, Tinkir y Chupqa-Pampa; y la otra mitad Chupqa de Yauli son: Qasapata, Santa Rosa, Qollpa Qasa, Tima Pampa, Suntur Pata y Chuklla Qasa, entre otros. Sin embargo, estas dos mitades que pertenecen a dos distritos y a dos provincias (de Acobamba y Huancavelica), territorial, jurídica, organizacional y culturalmente se consideran una sola comunidad o el gran grupo étnico de Chupqa de la provincia de Acobamba, como nos manifestó don **Carlos Escobar Soqtakuro** de Tinkir-Qasa, quien dice como autoridad del lugar, “estamos divididos pero mantenemos una sola cabeza para los 16 centros poblados, bajo una sola presidencia para la **nación Chupqa**”.

Víctor Sedano Ortiz¹⁷¹, como autoridad desde joven, se enorgullece de su pueblo por ser una de las comunidades más grandes (de cerro a cerro, que va del cerro Cobrevina al cerro Qaparina) y pujantes del distrito de Paucará y de la provincia de Acobamba, y señala que las dos mitades están protegidas por los **Apus Qaparina** y **Yanachaka**, como Wamanis mayores de la comunidad de Chupqa. Aunque enfatiza que el Wamani Qapary o Qaparina es más poderoso y esta preferencia puede obedecer a su sentido de pertenencia e identificación con la mitad de Chupqa de Paucará. También alude que la comunidad de Wayanay (con 6 o 7 anexos) tiene su propio Apu Wamani y los encargados de llamar son los pongos y las gentes acuden sólo a ellos en casos necesarios con flores de clavel, vela, vino, naranja y otros, según la indicación de los especialistas; aunque en la fiesta del Señalakuy o Santiago (25 de julio) están obligados con sus respectivos pagos; así ofrendan en el “**Padre Rumi**” del bosque de piedras de Wichqana con aguas termales (entre los confines con la comunidad de Wayanay). Sin embargo, al centro de la comunidad de Chupqa hay un “cerrito” llamado “**Putaqá**”, muy poderoso por tradición desde la antigüedad: “Es un cerro potente y desde la antigüedad se abría su puerta o en los tiempos de **Tito**. Tito fue un gran pongo (Hatun Pongo), él podía conversar con cualquier Wamani y por eso, en su tiempo abría la puerta de Putaqá¹⁷². Hoy no hay como el pongo Tito, porque nadie puede abrir la puerta. El nombre de dicho pongo fue Pablo Tito, él entraba por un cerro y salía por el otro cerro. Así ya no hay pongos ahora”. Agrega, aunque todavía hay buenos pongos en Wachwa y Santa Rosa, quienes aprendieron de sus padres que fueron pongos, como don Donato.

Víctor siempre oyó de los mayores que el Wamani Wamanrasu es como Presidente de la República (Hatun Apu) y el resto son sus menores. Aunque especifica como que el Wamani Wamanrasu y Yanachaka tienen el mismo poder o “están como hermanos”. También nos señala que está prohibido cazar sus vicuñas y sus vizcachas porque Wamanrasu ha solicitado al Presidente del Perú para que prohíba con decreto y concluye que “los Wamanis hacen daño a la gente que le falta respeto, pues los castiga”. Pareciera que mi presencia y mis preguntas infundieron cierta suspicacia por lo que sus palabras fueron un tanto cautelosas y

¹⁷¹ Es miembro de la comunidad de Chupqa y fue nuestro compañero de camino a Paucará, quien retornaba de Acobamba y nos alcanzó en el río Pariawanka. Para ese entonces, era un joven comunero en pleno ejercicio de autoridad comunal, hábil, atento, locuaz y muy conocedor de su realidad y de su tradición, por su seguridad y fácil desenvolvimiento a cualquier pregunta. Además, mostrando su identidad peculiar de su comunidad y cultura, lleva puesta una gorra multicolor (que terminan en bolitas de estambre multicolor y vistosas) debajo de su roqo o chuku (un sombrero típico); tiene por correa su chumpi (faja) ancha que también termina en puntas con bolas de color que sostiene su pantalón negro de lana o jerga, también sostenido por las medias gruesas de color a manera de escaipín; y un chaleco tejido y vistoso con su makitu protegen su camisa blanca.

¹⁷² El término Putaqá para este lugar es el nombre del cerro sagrado de Chupqa, para la comunidad de Cangallo de Ayacucho es nombre de una medicinal planta silvestre.

de prevención, como una forma de preservar su tradición religiosa y su espacio cultural andino.

El Apu Saqsalla es el Wamani mayor de Paucará, muy respetado y recordado y precisamente, el límite territorial de Paucará está entre el cerro Saqsalla del saliente y Cobrevina del poniente, otra residencia del Wamani menor del mismo nombre. Wamani Saqsalla es representado como hombre y como mujer por la pareja de ancianos, Tayta Daniel y su esposa:

Tayta Daniel nos testimonia que cuando era niño fueron con su padre a las faldas del cerro Saqsalla, donde sembraban como arrendatarios. La única hija de la viuda hacendosa le contó que el Apu Saqsalla entraba a su casa, visitaba a su mamá como un “joven caballero”, como un “niño gringo” montado en un hermoso caballo fino con “terna” o chapeado de plata brillante la montura y la brida y el caballero con espuelas y roncadores de plata al estilo “quebradeño” (yunga costeña). Por eso cree que el Apu Saqsalla era su pretendiente y le otorgaba muchos y los mejores ganados, tenían buen padrillo o “Wamani-Illa” protector, por eso la viuda era muy devota del Apu, tenía una mesa grande de piedra en su corral para las ofrendas y sus pagos. Ningún otro hombre podía enamorar a la rica viuda que tenía de todo, por temor al castigo severo del Apu Saqsalla.

La esposa de Tayta Daniel afirma que el Wamani Saqsalla había engañado en forma de una mujer a un hombre del pueblo de Mayunmarka¹⁷³, quien, cuando un día ascendió a dicho cerro en busca de leña y de sus ganados se le apareció una hermosa mujer blanca de cabellos dorados y brillantes, ofreciéndole vivir en su palacio dentro del cerro. Así la habría frecuentado en secreto hasta que dejó de retornar a su casa, por lo que su esposa Mariana salió en su búsqueda, ya sospechando de los juegos de “Mama Saqsalla”; y al comprobar que su esposo estaba atrapado por la Mama-Saqsalla, en venganza mandó quemar el cerro y desde entonces quedó pelado el cerro y en ciertas noches se escucha el triste mugir de un toro perdido. Así, el hombre quedó encantado como el toro del monte Saqsalla, que todos tienen cuidado de llevar la misma suerte.

Estas dos referencias indican la ductibilidad de los Apu Wamanis y como poderosos que son pueden transformarse ya sea como un caballero elegante y galante para unos pueblos y para otros, como una hermosa dama siempre inquietante y solicitante. En ambos casos, siempre muestran el poder, dominio y poseer riquezas en abundancia, ser un espíritu multiplicador de ganados y de buenas cosechas: modelo del agricultor, del ganadero o del curandero (pongo o yachayniyuq). Por eso recalca, que los Wamanis están para cada sitio, pero con oraciones pueden llamar a cualquiera de ellos (habla como yachayniyuq o como curandero poderoso) y concluye reiterándonos: “para nosotros son Saqsalla y Cobrevina, cada cual reina en su lugar y no pueden introducirse a otros dominios”. El cerro Saqsalla delimita a Paucará con la quebrada del río Mantaro del distrito Andabamba y el cerro Cobrevina de la comunidad de Chupqa.

¹⁷³ Este pueblo se ubica en la parte saliente del cerro Saqsalla con vista al río Mantaro y está vinculado a los sucesos del caso “Waqoto” de la década del 70.

La comunidad de Chupqa, además de ser zona extensa y ganadera, se caracteriza por ser una cuenca altoandina rodeada de cerros a manera de cortaviento y por producir las mejores papas arenosas y el chuño como la comunidad Qorimaray de Acobamba. Desde la cima, hacia el noroeste pertenece al distrito de Yauli, desde donde se observan parte de la ciudad de Huancavelica, el complejo del nevado de Wamanrasu hacia Castrovirreina y la Cordillera Occidental, parte del complejo montañoso del nevado de Huarochirí de Lima. Esta parte es un pajonal que no produce nada más que el escaso ichu resecado, a pesar del permanente páramo o llovizna alta de Pukapampa, pueblo carretero a ambos lados de la carretera y es el lugar, en la parte alta, donde se juntan la bifurcación de la carretera a Huancavelica desde Paucará.

Seqeq-Ñan (Camino que Sigue) es un sitio que se caracteriza por un conjunto de rocas superpuestas a manera de torreones que divisan como gentes paradas o un conjunto de Apachetas, que es parte de Paltamachay. En este pueblo todavía continúan con el festejo de los carnavales (22 de febrero del 2005) entre cohetes y la banda de música. A Musuq-Kancha se llega pasando el pueblo Chakapampa y el río de Maso-Raqra (Grieta de los Murciélagos) que desciende de las alturas de Yaurichukcho y son entre los 58 centros poblados del distrito de Yauli, entre la margen izquierda y derecha. Musuq-Kancha se caracteriza por tener bosque de piedra y entre ellos está el cerro Vizka-Machay (Cueva de las vizcachas) con estructuras prehispánicas, conocido así por la abundancia de las vizcachas, como nos afirma nuestro amigo Rufino Palomino Quispe de Puka-Pampa. Asimismo, en el sitio de Matitakana aparecen terrazas antiguas y modernas para el sembrío escaso de la cebada o la avena. Finalmente, cruzamos el río ichu que baja de las alturas de Astobamba y Lchoq-Pampa del imponente nevado de Wamanrasu que cruza por el centro a la ciudad de Huancavelica, al ritmo caliente y moderno de la música andina de los Chapis¹⁷⁴.

El profesor Mauro Machuca de Ticrapu de Castrovirreina estudió en Huancavelica y afirma que la ciudad y sus barrios están protegidos por los siguientes Apu Wamanis con sus respectivas cruces y/o capillas:

- a). WAMANI POTOQCHE: considerado como el más importante guardián de la ciudad por su admirable altura, es el cerro más alto; por eso creen que es un volcán apagado o volcán de agua, debido a que por debajo del cerro salen aguas termales y se ubica en el barrio San Asunción. Aunque, según Víctor Navarro (1983: 90): "El cerro de San Cristóbal fue el dios tutelar de los Wankas" o de la ciudad de Huancavelica.
- b). WAMANI OROPESA: ubicado en el barrio Santa Ana y lleva ese nombre para perpetuar el dicho histórico de "Villa Rica de Oropesa".

¹⁷⁴ Llama la atención la actitud de los conductores, que con frecuencia colocan casetes de los waynos en la ruta de los pueblos andinos y al aproximarse a la ciudad de la sierra o a la costa, cambian automáticamente por la música moderna andina o por los ritmos de bolero, salsa, rock o las baladas.

- c). WAMANI CALVARIO: está en el barrio San Antonio y por eso, también se le conoce como el cerro de San Antonio.
- d). WAMANI TESORERO: del barrio Yananaku y se le denomina así debido a que en ese cerro está la mina de Santa Bárbara y simboliza al tesoro del pueblo.

Sayaq-Machay es un abrigo rocoso en la margen izquierda del río Ichu, de donde extraen piedrecillas en forma de los animales de crianza, los cuales son conocidos como las "Illas" del ganado y las comercializan los especialistas en los mercados de Huancavelica y de Huancayo. Los ganaderos de Huancavelica, generalmente hacen los pagos a los Apus del cerro Potoqche, Santa Bárbara y del imponente cerro Saqsa-Marka en forma de punta, Apu principal de la comunidad Asto-Waman.

2.8. EL ENSEÑOREAMIENTO DE LOS GRANDES APUS

a. Distribución espacial y articulación de las regiones centro-sur:- Los Apu Wamanis o únicamente los Apus, en el concepto relacional de los pueblos de la sierra centro-sur andina, no sólo constituyen personajes arquetípicos que modelan el sistema religioso andino, sino, entre otros aspectos, también representan los "sistemas geográficos" (Dollfus, 1991) o la "ecología" (Storer, 1966) como un sistema de vida o la corriente de vida interrelacionada de un espacio y éstos con muchos otros espacios, según la distancia y altitud de las montañas y la cadena de las montañas en acción integral para la "unidad geomorfológica" (Oré, 1999); donde, los cerros como las montañas sagradas y los dioses como los hombres son el centro en el territorio andino. Es decir, la religión andina conduce a comprender que el geocentrismo y el homocentrismo se complementen sin exacerba y es la mejor posibilidad que optimiza a la transformación y desarrollo responsable de la naturaleza y de la sociedad en proyección.

Entonces, el "culto al espíritu de las montañas sagradas" tiene doble aspecto complementario: el sentido del sistema ecológico y el sentido del sistema religioso. Ambos sistemas funcionan independiente, interrelacionada, recíproca y correlativamente, y esa cualidad espacio social simbolizan los Apus en la filosofía, religión, tecnología o en la ciencia andina. Por lo que el registro religioso o la memoria colectiva del comportamiento de la naturaleza y el modo de vida de las sociedades en las civilizaciones agropecuarias, en cierto modo lo encontramos en los templos, oratorios y en el propio paisaje de un hábitat. Donde, la naturaleza le habla y enseña al hombre y éste recíproca mediante su religión, en el permanente diálogo y relación del hombre con sus dioses: para respetar y respetarse o transformar y transformarse.

Por lo que encontramos la visión de la naturaleza, conducta social y el cosmos en las regiones centro y sur andinas, representadas y distribuidas por el Apu Wamani Waytapallana, Wamanrasu, Rasuwillka y Qarwarasu. El Apu Qarwarasu simboliza la parte sur de Ayacucho hasta los confines de Puquio y el Apu Rasuwillka significa la parte norte de Ayacucho; ambas divinidades, en escala regional, representan a los diversos pueblos de las provincias de Huanta, La Mar,

Huamanga, Cangallo, Vilcashuamán, Víctor Fajardo, Huancasancos y Lucanas o a la cultura étnica Pokras de las que fueron los “Sorras”, “Lucanas”, “Ruri-Qochas” de Luricocha, “Ayllus-Qochas” de Huanta y los “Qenwa-Qochas” de Huamanguilla (Cavero, 1957). Para las provincias de Parinacochas y Paucar de Sara-Sara el centro de origen es la laguna de Parinaqochas y el Apu Sara-Sara, límite con los Apusuyos de Arequipa, como el Apu Qoropuna.

El **Apu Wamanrasu** es sinónimo del departamento de Huancavelica y patrón de rango mayor para todos los pueblos de las provincias de Acobamba, Churcampa, Tayacaja, Angaraes, Huancavelica y Castrovirreyna; o para los grupos étnicos de los “Anqaras”, “Astos”, “Chakas”, “Acorias” y otros que conformaron a los Wankawillkas, que tuvieron por la gran Paqarina a la laguna de “Choqullo-Qocha” de Castrovirreyna y al Apu Wamanrasu. El **Apu Waytapallana** de Huancayo habría confluído a las etnias de los “Wankas” y “Xauxas” del gran valle Mantaro y los “Tarumas” de Tarma, puerta o frontera con los “Yunkas” o los “Antisuyos” de la gran Amazonía (Ceja de Selva).

Todos los pueblos de estas regiones, bajo la égida de los Apus mayores de rango regional, conforman y desarrollan toda una red de relaciones directas y asimétricas desde el pasado hasta el presente, desde las épocas precolombinas hasta la modernidad de nuestros días. El resultado de dichas y distintas formas de relación, integración y las difusiones o intercambios culturales aún podemos recuperar las informaciones mediante el uso y valoración de la “memoria de la naturaleza” y de la “memoria del tiempo de los hombres” (Dollfus 1991: 22-28) y en cierto modo, con la ayuda de la Antropología de la Religión Andina (etnografía religiosa), Etnolingüística, Arqueología y de la Etnogeografía.

Como producto explícito de las formas de relación interregional andina encontramos la red de caminos precolombinos, bajo la articulación del “Camino Real” o el “Qhapaq Ñan” que sale y continua por la región de Ayacucho, atravesando el valle de Huanta, los promontorios y la ceja de montaña de Acobamba y Paucará de Huancavelica, para descender a la cuenca del Mantaro y ascender desde Izkuchaka a la región de los Akos de Acostambo y llegar por Pukará al valle altoandino de los Wankas y Hatun Xauxas del valle Mantaro; luego proseguir por Lomo Largo, descender a Taruma y ascender hasta Pumpum-Tampu de Chinchayqocha de Junín. Hoy, la carretera central, como la columna vertebral, sigue alineado al antiguo camino real y articula con otras carreteras cortas, transversales e intraregionales de las regiones centro-sur andina, uniendo, pueblos, comunidades y ciudades capitales con distintos grados de desarrollos locales y regionales.

b. Formas de representación y sistemas de poder de los Apus Mayores: Qarwarasu, Rasuwillka, Wamanrasu y Waytapallana. Describir la tradición andina de hoy es volver a constatar las formas simbólicas de identidad cultural y demarcación étnica de los pueblos andinos, mediante la expresión y representatividad de los Apu Wamanis (Arroyo, 1987). Ello significa que más allá

de la expresividad festiva del culto a los dioses andino-cristianos, la religión andina está traduciendo las jerarquías y relaciones de poder, formas de organización social, clasificación cultural, actividades preferenciales vinculadas a la estructura del poder, sistema de valores y sentidos de pertenencia e identificación de los grupos étnicos en relación con los centros de origen o sus respectivas Paqarinas que siguen reconociendo tanto hoy como ayer.

Por lo que los depositarios de las tradiciones en los pueblos de Huanta de Ayacucho y Acobamba de Huancavelica, testimonian en variados mitos, relatos orales y conductas rituales que evidencian las formas de identificación e integración de los actuales departamentos de Junín (Huancayo), Huancavelica y Ayacucho, quizás desde cuando fueron los poderosos grupos étnicos de los Wankas, Pokras y Chankas del Intermedio Tardío, o de mucho más antes. Mejor dicho, ¿cómo explicar el hecho de que los agricultores, ganaderos, comerciantes y otros (de otras actividades) reafirmen que los actuales Apus mayores de Qarwarasu, Rasuwillka y Wamanrasu se integran dentro del modelo del sistema de parentesco y sus jerarquías traduzcan la estructura y función de la familia andina en relación al control del espacio? ¿Acaso la noción de familia andina no implica unidad básica y principio fundamental para la sociedad mayor, compleja o nación-estado desde la otrora civilización? Y aún más en el contexto de la pluriculturalidad de las regiones y del país ¿Acaso no es producto de la configuración multiétnica, en base a las familias, ayllus y pueblos instituidos desde los tiempos culturales de origen precolombino y colonial? Asimismo, ¿en las dimensiones de los cambios culturales también se denotan las constantes como componente del doble carácter de las creaciones, manifestaciones y clasificaciones culturales? Es decir, el hecho de reconocer el carácter pluriétnico y multicultural del país implica admitir el proceso de las subsistencias, asimilaciones, recreaciones, transformaciones o las racionalizaciones interculturales mutuas o divergentes en el complicado juego de la cultura de poder y actitudes conductuales de los individuos y colectividades componentes, que juegan en reacomodos del momento por el grupo social dominante o por la clase política; quienes apuestan como proyecto social, cultural y político alternativo del futuro.

De ahí, los pobladores de la provincia de Acobamba identifican al Apu Wamanrasu como “abogado” y es considerado hermano mayor, seguido por los menores Qarwarasu como militar y Rasuwillka como “Juez de Paz”. Así como el Apu Torongana de Churucampa es médico, muy solicitado por los curanderos y pacientes.

El oferente Luis Qawaya de la ex hacienda de Sillaqocha de Marcas enfatiza que los tres Apu Wamanis son: “los primeros, son como autoridades para todas las comunidades; ellos nos sostienen, ellos son los dueños, capitanes con más juicio (conocimiento); pues son como presidentes”. Y especifica, en el momento que la nevada cae en dichas montañas sagradas es porque el Apu Rasuwillka está comunicándose o enviándose con su homólogo Wamanrasu; por eso, una vez en el cerro Umakunka, encontró cuatro “wikuñas” (vicuñas) caminando entre la nevada

(lasta-lasta hora), cargada de las riquezas (oro y plata) con “llama-waska” (soga de llama). Por lo que aseguró, que: “cuando la nevada cae al cerro Umakunka¹⁷⁵, ya es seguro que ellos están enviándose por los cerros más altos”. Lo que indica, que la nevada como la lluvia simbolizan relaciones competitivas y de integración de los Apus mayores con rangos regionales

Esta manera de clasificar a los principales Apus recuerda al libertario González Prada, quien, en tono de protesta y sancionador, exhortó a los educadores: “A vosotros, maestros d’escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del **juez de paz**, del **gobernador** i del **cura**, esa trinidad embrutecedora del indio” (Prada 1976: 65). En este caso, la trinidad aparece como moralizados o defensores de los comuneros frente a la exclusión del estado-nación y la discriminación social de la clase gobernante y dominante del siglo XX e inicios del XXI. Sin embargo, ¿por qué tienen que ser en especial las tres autoridades tradicionales?

Nuestros informantes ancianos y mayores de edad que vivieron las vicisitudes o el drama social antes y después de la aplicación de la reforma agraria, donde, el **abogado** como dueño de la ley podía salvar al reo como implicarlos “hasta el cuello” aún siendo inocente, el **señor juez** dictaminaba la sanción casi siempre en contra de los comuneros y el señor militar o policías tenían poder para hacer cumplir “sin dudas ni murmuraciones” las órdenes del “patrón” y podían encontrar o atrapar al supuesto culpable en cualquier escondrijo y conducirlos sin piedad al dolor de la madre pordiosera, al llanto de la esposa haraposa o de los niños descalzos y famélicos. Entonces, frente a esta condición de vida insegura y fantasmal, necesitaban no sólo a un Apu Wamani curandero, semiente de las tierras empobrecidas o fecundizadoras de los ganados, sino también a los Apu Wamanis doctos en las leyes para defender sus fronteras, garantizar sus bienes o aconsejar y dirigir a sus comuneros litigantes en defensa de las tierras comunales o por la apropiación ilícita de sus ganados. O en cuanto son autoridades o presidentes tengan el mejor manejo del gobierno o de la administración de justicia por la colectividad y sean suficientemente fuertes o poderosos para proteger a su gente que sufre despojos y maltratos; mientras otros se desarraigan infructuosamente en el proceso de criollización¹⁷⁶ al estilo colonial o republicano

¹⁷⁵ Es la montaña sagrada de menor rango y se ubica en posición intermedia entre el Apu Rasuwillka y Wamanrasu, ubicado entre los distritos Marcas y Caja Espíritu de la provincia de Acobamba.

¹⁷⁶ Proviene del término “criollo” que antes significó como derivante del grupo social de poder o grupo étnico blanco descendiente de los peninsulares y ahora aparece como sinónimo de lo vivo o viveza, truhán o malvado, pendejo o perverso, ladrón o “choro” que aprovecha hasta el menor descuido para engañar, engatuzar o robar a los descuidados, “ingenuos”, “novatos” o a los de “la palabra empeñada”. Los que practican honestidad, cultura moral o principio humano, ahora son tipificados como ingenuos o tontos en nuestro medio actual, donde campea la corrupción generalizada o institucionalizada como algo natural, convencional o tolerable al amparo de la “democracia”, como un modelo de nuestra modernidad que se aleja cada vez más de sus principios fundamentales que tanto luchó por una sociedad moderna real con plena democracia y no por una democracia fanteche y menos por una modernidad corrupta.

tradicional o son avasallados por la aculturación moderna urbana individualizante que desestructura o desarticula a las familias y comunidades colectivas, que son bases para una sociedad democrática.

Además, esas conversiones o adaptaciones de los dioses andinos con actividades modernas y funciones por el control del poder, no sólo son maneras de actualizar con eficacia la racionalidad andina, sino también son formas de clasificar, reutilizar y repontencializar otros elementos culturales no andinos para continuar el camino de subsistencia y desarrollo en el proceso de la globalización. Como la señora Gertrudes Ruiz¹⁷⁷ afirma con propiedad que el Apu Rasuwillka tiene: “más categoría y sólo habla en castellano, no entiende *runa simi* (el habla de la gente o el quechwa). Él se molesta de todo, de cualquier cosa, también advierte, molesta y reprende (a sus pacientes) a los que no viven bien”. Por eso cree en el rico y poderoso Wamani que tiene mucho oro y plata en su palacio, nada le falta en la ciudad (llaqta) encantada de la montaña. Y también tendría muchas vizcachas, tarukas y vicuñas como Qarwarasu y Wamanrasu; y asegura que: “sólo entre ellos se llaman, hablan cualquier cosa”.

Algo similar nos afirma la señora Isabel LLamaquri, que el Apu Umakunka¹⁷⁸ sale del cerro en forma de “Padre” o cura cristiano, con sotana y capucha. Así recorre su dominio por los caminos de su jurisdicción, ayudando a los que necesitan y sanando a los enfermos: “ellos saben la vida que pasamos”, vuelve a reiterarnos, un tanto resignado de su pobreza y condición anciana.

Estos relatos confirman la permanente reactualización de la cultura andina para equipararse con lo occidental, moderno o con el desarrollo, como viene a ser con el “castellanista” (el que habla castellano) Rasuwillka y con la representación en forma de sacerdote cristiano del Apu Wamani Umakunka. Aun más, casi todos los relatos andinos de los dioses andinos están vinculados con la riqueza de las montañas sagradas o la opulencia de las aldeas sumergidas o de los encantos, como una forma de obsesionarlos a la sociedad utilitaria e individualista que termina corrompiéndose; aunque, más allá del discurso y apariencia, simboliza el sentido de pertenencia y aspiración como proyecto alternativo, dentro de los sistemas culturales y sociales en competencia, conflicto y hegemonía por la estructura del poder.

¹⁷⁷ Es del distrito de Marcas y desde muy joven reside y formó su hogar en la ciudad Huanta, quien por razones de salud acudió a muchos pongos o curanderos de Huanta y San José y en ese peregrinaje en busca de la salud, le ha permitido involucrarse con la tradición del mundo andino y ser ahora una de las mejores profesantes y reconocedoras al afamado pongo Domingo Gutiérrez de San José, yerno de la comunidad de Kullachaka (alturas de Huanta), que puede llamar a cualquier “Yaya” o Apu, incluso habría ido al “Palacio de Lima” cuando se trata del juicio (litigio) para indicar lo que debe hacer el abogado defensor. También, dice que “entra a los hospitales de Lima, como le ha curado a un tal Reinoso, que hace poco volvió de Lima y contó que se presentó en su sueño y le aseguró que tenga fe.

¹⁷⁸ Es la montaña sagrada más alta que distribuye en dos partes el extremo del territorio peninsular de Acobamba: distrito de Marcas y de Caja Espíritu. Y se constituye en el Apu principal para los pueblos de los dos distritos, ubicándose al centro como el icono y como el principal central del forraje de la ganadería.

Aun más, organizan a sus dioses como autoridades paralelas o simultáneas y equivalentes a la administración jerárquica del Estado peruano actual, como cuando nos dice don Herminio que los Apu Rasuwillka y Wamanrasu son hermanos, son grandes Apus (ricos y poderosos): “El mayor de todos, como presidente de todos, dicen que es el Wamani Waytapallana; su secretario, su tesorero son Rasuwillka y Wamanrasu. Así escuché lo que los mayores hablaban, así decían los curanderos o los brujos”. Según el concepto de nuestro interlocutor, los grandes nevados siempre están mirándose unos a otros, como dice: “están frente a frente, dicen que son hermanos, son ricos como la gente rica. Por eso recordamos aquí sólo a Rasuwillka y Wamanrasu. Así como la gente pequeña, hay pequeños cerros, donde residen los de menor poder; sólo como las gentes mejores de buen conocimiento, como las gentes grandes que viven en Lima, así son los Wamanrasu, Rasuwillka y Waytapallana”. Es una manera de clasificar y articular a un nivel de parentesco¹⁷⁹ y jerarquía para un mayor orden, garantía o de fuerza cultural integradora a nivel macrorregional étnico algo competitivo con otras fronteras culturales y sistema de valores; dentro de la jerarquía estamental.

Entre otras representaciones del poder de los Apus Mayores nos reafirman que sólo en la cima del cerro Rasuwillka hierva la chicha (aqa) para la fiesta del ganado o “Santiago”. Así le habría referido Bartolomé Matamoros¹⁸⁰ y también, así sabe el pongo de Qorimaray, porque su padre fue otro pongo que ha viajado a Rasuwillka y de quien aprendió. Con esas palabras nos señaló la dirección del cerro Rasuwillka (alturas de Huanta)¹⁸¹ y luego nos ofreció llevarnos al día siguiente temprano a la parte alta, desde donde nos mostró el cerro Wamanrasu que está en la dirección de Castrovirreyna y también a Tambrayku de Lircay.

Esta noción del sistema de poderes de los dioses andinos que clasifican y representan a la diversidad de pueblos étnicos con variadas culturas establecidas por los mitimaes inkas y por la desestructuración traumática y reacomodo estratégico del poder colonial hispano, lo encontramos hoy en el esfuerzo o intento

¹⁷⁹ El sistema de parentesco interviene en la organización social y espacial del mundo andino en dos niveles: primero como articulación real o parental a los miembros por consaguinidad, afinidad y parentesco espiritual para espacios restringidos o regionales; mientras que el segundo nivel es simbólico de estrategia política que se expresa en el sentido del trato (*Wawqes*=hermanos), que funciona con eficacia casi lo mismo del primero, porque responden a los mismos fines y necesidades del grupo o colectividad macroespacial; ambos niveles afianzados por la práctica permanente de los principios de solidaridad o reciprocidad social andina: racionalidad democrática y humana.

¹⁸⁰ Dice que es un joven hábil negociante de ganado y aventurero que recorrió diferentes sitios.

¹⁸¹ Don Herminio es el viejo comunero y ex varayoq de Qorimaray y su comunidad es uno de los anexos de Acobamba ubicado hacia la vertiente de la cuenca del río Mantaro con vista a la cordillera Oriental y por consiguiente, todos los días: al amanecer, anochecer o en todo momento no deja de avistar y sentir la omnipresencia del Apu Rasuwillka, más que del Apu Wamanrasu. También es consciente de que ellos pertenecen al sector de Wamanrasu y sin embargo, se sienten más cercano y seguro con la presencia protectora del hermano Rasuwillka. De ahí la necesidad de emparentarse y emparentarlas a los dioses en relación a la distancia, seguridad y beneficios recíprocos simétricos y asimétricos.

sociocultural andino de formar un bloque cultural regional o interregional, en la apariencia de la red de parentesco y sistema de alianzas de la multiplicidad de los Apu Wamanis con distintos rangos y especialidades, con opciones centrales alrededor de uno principal o del rango mayor, a manera de un estado operador omnímodo escalonado. Esto, a su vez, guarda correlación algo subyacente con el mito de origen citado¹⁸² por Víctor Navarro del Águila (1939/1983), recogido en las primeras décadas del siglo XX, como un ejercicio de búsqueda explícita de reordenamiento del orden con aparente resguardo por la tradición o con fines por una unidad cultural entendible y articulable en una cadena de espacios culturales preestablecidos desde tiempos míticos, como fundadores del Estado o la civilización andina interregional.

Dichos héroes culturales metamorfoseados en el allqo (perro), waman (halcón) y puma (león americano) se identificaron como las divinidades de los pueblos étnicos; y dichas identificaciones son las cualidades principales de los Apu Wamani de hoy en los departamentos de Huancavelica y Ayacucho. Dios andino que tiene el poder de convertirse no sólo en el halcón, puma, cóndor, cernícalo o en el picaflor (siwar qente), sino también en la simbología de un sacerdote cristiano, de un misti, gringo o caballero y aún más, en un militar, juez, abogado, médico o en su defecto, ahora son presidentes, secretarios o tesoreros dentro de un ordenamiento jerárquico administrativo, homologable a la estructura del Estado nación peruana como una forma de equiparar y exigir diálogo intercultural y trato social con derecho ciudadano al igual que todo peruano, como ordena la Constitución del Estado.

Entonces, la población rural andina marginal o excluida generacionalmente desde la época colonial y quizás desde los tiempos precolombinos, más que una compensación religiosa, encuentra un espacio suprarrelacional para su ejercicio cultural y demanda política al Estado y la sociedad civil del poder, que se apropiaron del Perú, negando o olvidando a los andinos más aislados o empobrecidos que, también les pertenecen con más derecho y legitimidad que un usurpador o el advenedizo concurrente.

Lo que permite señalar que los tres héroes culturales, al salir o nacer de la Qochamama, se transformaron en los grandes Apus que escogieron morar en las grandes montañas sagradas para seguir protegiendo severamente o humildemente como un padre o como un dios a su creación o a su pueblo socializado que le perpetúa su razón de ser, en este mundo relacional subjetivo, concreto y trascendente; por lo que recibe distintos epítetos para ser llamados según grupos lingüísticos del área andina (Arroyo 2003).

Además, al parecer subestima o se equivoca Navarro del Águila, al distinguir o separar la simbología de los dioses fundadores de los “Taita Urkco o Apu Wamani (dios cerro), el que da fertilidad a la tierra i la hace producir, el que da fecundidad al ganado i lo hace procrear; es un dios temido cuya voz encolerizada

¹⁸² Navarro cita a Julio A. Vizcarra, quien recuperó la tradición y trata sobre “Las ideas religiosas en el antiguo Perú”, publicado en la Rev. Universitaria del Cusco N° 75, año XXVIII-1938.

se oye de confín a otro” (Navarro 1983: 154). Probablemente, en los tiempos precolombinos, los Apu Wamanis eran los dioses o los héroes civilizadores muy cerca o juntos con los Mallkis o ancestros enterrados en las montañas sagradas, compartiendo el templo o el palacio de las aldeas sumergidas; y después (en la Colonia y la República), se convirtieron en sólo los dioses, apus o simples espíritus multiplicadores de ganados, fertilizadores de las chakras o controladores de las aguas de siembra; es decir, otros pastores, agricultores, curanderos, personajes andrajosos o autoridades del agua para seguir guiando la cotidiana vida agraria andina y la armonía del cosmos. Pues, no existía otra condición necesaria de existencia frente al avance del dios único cristiano con la fuerza compulsiva y obsesiva de los evangelizadores por el culto colonial. Razón para la estrategia encubierta de existencia y de culto en los tiempos difíciles y, ahora su presencia es más explícita y pública, tanto en el medio rural como en lo urbano, al igual que sus intermediarios, y su omnipresencia es cotejada o aceptada dentro de las ofertas culturales de la economía de mercado, al igual que los Santos Patronos o los dioses universalistas. Aunque, a diferencia de los dioses del mercado, al parecer, los dioses andinos siguen incólumes al tiempo y a las vicisitudes sociales y culturales, como la tierra que produce y los cerros que proveen el agua, elementos vitales de la existencia humana.

Rafael Varón (1990) para entender y explicar la tendencia del movimiento nativista anticolonial temprano de “**Taky Onqoy**”, parte, no sin razón, de la premisa de: “Cuando todas las vías de seguir viviendo aparecen cerradas, y aún las graves dificultades del pasado evocan añoranza por la extrema dureza del presente, **solamente una sociedad convencida de sus creencias y de su historia puede pretender sobrevivir** [...] El indígena tenía pocas alternativas: aceptar la autoridad colonial y seguir muriendo y viendo morir, acudir al Inca de Vilcabamba –descendiente del antiguo opresor, que ya se iba dando por vencido en su resistencia armada–, **o aferrarse a los dioses y usos milenarios propios**. La última opción, desesperada, valiente y violenta, se manifestó a través de un movimiento nativista que los españoles de entonces nombraron el Taki Onqoy. El escenario era de la sierra peruana alrededor de 1565, precisamente al sur de la región de Huamanga, en parte de los actuales departamentos de **Ayacucho, Huancavelica y Apurímac**, hoy la zona más pobres, despreciada e injustamente maltratada del país” (Varón 1990: 331, 332); como también fueron los departamentos más convulsionados en los últimos tiempos del siglo XX, que la historia evaluará y juzgará.

La alternativa que escogió la población nativa colonial de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y de Huancayo¹⁸³ de aferrarse a sus dioses y a sus costumbres milenarias, al parecer, más que alternativa fue una reacción más natural, defensa cultural y violencia social frente al despojo de sus tierras y sus

¹⁸³ También se han registrado la repercusión del movimiento religioso nativista de Taky Onqoy en la zona de Chupaca de Huancayo, donde los curakas estarían involucrados en esta lucha separatista o anticolonial.

dioses familiares y locales alrededor del dios mayor de la zona o el principal de la región. Porque en la filosofía y desarrollo cultural andino, para una sociedad milenariamente agraria, su alma viene a ser sus dioses y su cuerpo la tierra; arrebatado o perdido los dos elementos vitales significaba no sólo su extinción, sino y sobre todo, la pérdida de su espacio y de su identidad cultural. Ya que los Apu Wamanis no sólo son los dioses de este mundo, sino representan a su tierra, a sus ancestros y sus generaciones, sus espacios sociales, sus fronteras culturales o la larga y dramática historia cultural étnica; es decir, su ego y su autoestima como sentido de pertenencia, existencia y realización concreta y de valoración intersubjetiva, como de todo ser humano, tanto de ayer como de hoy: ethos cultural y simbolismo social.

Porque la unidad étnica (lingüística) e histórica (tradición cultural) de la región centro-sur tiene larga trayectoria, comprendidos por los actuales departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Huancayo, con sus respectivos enlaces y matices culturales. Es decir, marcan una unidad territorial con redes de comunicación fluida, con enlaces económicos, políticos y culturales permanentemente dinámicas y de manera especial con la integración familiar y la relación diáfana de los dioses andinos y de sus santos patrones, en un mundo moderno cada vez más complicado, oscuro o retorcido donde reina quién pueda y cómo pueda. ¿Será la nueva civilización? ¿Neopositivismo salvaje? ¿U otra racionalidad acientífica?

Entonces, estamos frente a la revitalización creciente de los dioses andinos que nunca llegaron a conformar el panteón andino, sino, siempre estuvieron como dioses derrotados y comprensivos al lado de sus pueblos conquistados y subordinados o marginados en los siguientes procesos sociales y culturales:

CONFED. PREINKA :	CHANKAS	POKRAS	WANKAS
MOV. TAKY ONQOY:	Apurímac	Ayacucho	Huancavelica Huancayo
ETNOG. GUAMAN P.:	Suparaura	Rasu./Qarw.	
GRUPOS ETNICOS :	Chankas	Pokras	Wankawillkas Wankas
MITO DE ORIGEN :	Puma	Halcón	Perro
APU WAMANIS :	Suparaura	Rasu./Qarw	Wamanrasu Waytapallana
SANTOS PATRONES:		Sr. Maynay	Sr. Wayllay Sr. Muruway

La primera unidad histórica más cercana a nuestro tiempo es el registro etnohistórico de los cronistas de la Colonia, quienes nos dan cuenta de la alianza política de la confederación de los chankas, pokras y de los wankas, aun en los tiempos del Período Intermedio Tardío, para conquistar a la nación Inka o cusqueña. Marcando así el final del Intermedio Tardío o de los Estados Regionales y dando inicio al Horizonte Tardío, con el triunfo de los inkas y el proceso de expansión imperial para integrar en los cuatro suyos. Presumiblemente esa unidad en la diversidad constituyó una base firme de integración y resistencia para la secuencia histórica y el porvenir de los acontecimientos compartidos; por lo que, el movimiento de “Taky Onqoy” de 1565 marca la primera o temprana rebelión separatista anticolonial, eminentemente multirregional sin la intervención de los

inkas y precisamente involucrados sólo los de la “Confederación Chanka”; vinculados por la **alianza de los cuatro principales “Wakas” o los Apu Wamanis** y por las exigencias políticas de sus gobernantes, dentro de los ejes espaciales (montañas sagradas), unidades lingüísticas (Quechwa) y corredores culturales (fiestas del ganado y del agua y la medicina andina), como señala Varón:

“El Taki Onqoy fue descubierto en Parinacochas y se desarrolló principalmente en las regiones de Parinacochas, Lucanas, Chocorbos, Vilcashuamán y Andahuaylas, es decir, en el sur del actual departamento de Ayacucho y parte de Huancavelica y Apurímac. **Esta región, cuyos dos ejes principales unían cuatro importantes huacas –los nevados Rasuwillka, Qarwarasu, Ancolla/Ampay y Anca Cilla/Apacheta–**, señalaba los límites por un lado del núcleo territorial del imperio Wari y por otro, en el Intermedio Tardío, de los tres reinos principales de la Confederación Chanka. **Los chankas se habían desplazado desde sus asentamientos en Castrovirreyna hasta Andahuaylas**, siguiendo el curso del río Pampas (Anders 1986: 782; Huertas 1983: x). Es importante notar la coincidencia entre el territorio chanca y el área de difusión del Taki Onqoy, ya que podría tratarse de una tradición cultural diferenciada, pero lamentablemente desconocemos sus orígenes” (Varón 1990: 388, 389).

A esa segunda acción política y religiosa unificada de resistencia (de Taky Onqoy), Víctor Navarro (1983) muestra el origen común de las naciones chankas, pokras y wankas, como indicando que el epicentro fue Huancavelica (laguna de Choqullo Qocha y el nevado de Wamanrasu: lago/cerro o Qochamama/Apu Wamani) y desde donde se dispersaron para multiplicarse, diferenciarse y no perder la unidad o el principio de unidad, el estado central o en la figura del dios primordial o principal. Guaman Poma (1615/1980) explicita en su registro como las principales “Wakas” de la “región Chincha”, “Chinchay Suyu” o la “región Norte” a: “*Zupayco, Zupa raura, Quinchi Calla, Paria Caca, Carhuancho Uallallo, Ayza Bilca, Pacha Camac, Ancolla, Anca Cilla, Carua Razu, Razu Bilca*”. Quienes fueron reconocidos, tratados y ofrendados como tales durante el imperio de los inkas y cuyo prestigio de muchos de ellos aún siguen vigentes actualmente como los principales Apu Wamanis para pueblos andinos de la región centro sur del país, dentro de una religión común y regional con dioses interrelacionados; entre ellos están **Qarwarasu, Rasuwillka y Wamanrasu**, según nuestras verificaciones, nuclearizando la parte norte de Ayacucho (provincias de Huanta, Huamanga, Cangallo, La Mar, Huancasancos y Lucanas) con la parte noreste de Huancavelica (Acobamba, Angaraes, Huancavelica, Tayacaja y parte de Castrovirreyna). Sin embargo, a partir de los tres principales Apu Wamanis se explicitan la interrelación con los otros dioses, a manera de la interacción étnica o una cadena de constelaciones divinas; porque, desde Acobamba recién encontramos versiones

que especifican la relación jerárquica con el Apu Waytapallana de Huancayo y de la misma forma se amplía la relación del Apu Qarwarasu con los Apus de Sara-Sara y Qoropuna de Arequipa y seguramente, también con los Apu Ampay y Suparaura de Apurímac (futuros estudios arqueológicos, etnohistóricos, lingüísticos y antropológicos esclarecerán).

Sara Castro-Klarén (1990) intenta mostrar la continuidad del significado del movimiento revitalista de Taky Onqoy en el discurso del Dansaq “Rasu Ñiti” de Arguedas. Para ello, primero contextualiza el valor y función del lenguaje hablado en el “discurso público” y su impacto o la interiorización en la conciencia de los individuos, pueblos o grupos étnicos en su exigencia permanente o lucha por recuperar lo perdido o por conquistar lo deseado. Para lo cual, Castro-Klarén recita simbólicamente el informe del extirpador Albornoz, en “que las huacas se metían en los cuerpos de los indios y lo hacían hablar y hablaban desde allí” (Millones, 1971: 17) (Castro-Klarén, 1990: 418). Lo que es lo mismo el pensar del poblador rural andino de hoy, cuando refieren que los Apu Wamanis hablan a través de sus pongos, median o curan mediante sus curanderos o dicen lo que saben por intermedio de los yachayniyoq¹⁸⁴ (sabios o conocedores de la tradición); similar a las formas de concebir en la religión cristiana sobre el exorcismo diabólico, la revelación divina en los sueños, niños o pastores que aparecen simples transmisores o intermediarios de comunicar el deseo de los dioses o de los Santos Patrones: originariamente fueron los “Mesías”, después los discípulos de Jesús, luego los curas o los pastores y ahora son las personas escogidas por inocentes o con carisma.

En el caso andino, la transmisión y la supervivencia de la conciencia étnica andina serían mediante el simbolismo de la muerte del dansaq maestro (viejo) y la transferencia de la herencia del arte (la sabiduría, el poder de los Apu Wamanis o la conciencia étnica andina) al dansaq discípulo (joven) que las sociabilizará con la colectividad o las generaciones venideras, como señala:

¹⁸⁴ Yachayniyoq es la persona depositaria o conocedora de la sabiduría andina. Dentro del concepto andino, los curanderos, los pongos o cualquier persona con yachayniyoq simbólicamente aceptan que los dioses hablen a través de ellos, para mostrar el poder omnipresente y el poder propio; por lo que se convierten en aparentes transmisores o portavoces oficiales de los Apu Wamanis. Lo mismo sucede con los danzantes de tijera, sólo con los mejores o famosos dansaq reconocidos por los pueblos andinos; incluso en los pueblos mestizos o comunidades modernas de habla bilingüe, es sabido que los mejores danzantes hacen el “pacto” con el “diablo” (o Wamani); por eso son los mejores porque el “diablo” actúa a través del danzaq y siempre es ganador, con la finalidad de hacerles siempre ganador hasta que muera y luego su alma y cuerpo se los lleva a su reino (infierno, en la interpretación de la cultura mestiza, moderna, urbana o cristiana) porque así es el pacto.

Por eso, Arguedas es lo que traduce: “¿Oyes, hija? Las tijeras no son manejadas por los dedos de tu padre. El Wamani las hace tocar. Tu padre solo está obedeciendo” (Arguedas 1974: 148). De ahí, Pedro Huancayre como danzaq “Rasu-Ñiti era hijo de un Wamani grande, de una montaña con nieve eterna”; quien habría mandado a un cóndor para recogerlas honrosamente. Recogerlos, no, sino a transferirse o transferirlos al dansaq joven y con él continúa el cóndor, el dios andino o la cultura andina renovante como nuevo y como andino.

“En esa versión transformada del Taki Onqoy, la divinidad se perpetúa a sí mismo en sus gentes, y éstas a su vez encuentran su continuidad en la divinidad. El cuento de Arguedas por lo tanto termina con una doble afirmación: el viejo dansak deberá ser enterrado y el nuevo dansak deberá nacer. El dansak joven ha de casarse, y así la colectividad del cuento de Arguedas habría que atribuirle esta última afirmación: “Por dansak el ojo de nadie llora. Wamani es Wamani” (Ibid.: 155). Los ritmos biológicos de una etnia que espera continuarse aparecen así asegurados en la relación privilegiada y transferible del dansak con el/su Wamani” (Castro-Klarén 1990: 423).

Aunque sería más pertinente afirmar la prosecución de la sabia mentalidad andina de origen precolombino a través de los pongos, curanderos o sacerdotes y de los sabios ancianos depositarios de la tradición andina en distintas regiones étnicas del área andina; sin embargo, en el contexto actual, el dansaq se ha convertido en el personaje carismático y representativo de la cultura andina, tanto en el medio rural como en la ciudad, para las fiestas santorales como para las festividades o representaciones de las instituciones urbanas, como un patrimonio y tradición viva. Porque, aún teniendo el influjo de elementos hispanos, fue asimilada a la necesidad expresiva y telúrica del mundo andino, entusiastamente cotejada por los mistis y es la personificación o reproducción de alguna de las hazañas o virtudes de los Apu Wamanis, en cuanto representa a un pueblo o a la civilización milenaria andina.

3. DIOSSES ANDINOS DE LOS WANKAS, HATUN XAUXAS Y TARUMAS DE LA REGIÓN CENTRAL

Por razones experimentales, metodológicamente, aquí graficaremos sólo algunas representaciones de los dioses andinos, con muestras específicas y los demás lo ensamblaremos con los santorales (1.2.), vinculando a los sitios arqueológicos, al mercado y sobre todo, a las fiestas santorales y relatos orales, según el manejo de los espacios culturales en la vida cotidiana y contexto festivo:

3.1. REGIÓN DE LOS WANKAS DE HUANCAYO

La moderna ciudad de Huancayo¹⁸⁵ viene impulsando su despegue debido a la combinación de la economía comercial con la producción agropecuaria y la artesanía con la industrial; incluso, las tradiciones modernas y urbanas conviven con las costumbres andinas, preservando o combinando sus elementos

¹⁸⁵ La palabra Huancayo procede de Huancayoc o Wankayoq que significa “Poseer la Wanka” y admisible sólo para los sacerdotes andinos, por cuanto Wanka significa la “Roca Sagrada”, espacio sagrado o es el aposento de los espíritus en cuanto representa a la Waka o a las montañas sagradas (Arroyo 2004).

estructurales debido a que los mismos miembros de los grupos étnicos de los wankas son exitosos en la economía moderna, sin perder su identidad o la “resistencia andina” como diría Rodrigo Sánchez (1987), aunque algunos alienados o aculturados niegan sus nombres o deshonran sus centros de origen. Sino, cómo explicar la garbosa fiesta cosmopolita de Santiago, tanto en el medio rural como en la ciudad; donde la población wanka celebra, grandes y chicos, hombres y mujeres, migrantes como los negociantes y los turistas arriban ex profeso a la ciudad para un fin de semana del 25 de julio o la “Fiesta de Tayta Shanty”¹⁸⁶.

Además, la terminología “Wanka”¹⁸⁷ por la actividad económica, significa “negociante wancaíno” en los ámbitos regionales del centro-sur de los Andes. De ahí, las mujeres están identificadas con la tierra como las eficientes “agricultoras” y los hombres como exitosos “ganaderos”, en la visión de las regiones vecinas; y que residen en el campo como en la ciudad y ahora son camioneros, transportistas o productores especializados para el mercado.

Sin embargo, los curanderos o los llamadores de los Apus son identificados con los pueblos y/o barrios periféricos de la ciudad, como es con el caso del distrito de Cochas o Qochas Chico y Qochas Grande donde vive el afamado “pongo” Alejandro Cabrera, y el principal Apu Waman de las comunidades de Qollpa Baja y Qollpa Alta reside en el cerro Waman-Wasi, montaña sagrada que tiene el perfil de un hombre recostado (como nos indican la cabeza, nariz, boca, quijada, el cuello y el cuerpo tendido boca arriba). De Qochas se pasa a la comunidad de Vilcacoto con su Apu Chinchamacho y luego se llega a Acopalca con su Apu Allutanga.

Acopalca es la sede de SAIS Cahuide (destinado al acopio y procesamiento de los productos lácteos, antes fue hacienda y luego su complejo funcionó como hostel con su piscicultura y centro rectorio) que cuenta con el Centro Educativo N° 30701 para los hijos de los cooperativistas. Desde este punto se bifurca el camino-carretera ruta al nevado Waytapallana y ruta a Pariahuanca que pasa por Wari del distrito de Colcabamba. Para Wari, el Apu principal reside en el cerro más alto Ninanya y en su base están las lagunas Yanaqocha y Verdeqocha, donde crían la trucha en abundancia y en esa montaña existe la mina de carbón y por su faldería pasa el “camino inka” hacia Acobamba de Huancavelica y Churucampa de Tayacaja rumbo a Ayacucho. Mientras en Kilcas evocan al principal Wamani Chuchín a diferencia del rango menor del Apu Ranraqasa y Umankasha del barrio

¹⁸⁶ A nombre de Santiago se rinde culto a los Apu Wamanis de la región, como señala Fuenzalida (1979 y 1980), en las regiones de Huancayo, Huancavelica y Ayacucho, en las fechas del 25 de julio, 1 de agosto y 30 de agosto, declarados como la fiesta del ganado en el calendario agropecuario andino (Arroyo 1987)

¹⁸⁷ En términos rituales, la palabra Wanka, además de la piedra o roca sagrada, se utiliza para identificar a las especiales e inusuales hojas enteras de la mama coca, con rayas blanquecinas longitudinales que intermedian al color verde de la coca, a manera de franjas que se confunden con las nervaduras. Este tipo de cocas son apreciadas y seleccionada cuidadosamente en el chakcheo (mascar y formar bolos de coca) durante la fiesta del ganado o para colocar las cintas a los ganados (señalakuy) o la herranza (marcación).

Ranra y los de las comunidades de Chaupimarka y Wanwanka tienen su Paqarina en el bosque de piedras, asociadas al prestigio de los “gentiles” que perecieron en los abrigos rocosos con el “Nina-Para” (mito de origen) o los de Ñawinpuquio tienen su Apu progenitor en el cerro Awacorral.

El profesor Policarpo Samaniego nos comenta que los famosos danzantes de tijera son de Acopalca y de Wari. Los de Acopalca van a su propio cerro y los de Wari acuden al cerro Pampacorral para aprender, practicar y especializarse como mejores danzantes de la región. De la misma forma, dice que el pongo Alejandro Cabrera conversa y consulta con el mayor Apu Waytapallana para curar a sus pacientes, beneficiar con la suerte o asegurar un futuro exitoso a todo solicitante preocupado por su porvenir. El gran Apu Waytapallana significa el lugar donde se cogen las flores¹⁸⁸ y de las mejores, para comercializar en la temporada de la fiesta del ganado en las regiones centro-sur, desde el mercado mayorista de Huancayo y distribuidos en las ferias semanales de los pueblos de Huancavelica y de Ayacucho.

La señora Mercedes Alanya Cunya testimonia que en Acopalca no existen los “curiosos” o los sabios pongos, por lo que acuden a Qochas o el mismo pongo acude a solicitud del paciente. Ella afirma que el Apu principal es Waytapallana, quien conversa y tiene la forma de “gente joven” o “se presenta como maqta, a veces como blanco o como indio”, cuando uno está triste o en el sueño, así como Allutanga¹⁸⁹. Mientras el de Karwaqocha es una mujer bella, gringa y muy enamoradora, tal es el caso que enamoró a su hijo como jugando cuando apacentaba sus ganados y luego se lo llevó (murió); asimismo, el Apu Waytapallana puede aparecerse como hombre o como mujer elegante y ostentosa que encanta a los buen mozos o hermosas doncellas del pueblo.

La montaña sagrada San Cristóbal es el cerro más alto de la ciudad de Huancayo y es rememorada en la Semana Santa. Fecha en que la familia urbana, generalmente los jóvenes, salen y arriban en la noche del Jueves Santo al cerro San Cristóbal para pasar en vigilia alrededor de la fogata; aunque, esta interesante aventura y experiencia de familia a manera de camping viene distorsionándose a causa de los conflictos grupales con arma blanca de los jóvenes. Por eso, han establecido una tranquera o control en el Cerrito de la Libertad para revisar y requisar armas punzo-cortantes. La finalidad de esta velada es de amanecer en la montaña sagrada para recoger ceremoniosamente toda clase de hierbas del campo antes de que lleguen los rayos solares y bañarse con ellas en infusión en cuanto retornan. La idea general es que sólo para el Viernes Santo, todas las hierbas y

¹⁸⁸ Entre las mejores flores apreciadas son la wila-wila, wamanripa, parakshu, sora-sora, lima-lima, etc.

¹⁸⁹ En el trayecto y en la punta de este cerro existen varias Apachetas o zurroneos de piedras que se avistan a distancia como soldados o torreones empinadas. Desde la cima del cerro Allutanga se observa el nevado de Waytapallana y en casos de no poder llegar al mismo lugar, los oferentes ofician su mesa y entregan sus pagos o ofrendas en esta apacheta; y también, desde esta altura se divisa en amplitud toda la quebrada y el serpentear del río Rinconada que nace y baja desde la laguna del nevado Waytapallana.

flores adquieren especiales propiedades medicinales y mágicas con eficacia del baño de inmersión para adquirir la salud y la suerte. Todos los miembros de las familias creyentes, participantes o no en la vigilia, toman el baño ritual de purificación de la mala suerte o desgracia, con la plena convicción del propósito; otros procuran conseguir espinas o ramas en forma de cruz, para colocarlos en sus respectivas puertas con la finalidad de resguardar el hogar contra los maleficios y los hurtos; mientras que las parejas jóvenes logran florecerse con las flores sagradas de la parte más alta de Tankis Kancha.

En esta conducta y actividad religiosa, encontramos la convergencia del símbolo cristiano con lo andino, donde las montañas sagradas de cada pueblo se convierten en escenarios para la colecta de las hierbas y plantas cargadas con eficacia simbólica y desde luego, después de haber pagado y pedido permiso al Apu Wamani, dueño y protector absoluto de todo cuanto existe en su jurisdicción.

Los agricultores y “ganaderos wankas” conscientes del prestigio del Apu Waytapallana en su región wanka, quienes reconocen y difunden como comerciantes y como generaciones receptoras de la tradición andino rural y urbana. En la música de los “Santiagos” hacen alusión a la reputación del Apu Mayor y dicha música, en discos, casetes y ahora en CD o DVD, se difunden en relación con el prestigio modernizado de “waylas” y del conjunto musical, cuyos instrumentos se ensamblan entre el saxo, saxofón y clarinetes (difundidos por los norteamericanos, por la presencia de los ingenieros o administradores de las empresas mineras de EE UU) con el arpa y violín (español desde la Colonia) y con la quena, antara o las zampoñas (del mundo andino) para transformar una melodía garbosa, sonora, posesiva y dominante; por lo que se le califica como el “waylas macho”.

Taipe recoge mitos de las comunidades de Tayacaja¹⁹⁰ de Huancavelica en el límite del territorio Huancayo de Junín y muestra la jerarquía de los Wamanis regionales entremezclados, correspondiente a ambos departamentos: **“Qollqiwichkana, Huaytapallana, Wallalli y Azapara.** Entre los tres últimos existe una rivalidad por la riqueza. Huaytapallana (nevado de Huancayo) le ganó el juicio a Azapara, razón por la que ya no tiene nieve perpetua, sino sólo en invierno. Le está ganando el juicio a Wallalli, por eso este último tiene menos nevado que Huaytapallana. Huaytapallana y Wallalli están en territorio Huanca, Azapara está en territorio de San Marcos de Rocchac (Tayacaja) y Qollqiwichkana está en territorio de Huanta” (Taipe 1991: 55). Aunque en otros mitos se encuentra que el Apu Azapara es jefe de Huaytapallana y de Atakalas, a quienes los respetan, recuerdan y dan cuenta, “porque él es el Juez”.

También el profesor H. Loayza afirma que el Waytapallana es el Apu principal de la región y que posiblemente sea la conversión del dios Wallallo

¹⁹⁰ Capital de esta provincia es el pueblo de Pampas y por divinidad tutelar tiene al Apu que reside en el cerro Yana-Padre.

Qarwancho y para ejemplificar, nos relata el mito de “Tantalwayta”¹⁹¹ que grafica la sacralización de las montañas, lagos y ríos del valle de Jauja.

3.2. CABECERA DE LOS HATUN XAUXAS DE JAUJA

Saliendo de la ciudad de Huancayo se ubican un conjunto de pueblos y poblaciones campesinas con sus respectivos santos patrones y siempre están ubicados debajo o en la falda de las colinas, promontorios o cerros elevados del valle; los cuales están ocupados por los Apus o “Tayta Ulqu” (Padre Cerro) que resguardan a sus “runas” (gentes). También, muchas de las montañas están asociadas a los restos arqueológicos o Ñaupallaqtas (antiguos pueblos o las marcas), los cuales, también son las residencias de los “gentiles”, “Aukis” o “Awelos” guardianes como sancionadores con el Chacho (el mal de los gentiles).

La antigua capital de Jauja está protegida por los Apu Ulqu del cerro Paywan y Yawarwasha. El primero está vinculado al sitio arqueológico de Hatun Xauxa y significa “Latidos del Corazón”, centro o cabeza del mundo; el segundo, simbólicamente significa fuerza o aliento del universo como cerro o lomada de coloración rojiza, como la sangre de la vida o líquido vital. También, Masmachicche es uno de los distritos de Jauja y es la comunidad más antigua con más de 200 unidades familiares y está ubicada entre los cerros Pumpu y Uchkupata, que son las residencias de los acreditados Tayta Ulqu que resguardan al pueblo. Aunque, los antiguos Xauxas habrían ocupado toda la faldería del cerro “Waqrash-Loma”.

Según el amigo Hugo Orellana, Jauja tiene cinco Apus principales y la misma configuración del valle tendría la forma del “Amaru” o “Amalu”. Entre ellos está “Wanka Wamani”, como el Apu importante que tiene la forma del indio echado o convertido, huyendo del castigo del antiguo pueblo de Paka.

Jauja es distinguido en el valle por su laguna de Paka cargada de la historia mítica que afama asociada a su trascendencia historia cultural, con el siguiente

¹⁹¹ Es una espina muy conocida en la región y es un arbusto pequeño con flores color rosado o morado y es característica de esta región. El mito registra que hace mucho tiempo atrás existía un “indio” en el valle de Jauja, quien se enamoró de la hermosa ñusta Tantalwayta; pero, por las circunstancias de la vida, viaja probablemente a la costa y conector de esta ausencia, el extranjero llega a cortejarle, pero ella rechaza por fidelidad a su amado. Entonces, el extraño mandó beber la hierba del amor que la encantó y así logró engañarla, para luego, agarrarla del cabello y arrastrala por todo el valle. Lo lleva hasta Vilkakoto por el río Kunas (al sur de Huancayo) y después de desnudarla la convierte en el cerro.

El indio conector de este hecho retorna y busca al autor para vengar esta afrenta, primero se arma de un arco y la flecha; y también, sabedor de esta búsqueda, el extranjero se convierte en el cóndor y cuando está en el vuelo, el indio afina la puntería y le atraviesa el corazón y el extranjero abatido cae y con el último aletazo arrojó al indio a la parte norte de la laguna de Paka y cae herido mortalmente: de su sangre se formó la laguna de Paka y él se convirtió en el cerro del “Indio Dormido”; en cambio el cóndor planta el pico y se transforma en el cerro “Cóndor Senqa”. Mientras Tantalwayta formó el cerro de Vilkakoto, con dirección a Waytapallana.

relato que resumimos¹⁹²: Para la memoria de las generaciones, la actual laguna habría sido un pueblo próspero en un tiempo arcano, pero su fastuosidad, lucro y poder los habría engegucido de los buenos morales humanos; por lo que no hizo caso ni atendió a un anciano pordiosero que apareció tocando su tinya para solicitar ayuda, en los momentos festivos del gran curaka de Paka. No fue ayudado por el rico curaka y sólo por un hombre pobre y esposa ayudaron de buen corazón y en reciprocidad, les previno que huyan sin voltear para nada.

Es cuando el tañer lúgubre de la tinya empezó a aumentar de volumen cada vez más fuerte hasta reventar por la patada atrevida de un niño malcriado. El estruendo tan ensordecedor fue seguido por el agua que brotó sin cesar de la misteriosa tinya, hasta convertir el pueblo de Paka en la laguna de Paca¹⁹³, como castigo por la avaricia y ruptura de las normas comunitarias. Incluso, señalan que a medianoche de la luna llena se escucha el triste tañer de la campana del pueblo o ven salir a un toro bramando con la achupalla en las astas. Mientras, la pareja de fugitivos cargada de sus pertenencias, al escuchar el estruendo, de curioso voltearon para ver que Paka sucumbía y por desobedecer, también se convirtieron en las wankas en el lugar de Paka-Paqcha y hasta ahora están ahí, como símbolo de la sanción social y cultural con el afán de moralizar las generaciones, el mundo y las civilizaciones. ¿Esta perspectiva será la oferta cultural del mundo andino de Jauja?

“Tulumanya” (Arco Iris) y el “Gran Lago” son otros relatos que ayudan a entender la configuración del valle del Mantaro; porque en ese inmenso lago se contemplaban las estrellas del cielo (espejo de agua) hasta que cierto día deciden bajar pero algunas de ellas fueron encantadas y se quedaron en el fondo del lago. Por eso creen que en el firmamento hay vacío por falta de ellas y otros lo asocian con los restos fósiles de las estrellas del mar. Mientras Tulumayo, antes podía extenderse en amplitud y reinar en todo el valle¹⁹⁴.

¹⁹² Este relato nos fue narrado por el colega y amigo Arturo Mallma, antropólogo egresado de la UNCP y empeñado en rescatar las evidencias arqueológicas, desde la perspectiva de su estudios en Maestría en la UNMSM; aunque su preocupación viene desde de tiempos antes, cuando participamos en el Proyecto Arqueológico de Pumpum Tampu, dirigido por el Dr. Ramiro Matos.

¹⁹³ El profesor Loayza, al concluir el relato de este mito los relaciona, con los restos arqueológicos ubicados en el borde del lago. Entre comentarios nos dirigimos rumbo a la laguna y el pueblo de Paka y nos indica, pasando Paka está Paka-Paqcha, Chapuquio y más al fondo estaría una gruta de unos 150m de profundidad, donde hallaron dos estalactitas en forma de dos personas: una novia y un novio. Esto los relaciona con otro mito de origen, donde dos jóvenes estaban prohibidos de casarse y tener hijos, pero contraviniendo a las reglas de los padres, deciden tener hijos en esa cueva y como castigo son convertidos en esas rocas, también los niños llevaron la misma suerte. A este caso los conocen por “Los Walis”, que significa, lo antiguo o sagrado; que es similar a decir los Waris o los antiguos dioses del Horizonte Medio. Este abrigo rocoso se ubica en las inmediaciones de la comunidad de Chukis-Wari del distrito de Acolla.

¹⁹⁴ Tulumayo está vinculado con los “Amaru”, que son serpientes aladas con cabeza de venado o de llama, con garras como las fieras. Comentando sobre este animal mítico, el profesor Loayza nos indica que en la zona de Paka están dos Amarus, según los mayores, y tenían que tener predominio entre ellos, por lo que siempre disputaron ese privilegio de poder por mucho tiempo. Al final, ambos caen heridos y derrotados para convertirse en los cerros de Chunan y en Ninakanya, este

Este conjunto de relatos reafirman que los cerros y los lagos, en cuanto son considerados como conversión de los primeros habitantes o arcanos y se constituyen en espacios sagrados, aluden a sus centros de origen o las grandes Paqarinas de los pueblos, como ejemplifica el relato de “Los Walis” o “Los Waris” asociados a los abrigos rocosos, lagos, ríos, manantiales y a los hombres que retaron al tiempo y a la historia social, para trascender en la cultura de los hombres. Por eso, el Apu Wayway es más importante para todo Jauja y se encuentra por el distrito de Rikrán (con nevada temporal) y para bajar a Tambillo de la ceja de selva; luego siguen con importancia el Apu Condorpatakuna de la parte norte y justamente el camino por Paka lleva al lugar y continuando la ruta se llega a Tarma, uno de los ramales de Qapaq Ñan. De ahí, los de Jauja¹⁹⁵ reconocen a tres Apus de importancia y son considerados hermanos que se erigen en esta parte del valle del Mantaro.

3.3. LA CUENCA DE LOS TARUMAS DE TARMA

La representación de los dioses andinos de Tarma los graficaremos a través de los relatos compilados por el Dr. Morales¹⁹⁶ (2004), quien nos muestra los diferentes mitos como un drama viviente por estar vinculados a los espacios actuales e insertos a la actividad cotidiana de los pobladores.

Eso es la historia social y cultural que registra el mito de los pueblos orales, como estructura y significado. Más significado que estructura, como método, observación, descripción y análisis de “... lo que nos hace a los humanos distintos. A lo largo de toda su vida, el ser humano interpreta el mundo y lo comunica a sus semejantes” (Todorov, 2002: 77).

último vinculado al sitio arqueológico de Ninakanya de época temprana y tardía y precisamente parte de las ruinas está en el lago y está relacionada con la antigua ciudad de Paka (y a la parte alta del cerro los conocen como pueblo viejo, por sus ruinas). Por lo que comenta, que toda leyenda tiene algo de verdad; sin embargo, diríamos que los mitos son las formidables representaciones y depositarias de la creatividad humana, no sólo de los ágrafos, sino también de las sociedades modernas con fervor social y política de cambio. En este valle de Jauja se encuentran evidencias arqueológicas tempranas, Wari y tardías por los sectores de Ataura.

¹⁹⁵ Jauja está dividido en tres antiguos barrios jerarquizados: el Wichan, Ulan (de arriba y de abajo) y los Ishishos y en cada cual viven familias reconocidas. En la parte alta viven los Espejos o los Aylas y en la parte baja, la familia Loayza y en el barrio de los Ishishos o de los “Tres Espinas” están los Leones, como algo despreciados de ambas partes, por ser un barrio de los más pobres o de los “últimos” en el sentido marginal y de exclusión social y cultural. Es decir, son los del barrios de San Juan, Bellavista y de los Ishishos en la periferia, al final del pueblo o hacia el río. Consecuentemente, cada barrio tiene su respectivo santo patrón: San Juan Bautista de San Juan, San Martín en Bellavista. Aunque en el segundo barrio fue sustituido por el prestigioso “Señor de Muruway” como una forma de relevar o de desplazar al antiguo santo y son ellos los famosos peregrinos de Jauja. Mientras la procedencia de los Ishishos son del antiguo paraje de los Shaushas y al parecer, hay la posibilidad de haberse originado la cultura de los “Hatun Xauxas”, porque existiría el lugar de Shausha-Marka (sitio arqueológico).

¹⁹⁶ Teodoro Morales es jurista, periodista, poeta, ensayista, etnólogo de la religión andina como Adolfo Vienrich y es el director de la Casa de Cultura de Tarma.

Por lo que leer cada mito del compendio es romper la magia del tiempo impregnada en las rocas, montañas, quebradas, ríos, manantiales, lagunas, plantas, animales o en aquel habitante del lugar; que son los formidables epítomes, receptáculos o depositarios místicos, así como los fervorosos defensores y difusores inmanentes de la reflexión y experiencia humana. Es la memoria del tiempo y el recuerdo del olvido de “nosotros” y de los “otros” y de todos. A los temas de la “Edad sin Nombre” de Morales podemos aproximarnos previa clasificación en los mitos de origen, formas del culto a los dioses y espíritus ancestrales, símbolos del conflicto y complementariedad y tradiciones de socialización:

a. Mitos de Origen:

TUPANACUSHA, semánticamente grafica el encuentro, “profundamente unido” o integración de las partes de un todo. Pues, a eso refiere el mito y algo más: nos describe la fisiografía y el ecosistema de la cuenca de los Taramas (Tarma) con el recuerdo a la conquista cusqueña, donde el inka descubre un valle fértil debajo del lago, desagua y otorga a los curakas lugareños para sellar la alianza política. En el mundo andino actual, el inka es identificado como símbolo de la tecnología agraria: constructor de los canales de riego y semillero del buen maíz cusqueño. Tarma actualmente se distingue por la calidad de su maíz en el mercado de la región y de Lima; produce variedad de maíces y como honrando a esta tradición, la casa de los agricultores siempre está adornada por las “wayunkas” multicolores y a manera de secar y proteger el maíz fresco, colgados en los atravesaños del techo, están manteniendo la tradición andina como buenos agricultores, a manera que observó Vienrich (1959) hace cien años.

En “**Huarauqui**ro” nos afirma la memoria a los dioses andinos que moran en las montañas sagradas y el centro de origen o la Paqarina de Tarma. Además, registra la jerarquía de los cuatro dioses dentro del sistema de parentesco, como principio de ordenamiento social y organización espacial: Wayoyay (Huayoyay) como dios principal reina en Tarma, en colaboración de sus hermanos Sullka Willka (nieto), Kuku Willka y Aukis Willka. ¿Esta racionalidad o esquema de organización andina algo tendrá que ver con la actual traición del culto santoral de la región?, donde el “Señor de Muruway” es el hermano más prestigioso que el “Señor de Paca” de Jauja, “Señor de Wayllay” de Huayllay y del “Señor de Chacos” de Huánuco.

Aún más, el mito refiere sobre la “aldea sumergida” o la ciudad antigua encantada que yace en el Uku Pacha de la montaña sagrada y se ingresa por una caverna por donde emerge el agua y es fuente de Wachaq (Huachac), que significa: parir, crear o es el centro de origen de la antigua población de Tarma y hoy subyace como símbolo de identidad cultural. Por otra parte, la representación de las antiguas ciudades como fabulosas u ostentosas de riqueza, simboliza un modelo que niega a la pobreza o crisis de nuestras ciudades o sociedades modernas.

Igualmente, el mito de “**Mama Wari**” señala la influencia o la migración de una antigua generación foránea como difusores de la agricultura y de la ganadería (o productos de maíz y quinua) para la región y luego dan origen a las antiguas comunidades hermanas de Wari-Urán, Wari-Kolka y Wari-Waychaw, desde un centro de origen: Mama-Wari o Wari-Warán. Por la terminología de Wari, pareciera señalar la expansión del imperio Wari o de los antiguos Wari-Lacuaces, tema que nos aclarará las futuras investigaciones arqueológicas y antropológicas.

HUANGRE (Wangre), a diferencia de los anteriores, es el mito moralizador panandino de conversiones y a diferencia de las aldeas sumergidas, en este caso describe la desaparición del pueblo por el fuego del dios sol, como una sanción social al olvido del culto y a las festividades desenfrenadas. De ahí, Wangre significa “pueblo quemado”.

El primer mito nos mostró el origen milenario del pueblo de Tarma, luego el influjo de otras culturas vecinas o expansionistas que se asientan en diferentes momentos y en distintos sitios de la cuenca. Lo que muestra la configuración multiétnica y pluricultural de la región, como señala el mito de **Wanka-Rumi** (“Huanca Rumi”): “Tarma es una nación antigua, en cuyo territorio geográfico surgieron infinidad de pueblos”¹⁹⁷; donde destaca la presencia de los Wankas como etnias belicosas a diferencia de los taramas, como pueblos pacíficos que vencieron a sus enemigos con astucia y sabiduría y el sobreviviente fue convertido en piedra o en el “Wanka-Rumi” (Piedra de los Wankas) por el dios local y otros fueron asimilados previo condicionamiento. Aunque, el adelantado cronista Cieza de León (1984: pp. 200 y 201)¹⁹⁸ dice: “... la provincia de Tarma, que los naturales de ella no fueron menos belicosos que los de Bombón. Es de mejor temple, que es causa de que se coja en ella mucho **maíz y trigo**, y otras frutas de los naturales que suele haber en estas tierras. Había en Tarama en los tiempos pasados grandes aposentos y depósitos de los reyes incas”.

b. Formas del culto a los Dioses y espíritus ancestrales

“**HUACHAC**” (Wachaq) es parir, crear o dar origen habíamos dicho al tratar el mito de “Huarauqui”, precisamente por estar asociado a una cueva, al manantial o la montaña sagrada que son símbolos de la Paqarina y ahora se adiciona la pareja de los “gentiles” que representan o ejemplifican el sistema dual como principio de organización recurrente en el mundo andino.

Los gentiles reafirman el culto a los ancestros como símbolos de clasificación y de identidad de las castas, grupos sociales o de dos pueblos de un mismo origen: Tarmatambo y Carhuacatac:

¹⁹⁷ Teodoro Morales explica la presencia multinacional de Tarma en los tiempos precolombinos.

¹⁹⁸ Pedro Cieza de León: *La crónica del Perú*. Edic. Peisa Lima, 1984.

LOS APUS

TARMATAMBO
Gentil Macho
Más Agua

CARHUACATAC
Gentil Hembra
Poca Agua

LAS PAQARINAS

En este caso, los Apus, como los dioses andinos que residen en las montañas sagradas, son ordenadores de sus cosmos a través de los gentiles, que en cuanto representantes y depositarios del poder, son los otorgadores, reguladores o fundamentadores del elemento vital del agua para la vida y la agricultura: sistema de riego del valle.

“EL AMARU DE FUEGO” aparece con la apariencia de los dioses andinos que tienen la virtud multiforme de tomar la forma que quieran según el motivo. En este caso es para templar el poder del joven gobernante Qori-Aukis (Ccori Auquis).

En el valle del Mantaro y en las cuencas de Huancavelica y Ayacucho, los Amarus toman forma de una serpiente gigante con fuerza descomunal, generalmente, y están asociados a los ríos o lagunas como encanto que madura para castigar o arrasar pueblos por incurrir en alguna mala conducta. En este caso, la presencia del espíritu malo es vaticinador de la destrucción de la civilización andina, en particular de la región de Tarma con la conquista hispana; y ahora, la polución que genera el centro minero “Cemento Andino” de Chanchamina, se transfigura en el arquetipo de la cultura occidental o industrial que deteriora en desmedro de la naturaleza y de la cultura andina. ¿Será una forma de cuestionar a nuestra modernidad usurera e irresponsable?

c. Símbolos del conflicto y complementariedad:

“QORI-AUKIS” (Auki rico o poderoso) simboliza la cultura de poder y el sistema de autoridades del reino Ochonga, con mucha prosperidad y armonía. Sin embargo, el orden tiene su antítesis, son los del reino Yauman que desestructura con tendencia al nuevo reordenamiento, sin lograrlo. En esta trama de conflictos y poderes, llama la atención la simbología del pito y la tinya, como elementos de guerra, cuyos sonidos destruyen y su música restablece; formando una unidad contraria y complementaria estabilizadora.

Este sistema dual contraria y complementaria, como una forma de existencia necesaria para la organización social, fue plasmado para su ulterioridad en la simbología de dos pueblos: Pachanpaganan y Shukuytapsina, dos montañas opuestas, dos caminos divergentes, el amanecer y el atardecer, los mantos negros y de colores; sin embargo, todos confluyen en un centro, en cada período mítico de cincuenta años, precisamente es otra unidad dual de las Paqarinas: dos manantiales que simbolizan al templo de la convergencia o centro vital de la continuidad, en cuanto representan al sol y la luna, dioses progenitores.

Es decir, la confluencia de la diferencia o la unidad de los contrarios en el mundo andino es un principio necesario para renovar el tiempo social en períodos predeterminados por la cosmología. Por eso, pueblos divergentes confluyen pacíficamente para renovar otro período mediante la guerra simbólica entre el sonido agudo del silbato y el triste tañir de la tinya, luego de tres días intensas de actividad ceremonial con rezos, cánticos, danzas y el buen beber.

La muerte sagrada con crueldad de ambos bandos en el mundo subjetivo a manera de “Chiaraje” (juego y enfrentamientos rituales), son formas de comportamiento permanente y normativo que regula las interrelaciones entre individuos, grupos sociales, comunidades o la coexistencia pacífica entre las naciones étnicas, dentro de los principios de reciprocidad y redistribución en el mundo presente

d. Tradiciones de socialización:

“Cutuma” es una historia mítica y vivida por la nueva generación moderna que conserva la tradición; pero, para creer, a veces es necesario rememorar el pasado y así reafirmarlas, como es con el caso del “cholo Carlos Ibazeta”.

En los pueblos andinos, como Vienrich lo comprobó en las familias campesinas, las tradiciones son asimiladas, vividas y transmitidas generacionalmente; ayer oralmente y hoy, además, con grafías y otros medios de difusión que la modernidad ofrece en el intento de globalizar.

II. CULTOS SANTORALES Y FORMAS DE LEGITIMACIÓN CULTURAL

El culto santoral en los Andes constituye hoy no sólo una actividad puramente festiva, ritual de propiciación o el manejo de la economía de mercado (trueque y/o mercancía), sino además sirve para la identificación de los grupos sociales y espacios culturales. Si bien es cierto que la institucionalización de los Santos Patronos en cada pueblo correspondió a la tarea agreste de la evangelización colonial y parte de la etapa republicana, también es cierto que fue racionalizada y reinterpretada por los propios actores sociales, según el esquema mental andino; por eso en muchas partes encontramos a los santos hermanados para distribuirse el espacio local, zonal o regional dentro del sistema del parentesco, para legitimar identidades culturales y las fronteras étnicas; y al mismo tiempo, funciona a manera de competencias para configurar en el mundo oficial hispanista, moderna o para conquistar la cultura urbana absorbente, excluyente o contrastante.

1. LAS FIESTAS SANTORALES Y EL “CULTO A LOS HERMANOS CRISTO” DE LA REGIÓN CENTRO-SUR: Mitos de origen y ritos de renovación

Esta etnografía y su tratamiento, metodológicamente, estarán basados en los viajes y recorridos del área de estudio para el trabajo de campo. El primer grupo lo conformarán el culto al “Señor de Muruway” de Tarma y al “Señor de Wayllay” de Huayllay de Pasco, trajinados desde Huancayo, Jauja, Tarma, Junín y Huayllay. El segundo grupo, por el “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de Lircay y el “Señor de Maynay” de Huanta, recorrido desde Huancayo, Huancavelica, Lircay, Huamanga y Huanta. En este sentido, la región del Mantaro o la ciudad de Huancayo se convierte implícitamente en un centro de unión y dispersión, en un punto de referencia del final de las fronteras étnicas y el inicio de las relativas diferencias culturales de las regiones centro-sur.

Sin embargo, estas diferencias y unidades de espacio culturales estarán entrecruzadas por los diferentes procesos sociales: historias míticas, redes de comunicación y comercio, flujos migratorios y sistema de valores. Por lo que iniciaremos la presentación y distribución de los “Hermanos Cristo”, desde el antiguo centro de origen o Paqarina de Chinchayqocha o Pumpum-Tampu¹⁹⁹,

¹⁹⁹ Desde 1985 iniciamos la recopilación del material etnográfico de la religión andina, participando en las distintas temporadas en el “Proyecto Arqueológico de Pumpun-Tampu” del Dr. Ramiro Matos. En esa década fue que hallamos el mito de origen de los “Hermanos Cristo” como los “Hermanos Santos Patronos” o los “Hermanos Wayllay”. Desde entonces, nuestro interés fue creciente a medida que fuimos descubriendo y explicando el significado de la organización jerárquica de los dioses andinos.

Pumpum-Tampu es la ciudadela administrativa de la época inka que está relacionada con la laguna de Chinchayqocha, los ríos Chinchayqocha, Upamayo y Mantaro, con la represa Tablachaka, la meseta de Bombón, Bosque de Piedras y las montañas sagradas, con el pueblo de Huayllay y el centro minero de Warón y la vía intraregional de Canta de Lima y Pacaraos de Chancay de la costa central. Además, el litoral de Chinchayqocha y el Bosque de Piedras de

por constituir la Paqarina del mito moderno de los Santos Patrones y por ser el centro de origen de hace más de 12,000 años.

Según el mito de fundación, los “cuatro hermanos” hacen su aparición en la región de Chinchayqocha de Junín y se distribuyen de mayor a menor y se dirigen de norte a sur²⁰⁰: El hermano mayor enrumba hacia el pueblo de Huayllay de Cerro de Pasco y se convierte en el santo patrón "**SEÑOR DE WAYLLAY**", el segundo se encamina hacia Tarma y se queda en Acobamba como el "**SEÑOR DE MURUWAY**" y los dos siguientes se dirigen a Huancavelica y Ayacucho, donde se convierten en los prestigiosos santos patrones del "**SEÑOR DE WAYLLAY**" de Hatun Huayllay de Lircay y el "**SEÑOR DE MAYNAY**" de Huanta, respectivamente.

Cómo explicar este relato cuando en la literatura antropológica y en la visión urbana es tratable y tolerable sólo los dioses andinos clasificados en rangos o jerarquías, en cambio, los santos patrones y la figura de Cristo Dios o Padre Dios es distinto y único. Mientras en la visión andina, la figura de los Santos con lo de Cristo muchas veces se entremezcla o se confunden y aparecen jerarquizándose o emparentándose indistintamente, para distribuirse y erigirse como los afamados “Santos Patrones” de las comunidades, pueblos o espacios regionales a la manera de los Apus o dioses andinos. Ahora veamos contextualizando, cómo son representados, legitimados y vinculados los distintos santos locales dentro de cada región y también cómo los prestigiados santos patrones regionales construyen sus formas de integración e identificación, partiendo del primer grupo: “Señor de Muruway y el “Señor de Wayllay”, ambos de la región norcentro de los andes:

1.1. “SEÑOR DE MURUWAY” DE TARMA DE JUNÍN

b. CONTEXTO ESPACIO CULTURAL

La ruta más directa de Lima a Tarma es por La Oroya, viaje de sólo seis horas; pero, con fines sociales, culturales o de estudio es más fructuoso hacerlo desde Huancayo y aún más, tratando de seguir la ruta de Qapaq Ñan para registrar las ciudades y pueblos con larga y reciente historia cultural religiosa.

Para quien conoce la ciudad “Incontrastable de Huancayo”, llamará su atención la explosión demográfica y la creciente ciudad en las últimas décadas, como fruto de su desarrollo y por convertirse en mayor polo de atracción del centro del país²⁰¹. Tal es el caso, no hace mucho, la Ciudad Universitaria del

Wayllay son depositarios de las evidencias culturales desde hace 12 mil años (puntas de proyectil y abrigos rocosos con el arte rupestre).

²⁰⁰ Los antiguos dioses andinos y los héroes culturales se orientaron generalmente de sur a norte, mientras los “Hermanos Cristo” se dirigen en oposición, de norte a sur, como evocando la conquista hispana o graficando las guerras de Independencia del Perú y Latinoamericana.

²⁰¹ Los wankas recibieron ciertos calificativos como expresión de sus costumbres y estilos de vida según su medio hábitat, que aún perduran en las mentes de los antiguos migrantes o de las poblaciones de las regiones vecinas, identificándolos de “rumi-makis, kutunchas, machkaputos y usakachos” = mano de piedras, que usan la cusma, comen harina en los potos de calabazas y comen piojos. Calificativos que reciben debido a todo quien asoma a su chakra, los corren a pedradas; se caracterizan en alimentarse con la harina de kancha de trigo o maíz (machka) de su

Centro (UNCP) se ubicaba bastante alejado del centro y ahora es prolongación de la ciudad o del distrito de Tambo. La Ciudad Universitaria está ubicada en el distrito de San Pedro de Cajas y de aquí se continúa por el distrito de Hualhuas, caracterizado como el centro del tejido artesanal de la región y por rendir culto a San Roque el 20 de agosto; luego se pasa por el pueblo de San Pedro de Saño para arribar al pueblo de los plateros y orfebros de San Jerónimo (frente a Urcutuna en la margen izquierda del Mantaro). De este próspero distrito se pasa a la floreciente provincia Inmaculada de Concepción, punto de referencia y de acceso a la zona turística del Ingenio (criadero de truchas) y a Santa Rosa de Ocopa, para proseguir por el distinguido distrito de Matahuasi, por rendir culto a los hermanos San Sebastián y San Fabián el 20 de enero; luego, en el distrito de Mata se considera a la prestigiosa y extendida fiesta del valle a la Virgen de Cocharcas del 8 de setiembre y se continúa a San Lorenzo (en cuyo frente se ubica el pueblo Cincos con su patrón San Roque) y Huamalí. Este último distrito se distingue por evocar al carismático santo “Tayta Manya Cruz” y finalmente, del placentero pueblo de letrados y artistas de Atura (festejan al “Niño Jesús”) se arriba a la antigua cabecera de Jauja o Hatun Xauxa.

Cuando Raimondi (1956) hace su recorrido por el valle del Mantaro saliendo de Huancayo, le llama atención y registra a los pueblos de San Jerónimo, Concepción, Matahuasi, San Lorenzo, Huamalí y Atura. Jauja con su actual despegue económico, aún se distingue entre otras cosas, por mantener algo subyacente la clasificación y oposición de los grupos sociales y esferas étnicas, representados y plasmados en el distinguido culto festivo a la “Virgen del Rosario” por los “ricos” (del poder local), el 3 de octubre y a la “Virgen Chapetona” por los “pobres”, el 4 de octubre. Un ordenamiento social, actuación de los prestigios del poder local y secuencia festiva cargada de connotaciones étnicas de las tradiciones que conviven, comparten, se refuerzan y se reafirman con la modernidad pujante. Mientras que en el distrito de Yauyos se propala turísticamente la “Tunantada” en el día de San Sebastián y la “Cruz Wanka” del 3 de mayo en honor a la cosecha (en honor a la Pachamama acuden a la misa en la iglesia más antigua, portando los mejores productos)²⁰², y el “Tayta Shanty” o Santiago²⁰³ como fiesta del ganado o en homenaje a los

región y serían los que comen piojos de sus propios vestidos o del pelo de la cabeza. Estos adjetivos usan muchas veces de insulto más que distintivo o juntos a la vez.

²⁰² En la misa se concentran todos los anexos y barrios portando sus respectivas cruces, entre ellas son: Cruz de Primavera, Cruz de Bellavista-Wankas, Cruz del Barrio Centro, Cruz de Yauyos, Barrio Chinchán, etc. Yauyos tiene 16 barrios y en las últimas décadas habrían aumentado como crecimiento de la población y sobre todo, por la inmigración de la región sureña formando los barrios de La Unión, Chakiqaqa y de Yauyos, procedentes principalmente de Huancavelica y Ayacucho. Incluso, los lugareños reconocen, respetan y admiran la reproducción de las propias costumbres de los inmigrantes, como es el carnaval.

²⁰³ Según la declaración del teniente alcalde del distrito de Yauyos, Sr. Barrera, es la fiesta ancestral en homenaje a los “Apus” o a los “Cerros”, a la “Jija” o es la fiesta de la cosecha de los campesinos en gratitud a la producción de la Pachamama como es con la papa (reconocidos como los primeros y mejores productores de las semillas). Por ejemplo, en la populosa comunidad campesina de Wankas ponen la cinta a los ganados al son de la tinya o la orquesta y colocan su “Wallqa” o collar de frutas a los semilleros, luego de haber escuchado la misa y llevado la ofrenda de pagapu (coca, cigarro, ishku, aguardiente, caramelos, quinua y frutas) a los Apus, enterrando en sus lugares conocidos. El principal Apu es Waqrasloma en el cerro

toros y a las vacas, del 30 de julio al 30 de agosto, (por eso se llama Octava a diferencia del Santiago de Huancayo del 25 de Julio).

Además, la “Virgen Chapetona” es española y es la primera santa patrona desde la colonia; mientras el prestigio de la “Virgen de Rosario” o “Mamacha Rosario” (también traída de España)²⁰⁴ logra su fama en la Guerra con Chile, desde el momento en que salvó a la ciudad de ser incendiada por el ejército chileno²⁰⁵. Esta personificación dual, femenina y moderna, al parecer reproduce el esquema de la tradición andina anterior; porque, según la memoria del anciano Lorenzo Mucha López, en un tiempo atrás, dos distinguidas hermanas arribaron al valle de Jauja desde el sur, una de ellas se quedó a orinar un poquito y desde entonces hay poca agua y la otra hermana continuó más lejos y también quedó con ganas de orinar y a ese lugar se le llamó por Yakurán (hoy permutaron por el barrio de Buenos Aires).

De ahí, la provincia de Jauja²⁰⁶ y sus 33 distritos parecen haberse proyectado al reto del desarrollo de la cabecera del valle del Mantaro y a diferencia del modelo centralista de Huancayo, cada distrito está comprometido en definir su despegue económico en relación con su capacidad y potencial de recursos. Ese resultado es observable en las dos ferias semanales (domingos y miércoles) que llenan las calles y avenidas²⁰⁷ del barrio Porvenir de Jauja y del

Hatun Xauxa y a nivel de la provincia es el “Qanqayllo” (Qanqa= Quebrada, Ayllu= Familia), cerro más elevado, ubicado en el distrito de Qanqayllo límite con La Oroya.

²⁰⁴ Habría sido traído para ser llevado a Cusco, pero como pesaba tanto dificultaron; la población y los sacerdotes lo entendieron como que la Virgen quería quedarse en Jauja.

²⁰⁵ Según la tradición que nos relata Hugo Orellana, en la pampa de Makinwayo una señora buenamoza y blanca alcanzó al jefe del ejército chileno, pidiéndole que no incendiaran el pueblo y en especial la iglesia; incluso, soportó y esquivó los amoríos y forcejeos del atrevido militar y en un descuido desapareció. Entonces, el ejército chileno, lo primero que hizo fue entrar a la iglesia para saquearla con toda su caballería; pero se chocó con la imagen de la Virgen de Rosario, recordando a la señora misteriosa. Así comprendió que la solicitante era la Virgen y abandonaron la iglesia y se acuartelaron en el colegio San José.

²⁰⁶ Reconocida como la “Primera Capital Histórica del Perú”, fundada en 1532 por su espacio y clima saludable. Le preguntamos al teniente alcalde Sr. Barrera: ¿Por qué Jauja se quedó y Huancayo avanzó en su desarrollo? “Jauja es conocida como la tierra de los intelectuales, con la gente preparada para el desarrollo empresarial; por eso, los jaujinos están en el mundo. Cómo no reconocer a la familia Huatuco, profesor intelectual que participó en la creación del Colegio Santa Isabel de Huancayo. También sé que Huancayo fue fundado por hijos jaujinos comerciantes y empresarios, mientras Jauja por tener su costumbre española se quedó sin el desarrollo y también, por su ubicación en el valle, Huancayo se interconecta directamente con Lima, Huancavelica y Ayacucho por ambos márgenes. Pero, es tarea del futuro que estamos emprendiendo”. El profesor Henoch Loayza hace lectura a la memoria de los mayores y nos dice que en “Jauja no se trabajaba, se descansaba”, porque eran dueños de las tierras y con sus rocinantes trajinaban sus dominios para controlar el trabajo del indio. Ahora, estas raíces estarían superándose.

²⁰⁷ Las ferias se desarrollan y las instalan principalmente en la avenida Mariscal Cáceres prolongándose hasta el colegio San José, calle Ricardo Palma y se proyecta hasta la carretera central; en la avenida Francisco Carlos y en las calles transversales del jirón Huancayo y Huarancayo. En Mariscal Cáceres encontramos panes, dulces, frutas (uvas, duraznos, peras, guindas, etc.), artículos de las bodegas, lechones, miel, coca, sombreros de paja norteña y de pana, comidas en carretillas; en la calle 25 de Abril están las ropas que traen principalmente de Huancayo y algunos de Lima: medias, chompas, casacas, pantalones, buzos, faldas y ropas de niños; en Ricardo Palma están las ollas de aluminio, frazadas de Huancatex de Huancayo y

distrito de Yauyos, para expender sus propios productos desde las pequeñas industrias de zapatos, artesanías de textil y productos agropecuarios hasta las hierbas medicinales. Entre unos comerciantes que nos testimoniaron registramos algunos distritos con sus respectivos productos: en los pueblos de Julcán, Walá, Chunán, Masma, Moquiyaayos y en el mismo distrito de Jauja producen variados modelos de zapatos y llevan a comercializar a Cerro de Pasco, Huancayo, Tarma, selva central, Ayacucho, Huancavelica y otros lugares en los andes centrales; en los Molinos hacen tallados de madera; en Yauli tejen frazadas, chompas y mantas; en Paca elaboran los famosos zapatos; Acolla es la tierra de los agricultores y músicos por antonomasia, por tradición y generación que recorren el valle y otras regiones animando las fiestas santorales, fiestas familiares y de las autoridades, el aniversario de las instituciones y de los pueblos de la región, con sus instrumentos musicales renovables; del distrito de Quero llevan las plantas medicinales como la ortiga, mullaka y cola de caballo, entre otras hierbas que crecen según los pisos ecológicos. Incluso, dicen que la “Embajadora de Inka Cola” se instaló en Jauja debido a las propiedades de su agua agradable y saludable.

No sólo comercializan sus productos, sino también aceptan artículos eléctricos y otros productos de origen fabril de Lima, así como los productos agrarios de la selva central. Incluso, muchos de sus comerciantes expenden en las ferias semanales de Huancayo, Huayocachi, Concepción, Chupaca y otros pueblos del valle de Mantaro y de la región centro-sur andino, desde Huánuco y Cerro de Pasco hasta Huancavelica y Ayacucho, con expansión más allá de las fronteras vecinas. Aunque en muchos pueblos, las ferias comerciales sólo se desarrollan durante el festejo a sus santos patronos.

Este desarrollo y manejo del mercado moderno no ha restado o más bien viene fortaleciendo el culto festivo tradicional a sus dioses andinos y santos patronos, comprometidos con su economía e identidad cultural. Porque, muchos pueblos marcan su distinción y prestigios culturales, mediante sus manifestaciones religiosas con sus respectivas peculiaridades distintivas. De ahí, en Jauja existen dos iglesias con sus respectivos santos, además de sus santas patronas, también festejan a San Fabián y San Sebastián, el 20 de enero, entre otros santos de arraigo ciudadano.

Según la referencia del señor Barrera, en Jauja hay instituciones y Cuadrillas que rinden gran homenaje al “Señor de Muruway”. Contratan su orquesta y movilidad y se van de peregrinaje a Tarma llevando la ofrenda al Señor y su réplica; incluso, hay algunas familias peregrinas que asisten con mucha fe para pedir la conservación de la salud o de la suerte, como son las familias Garzola, Bueno, Espinoza, etc. Robert Carwancho²⁰⁸ del distrito de Marco afirma que el pueblo de Jauja admira el prestigio del “Señor de Muruway” y reconocen que su festejo es de “Fiesta Grande” desde el 1 de mayo hasta el 5 de junio. Asimismo, creen que en una ocasión desapareció el Señor y

Santa Catalina de Lima; mantas, bolsas y mochilas de Jauja; en la calle 28 de Julio están los zapatos de Jauja y de Huancayo, también las zapatillas, buzos, chompas, medias y casacas de Lima.

²⁰⁸ Es uno de los jóvenes lugareños identificados con la tradición local y regional, que presta servicio de “Lustrador de Zapatos” en la Plaza de Armas de Jauja.

la gente se habría asustado, porque tras la iglesia existiría una laguna que amenazó con arrasarlos y por eso, la gente se dedicó a recordarlos. Desde Jauja acuden año a año en peregrinación familias, amigos o paisanos comprometidos con los dones y prestigios del santo patrón. Esta manera de concebirlas es semejante a la visión del “Señor de Paka” del pueblo de Paca o al “Señor de Animas” (festejan del 12 al 15 de febrero); porque están asociados a la simbología del agua, lago o al “volcán de agua” (ver el relato recogido y el mito de la aldeas sumergidas de Morote 1988). Además, nos afirma que el “Señor de Muruway” tendría otros hermanos que estarían en Huánuco y Ayacucho, así como las emparentadas Virgen de Cocharcas de Orcutuna de Huancayo (festejan el 8 de setiembre), Virgen del Rosario de Jauja (12 de setiembre) y la Virgen de las Mercedes de La Merced (22 de setiembre) son reconocidas como las hermanas más afamadas y festejadas en la región Wanka.

Igualmente, el prestigioso “Señor de Animas” de Paka, también es santo patrón para los pueblos de Tunanmarka y de los Huertos. Incluso, reconocen el prestigio del Señor de Ánimas como el único santo que fue admirado por Avelino Cáceres, quien habría visitado a la iglesia Paka y ahí dejó su espada o se perdió y por esta visita, el “Señor le dio fuerzas y así ganó la guerra”, según asegura don Visitación Zegarra Gutiérrez, regidor de la Municipalidad de Paca, cuando interrogó nuestro amigo Henocho Loayza Espejo²⁰⁹. Incluso, los lugareños de Paca y de Jauja reconocen que el “Señor de Muruway” es el hermano mayor del “Señor de Paka” y el de “Señor de Tunanmarka”; mientras, los pobladores preservadores y componedores de mitos y tradiciones de Acobamba y Tarma afirman que el “Señor de Paka” de Jauja y el “Señor de Wayllay” de Huayllay, de Cerro de Pasco son hermanos del “Señor de Muruway”. Aunque, según las vivencias y rastreos del colega arqueólogo Odón Rosales²¹⁰, es de consenso para toda la zona de Acolla reconocer el siguiente rango de los santos patrones: Primero está considerado el “Señor de Paka de Paca, seguidos por el “Señor de Muruway” de Tarma y luego por el “Señor de Yanamarca del distrito de Acolla²¹¹. Asimismo, para el señor Barrera, el prestigio del “Señor de Animas de Paka” está creciendo y concita no sólo el

²⁰⁹ Es el profesor muy conocido en Jauja y sus distritos por su dedicación en rescatar las tradiciones andinas y por el registro y colección de muestras arqueológicas y restos fósiles del valle que expone en su propia casa, con el nombre de la “Casa del Caminante”, que resume su trayectoria, preocupación y entrega. Desde aquí coordina con los miembros del INC, organismos educativos, estudiantes, estudiosos locales, del valle y de las Universidades, como los investigadores nacionales y del extranjero. Aún más, se identifica con la cultura y necesidades de su tierra y del valle, por lo que cree, que sólo rescatando, enseñando y difundiendo el conocimiento, la sabiduría y la ciencia andina será posible un desarrollo autosostenido con perspectiva para el país. ¿Estas aprensiones e inquietudes serán muestras del inexorable renacer o desarrollo de las utopías andinas que todavía reclaman apostar para el futuro del país?

²¹⁰ Arqueólogo, docente y director de la Escuela Profesional de Arqueología y Antropología de la Facultad de Humanidades de la UNFV, nos refirió la jerarquía de los santos patrones de su región, tal como conciben en Acolla y Jauja.

²¹¹ En cambio para otros, se consideran hermanos sólo entre el “Señor de Paka” como principal, seguidos del “Señor de Marco” y “Señor de Tunanmarka”; porque los tres habrían aparecido (paqariq) en los tres pueblos vecinos con características y señales similares (explicamos en 2.3.b.).

retorno de los lugareños migrantes, sino también a nivel regional y nacional (fiesta santoral que se confunde o se junta con los “Carnavales” del mes de febrero), porque ampara y protege a su pueblo y a los hijos de los pueblos vecinos y a todo quien le visita.

En la ruta de Jauja a Tarma se encuentra la “Virgen de la Paz”, en el sitio Unión Paqcha (Km 28), conocida como la “Virgen de los Viajeros” ruteros y desde aquí, inicia la asombrada y silenciosa ruta de “Lomo Largo”, hoy rebautizado como “Lomo Verde”, debido al sembrado de los pinos por el Ministerio de Agricultura, frente al despoblamiento del forraje ichu y para evitar la continua erosión de la lomada y cerros pedregosos; aunque, continúa propiciándose la crianza de los camélidos (llamas, alpacas y algunas vicuñas) y de los cérvidos. De la cima de Lomo Largo se descende al distrito de Armatambo y al atrayente pueblo de los andenes de Waricolca, donde el 24 de junio festejan a San Juan con la “Danza del Inka”, a manera de la fiesta del “Intiraymi”, como en el distrito de Carhuamayo de Junín (en el día de Santa Rosa del 30 de agosto). Por último, se atraviesa Waricolca entre el juego arquitectónico de las terrazas vivientes de origen prehispánico (con sembrío de maíz almidón o “maíz cusco”), hasta la base del empinado cerro San Juan y se llega a Tarma, cruzando el anexo de Hualhuas, entre los eucaliptos²¹².

La sugestiva y próspera ciudad de la economía de mercado agraria de Tarma, está enclavada en la profunda quebrada flanqueada por los altos e imponentes cerros de San Juan, San Bartolomé y el cerro Vista Alegre de la margen derecha del río Tarma y los cerros de San Cristóbal, Saqsamarca y cerro de Chuchupampa en la salida a Lima, en la margen izquierda del río Tarma. Estas montañas sagradas en la otrora llevaron seguramente sus propios nombres precolombinos y ahora, desde la colonización hispana y la vida republicana fueron rebautizados con los nombres de los santos de raigambre cristiana-andina, como denotando el profundo significado de los antiguos dioses andinos que habitaron, moraron o pueden ser sustituidos o superpuestos sólo por otro equivalente aguerrido y carismático santos patronos que estimulen o encausen a la profunda religiosidad de la población. De ahí, Tarma es distinguida en la región central, como la ciudad religiosa por la Semana Santa; sus calles son decoradas y congestionadas con sus admirables alfombras de flores, que producen en sus campos renovados con la tecnología moderna.

La ciudad está formada por los antiguos y tradicionales barrios de Qollana, Kunkas, Callaw o Qayaw, Antamarca, Qorish, Wangoy y Shansha. Actualmente identifican los barrios de Hualhuas (anexo), barrio San Juan

²¹² La región de Mantaro y toda la región del centro sur fue invadido por la plantación de los eucaliptos para el mercado, ocupando las tierras eriazas y las tierras comunales, a pesar de que sus hojas infertilizan la tierra y su raíz profunda no protege de la erosión, según el comentario de los agrónomos. Similar situación sucede en la cuenca de Tarma con la proliferación del eucalipto, que por primera vez llegó en 1846 por la familia de don Ciriaco Pacheco, que plantaron en su hacienda de Yuraq-Mayo y desde ahí habrían distribuido a otras haciendas (de La Florida, Pukay-Marka, Niño-Pampa, Andorra, Qochaybamba, Santa María) a familias conocidas. Incluso, por las plantaciones en los accesos a la ciudad de Tarma, los identificaron como la “Alameda”.

(festejan el 24 de junio), Pomachaca se distingue por su “Fiesta al Niño” del 18 de enero y la Legua, del mercado mayorista, festejan a “Fray Martín del Porres” en el mes de noviembre. Pero, la fiesta grande y distinguida a nivel regional y nacional es la fiesta, culto y peregrinaje al “Señor de Muruway” de Acobamba, que se ubica a unos 10km de Tarma rumbo a la selva de Chanchamayo o Satipo.

Saliendo de Tarma por la entrada a la selva central, se pasa por el medio de dos cadenas de altos cerros de distintas configuraciones y escenario en diferentes momentos de sucesos históricos de las antiguas culturas y de los actuales pueblos ubicadas en la parte baja de la cuenca, faldería de los cerros y en parte altoandinas. Por ello los diferentes mitos, relatos, fiestas santorales y otros valores enriquecen y actualizan la vasta tradición con rasgos antiguos y modernos, donde lo antiguo es tan moderno como lo moderno es tan antiguo. Es decir, no es extraño saber que los cerros (dioses andinos) dialoguen, intercambien, compitan o lidien al igual que los santos patronos o también con los mismos santos patronos, para agradar, compensar, beneficiar o sancionar a los pueblos que en ellos creen y esperan un punto de apoyo, simbólicamente, para el despegue económico y desarrollo social. Por lo que, los mitos o cualquier relato andino traducen el drama de los actores sociales y así como, delinean sus deseos, esperanzas o proyectos alternativos.

El profesor Julián Loja²¹³ tuvo la gentileza de guiarnos a los sitios arqueológicos, al santuario del “Señor de Muruway”, a la sagrada gruta de “Guagapo” y narrarnos sus propias recopilaciones orales, mostrándonos los lugares e ilustrándonos con las tradiciones festivas de los pueblos y barrios de Tarma y Acobamba. Como es el sitio arqueológico de **Yanamarka**²¹⁴ del

²¹³ Es profesor cesado que vive en Tarma y hoy, entre otras actividades, se dedica a la literatura andina conjuntamente con el Dr. Morales y componen poesías y recoger hermosos relatos de su región. Es una verdadera biblioteca andante de las tradiciones tarmeñas y con mucha lucidez traduce, comenta y revalora la creación literaria, como siguiendo y compartiendo las preocupaciones y realizaciones del polémico maestro y bien recordado Adolfo Vienrich, que marcó la escuela y el quehacer social por la sociedad y la cultura andina de Tarma en perspectiva.

Cuando le interrogamos sobre su lugar de origen, nos graficó el tiempo y el lugar con el siguiente tenor literario: “Yo soy nacido no en la plaza de armas de Tarma, por supuesto, sino en una hermosa aldea que es Pukloq, comprende al distrito de Acobamba. Nací un 28 de enero de 1932 con una terrible lluvia y un amanecer con el canto de los zorzales y todavía entre los truenos y el zigzaguo de los relámpagos. Y cuando de niño, aprendí a jugar con el capullo de los cactus y de las flores; lavé mi cara en los manantiales y así crecí y mi padre campesino, mi madre, igualmente campesina. Anduve por todos los lugares, de ahí que conozco cantidad de plantas, animales y sobre todo, esa cosmogonía andina que me explicaba mi padre, cuando nos encontramos en el campo, cuando nos sorprendía la tempestad o cuando el sol calcinante nos abrazaba entre el jugueteo de las aves y el correteo de los carnerillos. Pues, mi padre al ver el horizonte ya leía sobre el tiempo con o sin lluvia, del buen o mal año; y eso era la tarea de todos, para seguir viviendo”. Eso fue la escuela y la savia cultural para la hechura del hombre andino de siempre, galvanizados por los mitos y ritos, entre la oposición de las tradiciones andinas y modernas y entre la complementariedad del campo y la ciudad, compartiendo la profesión de docencia con la preocupación social y cultural y entre el discurrir del quechwa y el español o viceversa.

²¹⁴ Se llega ascendiendo de Picoy (tierra maicera en variedad, por antonomasia), frente a las ruinas de Marka-Marka y se observa desde Waka-Chakra y se pasa por el pueblo de Buenos Aires (antes se llamaba Guinshu-Gasha = Abra de Picaflor y son conocidos como zona quesera

Intermedio Tardío, ubicado en la cima del cerro **Markapasha**²¹⁵, desde donde se domina estratégicamente toda la cuenca de Tarma con sus pueblos y barrios como las alturas de Tarmatambo, Hualhuas, Clara Cueva, Progreso, la zona de Curis o Qoris (antigua zona minera de oro con su horno o waira) y siguiendo la ruta del río Tarma están la Florida, Ninatambo²¹⁶, Pumachaka, Jacahuasi (Jaka-Wasi)²¹⁷ y la zona de Acobamba. También, a la espalda del cerro o al lado

por su ganadería). Desde este punto ya se observa el nevado Way-Way de Tapo, como parte de la cordillera oriental. En este sitio de Yanamarka se observan estructuras de media luna como en Pumpum-Tampu, hay construcciones de dos pisos y otros de más pisos con accesos, vanos, ventanas, hornacinas trapezoidales y toda la estructura hace juego con la configuración de la montaña, como complementándose, armonizando o aliándose para dominar la parte baja de su confín. Otro detalle de los sitios arqueológicos de esta región es de aparecer o crecer con frecuencia las flores ¿silvestres? Como el qarwancho de flor amarilla, choqllompay de flor rosado con bordes verdes (a manera de orquídea o flor cantuta que florecen desde diciembre hasta abril) y col del inka (se come); también aquí crecen los yana-oksha (ichu negro que colorea al cerro) en oposición a yuraq-oksha (ichu blanco) y plantas medicinales, en especial la pachanchaki para la artrosis y la pachasálvia.

Esta carretera hecha hasta Buenos Aires fue por la preocupación del profesor Loja, cuando era regidor del Concejo Provincial de Tarma y estaba proyectada hasta el sitio arqueológico de Yanamarka, incluso habría solicitado para su restauración y puesta en valor, el año 1997.

²¹⁵ A unos doscientos metros de las ruinas de Yanamarka se encuentra una cruz grande conocida como “La Cruz de la Amistad”, para evocar la unión de los tupinos (de Tupin) y picóinos (de Picoy), no sólo para conservar y respetar el hito de sus fronteras, sino en reciprocidad simétrica puedan utilizar sus recursos en uso común y racionada para evitar cualquier abuso de uso. Así la cruz simboliza la unión, amistad y hermandad de las dos comunidades vecinas, de ahí, los de Picoy peregrinan cargando la cruz en la Semana Santa e igualmente los de Tupin y juntos celebran la amistad entre chicha, coca y comida de los dioses. Picoy proviene de pegay, en memoria al triunfo en el conflicto con los Pichqa-Marka (pega es la masa encefálica y en el conflicto destrozaron el cráneo de sus contrarios). Aunque otros sostienen que picoy procede del canto del ave nocturno “Pukuy”. Mientras Tupin procede de Tupy que significa belicosos y se cree que en la época de los inkas eran conocidos como tal y fueron enemigos con los Naupas de Acobamba; aunque, también dicen que ellos, como buenos productores de maíz, sembraban “tupy-tupy” o muy tupido.

²¹⁶ Los hombres de Ninabamba se habían olvidado de Pachaqamaq como una zona bien próspera, en castigo, Pachaqamaq incendió la Pampa-Hermosa convirtiendo en Ninabamba o la “Pampa-Quemada”. Por lo que, uno de los kurakas cabalgó a una culebra de dos cabezas y arrastrando la candela avanzaron por la altura de Wasawasi, San Pedro de Churku y pasando por Kayas llegaron a la zona de Tarma, convirtiéndose en las wankas.

²¹⁷ Significa la “Casa de Cuy” y nos señala que antes había una Apacheta y también una caverna con la “Illa de Cuy”, por lo cual lleva ese nombre de “Jaka-Wasi” y las gentes de hoy, como ha descrito Vienrich para 1905, hasta ahora siguen acudiendo al abrigo rocoso para extraer dos “piedritas” (una media larga –macho- y otra media redonda –hembra-) y colocan en el galpón de sus cuyeros y atestiguan que por cierto se multiplican de multicolores.

Aunque la señora Teófila Espinoza, más conocida cariñosamente como la “Mama Kushu”, nos afirma que en Jaka-Wasi existen dos manantiales: el primer puquio ha estado en la propiedad de su padre Ricardo Romero y cuando trataban destruir con dinamita una gran wanka de su patio, para expender para las obras públicas, encontraron una acequia debajo de la roca que descendía del cerro contiguo para alimentar al primer manantial, más usado para el consumo; entonces, supusieron que sería la acequia del “Cerro”. Mientras el segundo puquio es de mayor volumen y es del poblado de Jacahuasi que utilizan para el consumo y lavado de las ropas; y al parecer está vinculado a la tradición del “Tayta Mayu” (Río-Padre) o Santo Patrón del lugar y según el relato, en cierta ocasión habría salido de la plaza (o quizás del puquio, porque al costado de ella está) un gran toro bravo ardiendo como candela y luego desapareció en la

noreste, se observa la profunda cuenca productiva de Palcamayo²¹⁸ y más al norte se visualizan la poética y sugestiva montaña sagrada de los “Qanchis Jalka” (Siete Cerros)²¹⁹ de San Pedro de Cajas²²⁰; incluso, se divisan las altas montañas escarpadas o con nevado del territorio oriental o de los antis y de la frontera de Pariaqaqa o de la cordillera occidental. Esta ubicación estratégica de la montaña (sagrada) justifica la función de la ciudadela de Yanamarca, del cual, los lugareños o los escolares honran visitando al sitio arqueológico y a la montaña para señalar la ubicación de los distintos pueblos, ríos, quebradas o montañas visibles desde esta altitud y en su amplitud. También nos mostró algunas vías de comunicación y sus contrastes²²¹ y del mismo modo vimos hacia el oriente un gran manto de neblina (antiqosni =humo de la selva) que sale de la selva como indicando el inicio de la roza para la siembra (mes de mayo).

puerta de la iglesia y desde entonces, sus gentes creen que en ese lugar existe la “tapada” o el tesoro, que siempre los buscan infructíferamente. ambos ojos de agua desaguan al río de Tarma.

²¹⁸ Nos muestra el pueblo de Palcamayo y también su sitio donde nació, Pukloq, y muy cerca está la antigua casa hacienda de la familia Mendizábal, que tiene trascendencia histórica, cuando José Gálvez Barrenechea fue del Consulado de Barcelona (en 1919), asistió a la coronación de José Santos Chocano como el Cantor de América y habría dicho: “Si José Santos Chocano es tan poeta como yo, entonces me voy a Tarma que allí me coronarán mis paisanos”. Llegó a Tarma y nadie le recibió y al encontrarse con Víctor Mendizábal pidió su fundo y así pasó a vivir en esa casa hacienda, para escribir el poemario “Pasa Aldeana”, novela “La Boda”, la muliza “Linda Paisana” que siempre cantan en los carnavales y también algunas apreciaciones sobre Tarma. Entonces, la delegación de Tarma partió a caballo al lugar, para convencerle que sea candidato para alcaldía de Tarma para 1920 y así ganó abrumadoramente por primera vez en la historia de Tarma; aunque no terminó su período por cuestiones de conflicto político, como pertenecía al APRA. Luego retornó a Lima y llegó a ser el Primer Vice-Presidente del Perú en el gobierno de José Luís Bustamante y Rivero. Después vendría Odría y por su ostracismo voluntario se desterró a Chile.

²¹⁹ Las siete estrellas descendieron como siete hermanos a habitar la tierra deshabitada a pedido de Pachaqamaq, pero son convertidos en siete montañas por desobedientes y ahora forman a la cordillera oriental, ofreciendo sus bondades como los grandes Jirkas de los pueblos de su jurisdicción (ver en detalle en 2.2.a).

²²⁰ San Pedro de Cajas y Wasawasi se distinguen por la producción de muchas variedades de las papas nativas como la mano de oso, piñi, lengua de buey, pampiña, wachuy, shaulina, sirabamba, etc., que llegan a más de 40 variedades de diferentes formas y sabores, que conocen por “Akshus” (madre de las papas) en concepto andino a diferencia de las papas mejoradas que reciben otros nombres modernos.

²²¹ Nos indica una de las carreteras de la parte noreste y dice que dicha carretera de “Cemento Andino” destruyó una parte del camino ramal inka que conducía a Punchaw-Marka y Shansha-Marka es posible que sea de influencia Wari, por tener enormes piedras labradas que van siendo reutilizadas para los puentes y cunetas de la carretera. Incluso, ahora último, han levantado la plaza de toros sobre las estructuras arqueológicas y al remodelar metieron el tractor que arrojó restos de vasijas, utensilios de piedra y metal, piedras modeladas. Este hecho fue denunciado en el 2000 y una comisión integrada por el profesor Loja, con fuerzas policiales y el Fiscal Provincial, fueron a inspeccionar para mandar a reunirlos todo el material arqueológico y depositarlos inventariados y en calidad de custodia en el Colegio de la Unión, pensando para un futuro Museo de Sitio. En ese distrito está la fábrica de Cemento Andino, en Condor-Qocha y ahora ya hay laguna, porque la extracción de la caliza volcánica es desde 1950 de la Compañía Minera de Rizo Patrón hasta ahora.

Para llegar a Acobamba se pasa por debajo del cerro **Wayunkayoq**²²² y esta montaña sagrada está asociada por su mito a dos cerros y dos sitios arqueológicos: Pumampi (Ñaupá-Marka) y Tupin (tupis), que representan a dos grupos étnicos de esta parte. Los Tupis tenían los mejores maíces en gran cantidad; y cierto día llega un joven de Ñaupá-Marka con hambre en busca de las comadreas (qarachupas) y por dar mal paso llegó a rodar hasta el territorio de los tupis, donde está el hermoso manantial Ushqu-Llopa (gato silvestre). Aquí, por beber el agua del manantial se quedó dormido y en eso aparece una doncella lugareña de Tupin, ambos se enamoraron y siempre se veían en ese lugar. Por este compromiso, la ñusta le dio una **wayunka de maíz** y en Ñaupá-Marka sembraron y desde entonces proliferaron los mejores maíces en todo Acobamba y Muruway.

Por lo que, el viejo tupi muy amargo sorprendió a los jóvenes enamorados en el lugar de la cita de siempre; y por eso, el viejo tupi reaccionó arrastrando a la muchacha de su cabellera hasta el cerro Wayunkayoq, donde, después de castigarla públicamente, le colgó de su cabellera en el cerro como escarmiento por su desobediencia, y así el lugar se convirtió en el cerro Wayunkayoq. Igualmente, el muchacho trató de alcanzarle pidiendo clemencia para su novia, pero, el viejo rodó piedras que le arrolló, y mortalmente herido cayó al fondo y también se convirtió en los dos **manantiales de Matará**, ahora están ahí, como testigos de la tragedia y de los pueblos que se distinguen como maiceros de la cuenca. Aunque, según Jiménez (en Raúl Nieves 2001), cierto día que trabajaba el peón de don Florencio, con un fuerte ruido habría emergido de la tierra un gran **“Toro Mulato”** con grandes astas tratando de embestir las plantaciones y por eso, el peón valeroso lo mató con su honda; y cuando retorno de avistar, en el lugar del toro encontró el hermoso **manantial de Matara**, donde ahora se bañan los niños y es de uso colectivo.

Para perennizar la memoria de los lugareños, dicen que cuando caen las galgadas del lado de Pumampi, muere un varón y si es del cerro Wayunkayoq, muere una mujer. Acreditan que ese hecho se cumple sin duda, por lo que, cuando hay galgadas en dichos cerros, frente a frente, es implícita la muerte de alguien y nadie sabe a quien le tocará la maldición de la pareja por la consecuencia del nefasto conflicto de los antiguos.

La rivalidad de estos dos grupos étnicos prosiguió en la colonia como dos comunidades: los tupis y los naupas de Acobamba. Esta vez fue a través de prolongados y onerosos litigios de tierras, donde también intervienen los de Wankoy de la Unión enjuiciando a los tupis. Así de ambos lados casi extinguen

²²² Está debajo del cerro y sitio arqueológico de Yuraq-Marka y Wayunkayoq significa “el que tiene su wayunka” y la wayunka es algo que pende o está colgado y por lo general aluden a la “wayunka de maíz”; porque casi toda la cuenca de Tarma se caracteriza por la producción de los mejores maíces, conocido en el mercado regional o de Lima como “maíz o choclo de Tarma”, y como honrando a su productividad y prestigio, casi toda la población del campo y muchos de la ciudad, ceremoniosamente hacen su wayunka o penden el maíz con su propia carampa (qarampa) en sus corredores, formando un rosario de multicolores maíces. Incluso, muchos de ellos cuelgan ex profesamente para mostrar sus mejores semillas (semillero) y así marcar prestigio o entrar en competencia como los prestigiados productores de maíz en calidad y variedad.

a los tupis²²³. También dentro de la misma tradición, dicen que en la colonia llegaron los santos patronos: en Tarma se quedó “Santa Ana”, el “Niño Jesús” pasó a Tupin y “cuando ya de grande se fue a Señor de Muruway”. Así los tres formarían como una sagrada familia, donde la abuela Santa Ana festeja su fiesta el 26 de julio, una semana, en Tupin celebran al Niño Jesús desde el 1 hasta el 6 de enero con la famosa negrería de pachawara y todo el mes de mayo los dedican al festejo del Señor de Muruway de Acobamba, incluso en la actualidad ya estaría prolongándose hasta el 15 de junio o todo el mes.

Esta estructuración de parentesco de los santos patronos con los tres pueblos más representativos en esta cuenca, de algún modo los habría extendido el sentido de familiaridad y de solidaridad, disminuyendo las antiguas y directas relaciones conflictivas; aunque hoy, dentro de ese marco de diferencias étnicas precolombinas subyacen las rivalidades y las expresan simbólicamente y de forma asimétrica en la competitividad festiva y prestigios de poder de sus respectivos santos patronos. Aunque el prestigio mayor va configurando y expandiéndose la representatividad de las cuencas y de las regiones, como es hoy con el prestigio del “Señor de Muruway”, que representa a la región central de los Andes. Para este nivel creciente, también se producen mediante las valoraciones singulares y relaciones de parentesco de los santos patronos de rangos mayores; en este caso, el profesor Loja nos explicita la visión de cómo estructuran los sistemas de poderes de los santos, donde, el “Señor de Chakos” del distrito de San Rafael de Huánuco es el hermano mayor, seguido por el “Señor de Muruway” de Tarma y el “Señor de Ayanqocha” de Huánuco; quienes revelarían a sus feligreses, que los tres hermanos habrían aparecido cabalgando en sus briosos caballos; de tal modo, un caballero en caballo blanco que apareció en Muruway, vieron cabalgar detrás del muro de la Apacheta y desapareció; igualmente habrían sucedido con los dos otros santos, con la particularidad de que el Señor de Ayanqocha (Laguna Muerta) se manifiesta exponiendo su sangre viva como advirtiendo de alguna tragedia que se avecina y todos ya se previenen.

De ahí, los tres hermanos son festejados en el mismo mes de mayo: El 3 de mayo es el día central del Señor de Muruway, el 5 al Señor de Chakos y el 6 de mayo para el Señor de Ayanqocha.

El pueblo de Acobamba está conformada de barrios²²⁴ y cuenta con una pequeña y agraciada Plaza de Armas, con una iglesia esplendente, además del Concejo Municipal del distrito, liderado por el Santo Patrón de “San Miguel Arcángel” (29 de setiembre), que no pinta ni suena a nivel local ni zonal. Porque, en el contexto de las fiestas santorales, Tarma es prestigiado y visitado por el “Señor de Muruway” y Acobamba es el “Señor de Muruway”; de modo que, durante el tiempo que dura la celebración al icono y emblemático santo patrón (antes sólo el 3 de mayo, luego desde el 1 hasta fines de mayo y ahora, desde la última semana de abril hasta mediados o fines de junio), nadie

²²³ O Tupin significa “lo que tienes también tengo”, como honrando la tradición de la competitividad de producir las mejores muestras de maíz desde tiempos precolombinos. Este pueblo cuenta con los barrios de Hana (Arriba) y Ura (Abajo).

²²⁴ Los barrios que conforman son de Cushipata (Terrazas de la alegría), Gatukushu (Rincón de los Aporques), Wayrona (Depósito de Maíz) y de Garapunku (Puerta de Pellejo).

pretende ni sugiere ingresar y saludar al santo patrón del pueblo de Acobamba; incluso, por seguridad tienen cerrada la iglesia casi todo el tiempo y lo curioso es que casi ninguno de los visitantes o peregrinos se detienen o pretenden homenajearla; sino a pie o con carro, todo ansiosos y presurosos tratan de ganar la subida y llegar lo más pronto al misterioso y ansiado templo del “Señor de Muruway”, incluso, los colectivos locales (taxis, comités, combis o microbús) y la movilidad particular de los visitantes y delegaciones institucionales (autos, camionetas, bus o camiones) pasan directo al lado o cerca del templo, para lograr la cochera al aire libre y sin cercado, unos de los particulares y otros del Concejo Municipal. Asimismo, los turistas o las familias peregrinas procuran retornar directo a sus alojamientos en la ciudad de Tarma, por falta de una adecuada posada y atención en el mismo santuario y/o pueblo de Acobamba, aunque, ya vienen instalándose limitadamente.

b. POSESIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL SANTUARIO

El templo del “Señor de Muruway” está ubicado en el extremo noroeste o la parte alta de las faldas de la colina Shalacoto o Shalaqoto²²⁵ y exactamente al lado izquierdo del antiguo camino que cruza y asciende por el cerro mayor de San Miguel y se dirige a la acreditada zona papera de Huasahuasi. En la cima de dicho promontorio o cerro San Miguel está una gran cruz blanca iluminada que mira al pueblo de Acobamba como un celoso guardián y también fue declarado oficialmente como el “Mirador” del cerro y es un centro arqueológico. El templo del “Señor de Muruway” se ubica precisamente en la colina de la parte superior del cerro Shalaqoto y lateral izquierdo del cerro San Miguel y en la parte baja de la quebrada grande de “Muruway Raqra” (El abra del Muruway), formada por los cerros Shunumana y San Miguel o Tranka Punku²²⁶; y por la quebrada corre un poco de agua que tiene su origen en la laguna de Shunumana o Kiulaqocha, ubicada en la cima del cerro Shunumana y tributa al río Tarma; aunque en los últimos tiempos se represó para el reservorio del pueblo y para el riego de los huertos de cultivo.

En el lado derecho del frontis del templo o en la columna lateral encontramos cuatro lápidas con distintas inscripciones, entre ellas dice: “Este Santuario fue remodelado por la Comunidad y Diócesis de Tarma con el apoyo de CELIMA /Abril 2002” “Milagrosa Imagen del Señor de Muruhuay /Pintado General del Santuario interior y exterior, Donado: Sr. Antonio C. Valverde, Sra. Victoria Tacuri Vda. de Alfaro, familia Valverde /Señor ilumine a toda la familia /Acobamba, del 2002”. Lo que indica que este santuario es administrado por la Diócesis de Tarma y las obras benéficas la realizan familias distinguidas económica y religiosamente, como una relación recíproca y asimétrica para lograr los dones del milagroso santo patrón: protección de la salud con la esperanza de garantizar el porvenir en este mundo de inseguridad

²²⁵ A esta colina lo han convertido en el mirador moderno y parque recreacional, en especial de niños de Acobamba, donde observamos juegos mecánicos, columpios, incluso, está una avioneta traída de Las Palmas de Lima y donada por el hijo del alcalde de Tarma en ese entonces, José Yeep, para que los niños conocieran el avión del “Señor de Muruway”.

²²⁶ En la cima de esta montaña levantaron la estación repetidora para la Merced y para Acobamba está en la parte de Ñaupamarka.

o violenta y como también ganar espacio en el mundo cósmico; es decir, son tributos a manera de las indulgencias del medioevo.

El interior del templo está organizado de la siguiente forma: al extremo derecho del altar mayor, en la continuación de la entrada principal, se ubica la hornacina del enigmático, misterioso y carismático “Señor de Muruway” y subiendo los cinco peldaños uno se encuentra al frente de una gran roca oscura y brillante, por los efectos del barniz, y en cuyo centro se ubica el cuadro de la imagen pintada del Señor, contorneada con las medallas de plata y también hay tres medallas de corazón que penden de la roca. Antes de la urna, como dejando un pasadizo, está el altar para ofrecer las flores multicolores que nunca faltan y todo feligrés que arriba implora entre oraciones y plegarias, para luego hacer el “toque milagroso” con el algodón a la imagen cautivante y esperanzadora para la feligresía que busca un punto de apoyo para sus éxitos (de salud, dinero o amor) con su respectiva bendición, en orden de llegada. Y así, cada feligrés que llega espera su turno, saluda y se retira sin prender ningún cirio, por razones de seguridad (el último incendio que hubo fue a mediodía del 29 de mayo de 1995)²²⁷ y pueden prender sus velas en la parte exterior designado y con ello concluyen su peregrinaje; para luego presenciar o participar en la danza de la chonguinada o waylas, en su defecto, pasar a degustar el reparador mote o patasca, agradable picante de cuy y la irresistible y bucólica pachamanka que expenden cada restaurante o kiosco ubicados en ambos flancos de la carretera de Shalaqoto.

Algo más sobre el interior del templo, en el atrio central se ubican el Cristo Crucificado, la Virgen y el cuadro grande de La Última Cena; finalmente, en

²²⁷ Maura Lazarte de Acobamba nos testimonia que la causa del incendio fue por la inflamación de la gran cantidad de cirios prendidos por los fieles, en su afán de solicitar el milagro al “Milagroso Señor de Muruway” y como eran los últimos días del mes central, hubo mayor confluencia de los devotos. Ese incendio habría afectado a la roca de imagen y los muros adyacentes y ahora que ya está refaccionado tanto el templo como la imagen, nos explica sobre la restauración como algo misterioso, según el propio testimonio del pintor (Paco Amaru Aguilar, residente en Lima) y nos replica, que: “cuando en horas de la tarde pasó una base de pintura para diseñar la imagen, para el día siguiente la imagen ya estaba milagrosamente nítida; volvió a dar otra base y al tercer día la imagen quedó nítida como una acción divina y, al pintor sólo le había quedado rematar los contornos. Es porque, el Señor volvió”. Entonces, la restauración fue exitosa porque el “Señor retornó” a su templo o a su pueblo de Acobamba. También nos señala que al inicio la refacción estaba a cargo de la “Hermandad Residentes de Lima” y luego la asumieron los de Acobamba con la asesoría del padre Manzueto Rivera Flores (huancaíno) de la iglesia de Tarma. Como ahora, la “Hermandad del Señor de Muruway” vienen expendiendo los picarones en la primera plazoleta y cerca de la entrada, con la finalidad de cubrir los gastos por la construcción del muro de protección de la parte posterior del templo (el grupo está presidido por la señora Rosa Vargas de Cabrera), como nos atestigua la señorita Lazarte. También nos ayuda a distinguir que el cerro Shalaqoto es importante para la zona de Muruway, mientras para Acobamba es el cerro Pumampi donde está el Apu Mayor, donde aparecen las siglas SM (Colegio San Miguel) y AV (Adolfo Vienrich) y en la parte baja está las ruinas de Ñaupá-Marka (cuyo camino pasa por el camino de Muruway rumbo a Wasawasi) y también aparece el cerro Picoybamba. Cerros aún considerados como los aposentos de los Apus y en tiempos de la siembra (agosto y setiembre) son recordados, como los de Huaracayo festejan su siembra de maíz, donde la yunta de toros son adornados con ramillete de claveles preparados por las simpáticas damas y el domador se esfuerza con la fuerza de la rica chicha de jora, “como una retribución al trabajo del varón”.

todo el lateral del muro izquierdo penden 14 cuadros (o 14 estaciones) que grafican la vida, pasión y muerte del Señor Jesucristo. Además, en el extremo aún se mantiene el arreglo del “Nacimiento del Niño”, a pesar de haberse realizado oficialmente la “Bajada de Reyes” el día 18 de enero, el 19 (a las trece horas) ya se escucha la danza y música de la comunidad de Qero, anunciando su llegada para evocar la fiesta de la “Bajada de Reyes”, como la fiesta de la juventud por la participación de niños y adolescentes. Asimismo, en el templo observamos que van llegando familias casi siempre con sus niños y parejas jóvenes para jurarse fidelidad y eterna felicidad, o van arribando los preocupados y apurados comerciantes y empresarios para pedir la garantía y éxito empresarial, que también es otra forma de velar por la productividad (del dinero o capital) como el productor campesino piensa en sus parcelas y ganados.

En la salida o la entrada del templo hay una vitrina para los diferentes avisos y entre ellos está la siguiente tarifa:

- Misa de fiesta por la mayordomía	120.00 Nuevos Soles
- Misa de devoción	60.00 “ “
- Misa de difuntos	40.00 “ “
- Misa comunitaria	20.00 “ “
- Bendiciones de vehículos

También, ya hay anuncio para los preparativos de la fiesta de mayo, donde dice: “19 de abril/Charla general para los mayordomos del mes de mayo/Hora: 4:00 p.m.”

c. CULTO FESTIVO AL SANTO PATRÓN:

Mitos de origen

Sobre el origen del “Señor de Muruway” hay varias versiones manifestadas por los propios lugareños, peregrinos y así como por la literatura etnográfica que recoge entre otras tradiciones, identificando con las actividades de los lugareños y legitimando sus fronteras culturales, como también registra Ana Lecaros (2001). Uno de los lugareños afirma que en tiempos antiguos existía una mina, quizás de oro o simplemente cantera de piedra, y justamente cuando los picapedreros quebraron una roca²²⁸ apareció la imagen del Señor y cuando trataron de cortar dicho bloque con la “pintura” para extraerlo y

²²⁸ El profesor Loja nos ofrece su poema en alusión al mito de origen del “Señor de Muruway”: “Una tarde de oro viejo, cuando el sol moría en un crepúsculo de sangre. Un campesino, entre las rocas halló la figura de Cristo crucificado. El campesino grito: ¡Pachakamaq!”. Luego nos comenta su apreciación como que los antiguos tarmeños reconocieron el prestigio y el poder del dios costeño Pachaqamaq. Aquí empieza la confusión de términos y conceptos andinos por el libre albedrío de interpretarlas; porque, la categoría de **Pachakamaq** no es lo mismo a **Pachaqamaq** (Arroyo 2004). Pachaqamaq es el dios que remece el mundo, mientras Pachakamaq es algo sagrado que alcanza o es la inesperada aparición de los espíritus, dioses o de los santos al hombre en lugares sagrados, encantados, ruinas o templos, lugares solitarios o temidos por su configuración singular. En este caso, el poema y la expresión del profesor Loja traduce la experiencia y la exclamación del pastor, quien habría vitoreado sorprendido su singular y especial suerte, no por haber hallado la “Imagen del Señor”, sino que, él fue escogido o alcanzado por el poder divino; es decir, dios se reveló al pueblo a través de él y ese hecho religioso significa Pachakamaq en la cosmología andina.

llevarlo al pueblo, la imagen desaparecía y siguió reapareciendo en las siguientes lajas o bloques, como huyendo. Este caso inusual habría sido interpretado como un hecho milagroso y que el deseo del Señor sería el de permanecer en el mismo lugar y así, con el devenir del tiempo se edificó su capilla, cada vez mejor y grande como es hoy.

Este relato es casi moderno, porque no hace mención a la función de los puquiales que con la última remodelación del santuario quedó debajo y aislado como la gruta que mana o llora al extremo del costado externo del templo o en la periferia de la roca o de la Wanka con la imagen y del altar mayor, sin embargo, sigue siendo considerado como el agua más milagrosa, por lo que cientos de visitantes recogen en sus recipientes (botellas) y otros se conforman con lavarse la cara o solamente con remojar las manos. Aunque, también rescatan la importancia implícita del agua (o de los antiguos manantiales), cuando comentan que por haber encontrado al Señor también apareció el agua o riachuelo en la quebrada grande o Muruway-Raqra y es considerada muy milagrosa para las curaciones.

Maura Lazarte, como miembro de la hermandad de Acobamba, entre otros aspectos nos relata que el cerro Shalaqoto significa “Montículo de Piedras”, la única familia que vivió allí fueron los ancestros de la señora Zoraida Ojeda; como era una zona eriaza y pedregosa siempre fue lugar de pastoreo. Ahí, en tiempos antes, el Señor se reveló a los pastores de ovejas mientras dormían, pidiéndoles que le destaparan; cuando destaparon la laja de piedra, “ahí estaba la imagen de **Cristo Vivo del Señor de Acobamba**”. Pero su prestigio creció debido a otro motivo. En esta zona la población fue duramente **flagelada por la viruela**, llamada “**Casha-Moro**” y como no tenía cura en ese tiempo, las gentes afectadas eran arrojadas a la quebrada para que no contagiaran a otras personas. De ahí el nombre de “Muruway”, “Moro Way”, “Casa de Moro” o la “Casa de la Viruela”. Al parecer, nos dice, “El Señor ha curado a esas personas enfermas y eso habría sido su primer milagro”.

Otro mito de origen del “Señor de Muruway” narra la aparición de “**Tres Jinetes Caballeros**” bien vestidos. Uno de ellos se quedó en Acobamba y se convirtió en el santo patrón prestigioso, el siguiente “se supone que es el Señor de la Cárcel de Tarma” y el tercer caballero llegó a Canta y se convirtió en el “Señor de Huamantanga”, este se habría ofrecido a hacer el altar mayor de la iglesia, sólo a cambio de un plato de comida que nunca comió, en su lugar, encontraron la imagen del Señor, parecido al caballero; así la gente entendió que era el “Señor de Huamantanga”. Sin embargo, es novedoso considerar que el “Señor de Paka” sea hermano del “Señor de Muruway”, aunque, también habría escuchado de una señora peregrina de Jauja comentar sobre esa relación de parentesco.

También el origen del “Señor de Muruway” data de la guerra de independencia del Perú. Según esta leyenda, un soldado realista fugitivo de la Batalla de Junín, habría diseñado la imagen del Señor con su espada, mientras se encontraba escondido en la casa familiar del párroco de Acobamba. Este relato, según creen, no ofrece tanta credibilidad como a Maura el mito de la “Aparición del Señor a los Pastores”. Al margen de los diversos relatos, la

finalidad de los mitos de origen santoral responde a lo que dice Lecaros: “Es la cristianización de un santuario prehispánico, lo cual significa –en los contextos colonial y republicano- la oficialización del mismo. La aparición de la imagen de una Cruz (o de un Crucificado) convierte en cristiano –y por tanto- un lugar conceptualizado como marginal: Abuelamarca/Vilcabamba” (Lecaros, 2001: 27).

El desarrollo de la fiesta

Inicialmente o en los tiempos de la catequización colonial, la cruz habría reemplazado a la Apacheta, y posteriormente, una cruz fue reproduciéndose hasta 1952 en una multitud de cruces colocadas en el cerro Trankal, por las familias y por los pueblos vecinos. Faltando siete días para la fiesta de las cruces, eran recogidas por los interesados y llevadas a la misa del 3 de mayo, debidamente repintadas y decoradas o revestidas de paños, mantos, bandas y de hermosas flores, acompañados de la banda de música y al compás de la “chonguinada”²²⁹ y resguardadas por sus caporales. Después de la misa, salían en cuadrillas y luego de dar vueltas a la plazoleta en fila india eran devueltas de nuevo a sus respectivas peanas hasta el próximo año. Luego de bailar dirigidos por sus mayordomos o autoridades, cada cual retornaban a continuar con la fiesta en sus correspondientes casas y pueblos, el tiempo preestablecido por los mayores o iniciadores. Ahora, las comparsas que desfilan y danzan de manera competitiva en la segunda plazoleta, muestran sus mejores coreografías para el público asistente y entusiasta que admira desde la moderna tribuna o pueden reforzar a los danzantes en cualquier ruedo, por la música contagiante. Aunque afirman que años antes, después de la plazoleta bajaban en algarabía hasta la plaza de armas de Acobamba para alegrar a San Miguel y al pueblo; pero, desde el momento en que al Concejo Municipal se le ocurrió gravar impuestos por el acceso a la plaza, las entusiastas comparsas, decepcionadas y ofendidas, nunca más retornaron y ahora goza del silencio o de la indiferencia de los pueblos, incluso, sólo algunos peregrinos o turistas admiran la sencilla arquitectura del templo, aunque está rodeado de taxistas y más por los mototaxistas.

También aseguran que algunos aún preservarían las antiguas cruces y siguen trayéndolas a la misa y luego se los llevan a sus respectivos lugares a seguir festejando. Vendría a ser la cruz más apreciada por responder al rito de iniciación o por ser la primicia en la drama y experiencia iniciática de las familias, instituciones o de los pueblos empeñados en mostrar su experiencia religiosa con la fuerza cultural que les aviva y redime de las circunstancias y condiciones que las colapsa o posibilita su existencia y su avance.

El señor Máximo Vicuña Espinoza de Acobamba (nacido en 1938) hace memoria y dice que en 1920 ya había una capilla y en 1945 más o menos

²²⁹ Considerada como una danza europea, con la que caricaturizan o satirizan a los reyes y autoridades del medioevo, con sus movimientos y la coreografía como algo principesco. La chonguinada es practicada entre Tarma y Huancayo, por eso constituye una marca cultural distintiva para la región, al igual que el Waylas; aunque esta última danza tiene mayor aceptación en otras regiones vecinas, por alegre y garbosa a manera del “wayno macho”.

construyen una iglesia con adobe; por lo que en 1955, el presidente Manuel A. Odría promete hacer la carretera hasta Acobamba.

Ahora grafiquemos algunos matices del culto festivo al Señor de Muruway y los sucesos que experimentamos a mediodía del 28 de mayo de 2004 en compañía del profesor Loja, entre los cientos y miles de feligreses, turistas, comerciantes y los organizadores. Aunque nuestro arribo a la primera plataforma del templo fue entre los gritos de reclamo de los pequeños comerciantes ambulantes que eran echados de la vereda. Al parecer, nuestras entrevistas públicas a los mayordomos, danzantes y devotos en el mismo escenario, ocasionó que nos confundieran con los periodistas²³⁰, y muchas de las afectadas nos rodearon exclamando que su malestar y descontento sean escuchadas por la comunidad cristiana y la opinión pública, que acopiamos algunas expresiones:

_ “Imagínese que venimos de lejos por un mes y nos cobran S/. 93.00 por el puesto”, señala una señora que tiene un pequeño quiosco de cirios, cuadros del Señor y artesanías de Motupe. Su estadía ocasiona gastos de alojamiento, comida y pasaje y hay poca ganancia.

- Un joven señala: “Nos botaron abajo a vender donde ya no hay compradores”.
- “Contrataron más de 20 policías para impedirnos que ocupemos nuestros puestos”.

Denuncian que a otros comerciantes con quiosco les favorecieron porque ellos apoyaron con dinero.

Otros señalan que muchos de los favorecidos son parientes e impiden a los ambulantes foráneos.

- Otra señora aduce: “Que la prelatura de Lima tome cartas en el asunto, porque una misa cuesta S/. 120.00 y en 20 misas al día y los domingos es mucho más ¿cuánto hay? Por eso, la gente se agrupa para economizar, entre cinco o seis mayordomos”.

- También dicen que recaudan las “Ofrendas”, que son las erogaciones en dinero por los devotos y peregrinos que diariamente asisten y dejan para el Señor.

- Declaran que hay represión del señor sacerdote, quien exige a los devotos en el momento de la misa para que compren los cirios sólo de los quioscos favorecidos.

- Un comerciante invidente se queja de haber sido empujado y golpeado por impedirle que venda su producto.

Como dice el viejo adagio, “a mayor cantidad de personas hay mayor cantidad de problemas”, como indicando que, cada quien tienen sus problemas y cuando se juntan, revienta el malestar, como todo problema social asentado en la economía débil y con la política inmadura o irresponsable para la nación. Mientras estas protestas se suscitan por un lado, por el otro, no paran de llegar o salir del templo las diferentes delegaciones con sus respectivas orquestas y

²³⁰ Esta equívocación nos fue negativa, porque el sacerdote que acababa con su turno de celebrar la misa, no nos aceptó la entrevista porque fue uno de los participantes en el desalojo de los comerciantes y seguramente conjeturó que le entrevistaríamos respecto al problema; aunque nuestro deseo era tan sólo saber cómo marchaban los festejos de este año a diferencia de otros tiempos y también saber el comportamiento de los feligreses.

mayordomos, entre el tronar de los cuetes y el repique de la campana del templo, que indica la finalización de la misa y a la vez anuncia el inicio de la otra misa para otros grupos que esperan sus turnos. Según estimación de los propios lugareños, hoy día habrían arribado al templo unos 20 mil fieles y durante el mes quizás llegarían de 80 a 100 mil personas (habría más concurrencia los fines de semana), entre ellos vemos salir con su guión a la delegación de docentes y alumnos (unas 30 personas de ambos sexos) del Colegio José María Arguedas del barrio Vichay.

Los días centrales de mayor feligresía vendrían a ser el 3 de mayo, considerado como el día central de la "Fiesta de las Cruces", y es celebrado por la misma población de Acobamba, mientras el 13 y 22 desarrollan con mucha devoción los del distrito de Tapo, con participación masiva de su población emigrante de retorno (desde el extranjero, de Lima) para estas fechas, quienes habrían logrado un estilo especial en la danza de la chonguinada a tres pasos, mientras el común es de dos pasos, según nos comenta el profesor Loja. Asimismo, el 28 es especial porque concurren principalmente los docentes del magisterio de la provincia de Tarma, sus distritos y sus anexos, por el término del mes, como el Colegio Nacional Ángela Moreno, el Instituto Tecnológico Adolfo Vienrich, Colegio Nacional de Vichay, Colegio Nacional de La Unión, etc.

Entre tantos, se encuentra a una señora devota y su familia que llegaron desde la ciudad de Lima. Otros vienen desde Huancayo, como la familia Ñaupá de Huayocachi, mayordomo que preside la delegación de 120 personas y su pedido es de que el Señor le dé bendición, que le dé salud para poder trabajar, que le dé bendición para vivir feliz con su familia y para poder hacer logros en la vida, "... es lo único que pido al Señor de Muruway". Señala que cada año viene desde hace cinco años y "gracias al Señor de Muruway, no me habrá puesto una bandeja de oro, pero tengo la bendición y agradezco al Señor de Muruway". La hermana de la señora Escolástica Cora, la mayordoma, nos declara que vienen de Lima y sólo les falta tres años para cumplir los siete años ofrecidos y están con la fortaleza de cumplir la promesa contraída con el Señor.

Hice una pregunta ambigua al profesor Loja, que si esta misa que acaba de finalizar sería la principal de mediodía y la respuesta fue rápida en el sentido que ninguna de las misas es principal, sino todas son iguales, sean en la mañana, mediodía o en la tarde. Sin embargo, insistí con el simple ordenamiento por la secuencia del tiempo y también respondió, que toda delegación escoge la hora con relación a la distancia en que viven y por lo general escogen las misas a partir de las 11 a.m. hasta las 2 p.m., para que tengan tiempo de llegar y de retornar, después de haber bailado en la segunda plazaleta y seguir festejando en sus respectivos pueblos. Las misas de las primeras o de las últimas horas (inicia a las 8 a.m. y termina a las 4 p.m.) son para los pueblos o barrios cercanos. En cambio, los feligreses que llegan indistintamente procuran escuchar la misa en horas de la mañana, para que puedan hacer turismo a Guagapo, San Pedro de Cajas, Palca u otros pueblos y sitios campestres. Algunos se toman fotografías al pie del templo y para esta ocasión hay unos 10 fotógrafos al acecho de su cliente y en competencia con

tomas instantáneas o a cargo de entrega en sus direcciones o en centros de alojamiento. Mientras otros siguen llegando presurosos portando su ramo de flores y sus cirios, con deseos de reencontrarse o de conocer al Señor de Muruway, algunos pasan a saborear la pataska, pachamanka²³¹, el picante de cuy o el lechón²³² en los restaurantes de los alrededores.

En el interior del templo observamos a algunos mayordomos con sus delegaciones esperando su turno; mientras tanto, hay cola numerosa para saludar y tocar al Señor en su hornacina. La pintura rediseñada habría sido hecha sobre el trazo inicial, es decir, sobre la Wanka original del 3 de mayo de 1825, fecha de su aparición, cuando solamente había trazo o señal y no la pintura como hoy; aunque, fue pintada por un español y en 1952 se volvió a restaurar por el pintor tarmeño Enrique Orihuela Amaya. El 28 de mayo de 1996, un día como hoy, se produjo el último incendio, maltratándose la imagen y esta vez fue retocado por el pintor del distrito de Tapo, Paco Aguilar; aunque dicen que ahora, la imagen estaría ligeramente más gordita que la anterior, contorneado por los “milagros”²³³ (medallas de plata en forma del corazón, que depositan los mayordomos en señal de gratitud como ofrendas o pagos). La disposición de los santos en el atrio son: la Virgen Dolorosa, al centro está la “Última Cena” y al extremo “Cristo Resucitado”, y, los tapices y los cuadros fueron confeccionados por los artesanos de San Pedro de Cajas. El templo fue rediseñado por los sacerdotes extranjeros (“Componianos” alemanes) que llegaron en 1966, el anterior fue demolido porque era pequeño de una sola nave y era insuficiente para tanta feligresía. Ahora fue ampliado por el arquitecto suizo-alemán Cristian Chellchel.

Nuestra pregunta fue, ¿quiénes depositan los milagros? Nos señalan que son “aquellas personas que fueron favorecidos por una empresa, crecida su empresa o están en pie económicamente, son ellos los que traen en señal de gratitud al Señor de Muruway”.

En el trayecto vimos a la delegación de campesinos de Paqchaq de Tapo bailando al compás de waylas con la orquesta Los Engreídos; Jacawasi con su chonguinada, del Concejo Distrital de Palca encabezada por su alcaldesa. Así, día tras día, unos van llegando y otros van saliendo entre la algarabía festiva de promesa cumplida con el “Señor de Muruway” y consigo mismo. El mes de mayo, para los pueblos de Tarma, se ha convertido en el mes de festividades

²³¹ En la competencia del mercado y el influjo del turismo nacional, el origen de la pachamanka se disputan Huancayo y Tarma, mostrando evidencias arqueológicas. Esta comida típica se conoce en Tarma con el nombre de “kollpo”, que al inicio fue sólo de papa y luego se agregaron carne, humita y habas; mientras entre Ayacucho, Huancavelica y parte de Huancayo los llaman “watia” o “pachamanka”. Por esta figura de competencia y complementariedad, en Tarma se dice: “la pachamanka nació en Tarma, el ceviche es costeño y la chicha es acobambina”.

²³² Esta comida ya es adicional al potaje lugareño, porque la señora Esther Grande es de Orcotuna y ha llegado para expender su lechón, costumbre típica de Sicaya de Huancayo.

²³³ Son medallas de plata en forma de corazón que contornean la imagen del Señor y otras penden en otros sectores de la roca sagrada, depositados por los mayordomos o cualquier devoto promesante en gratitud a los favores recibidos, como una ofrenda o pago de reciprocidad; y por la forma que se acumulan los “milagros”, parecieran evocarse a la antigua Apacheta de Muruway, porque, precisamente estaría en el lugar que ocupa el actual templo del Señor de Muruway.

por excelencia y ahora, también se van ampliándose a los meses de abril y de junio en relación con la marcación del tiempo para el culto al Señor.

De la colina Shaqlaqoto o del Señor de Muruway bajamos al pueblo de Acobamba por la calle 3 de Mayo. Es una bajada y un acceso muy estrecho, a manera de un callejón, seguramente en su tiempo fue holgado, porque fue camino preinka e inka²³⁴ que cruza el río Palcamayo²³⁵ y ahora estrechado por los muros de tapial; mientras que la carretera ancha de dos vías habría sido pavimentada por la viuda del general Odría. El antiguo acceso nos condujo a la parte alta de Acobamba en cruce con la antigua y primera carretera a Lima; es decir, la primera carretera que llegó a esta cuenca habría sido en 1916 y el primer carro llamado “El Audaz” llegó a Acobamba el 29 de enero de 1917 ante la mirada asombrosa de los lugareños, conducido por José Boteri y acompañado por José Otero y Víctor Mendizábal, pioneros del transporte de Tarma. Esta carretera llegó de Lima por Canta-Cordillera La Viuda -Río Pallanga - Allpamarca -Qollqe Jirka (hasta aquí ya llegaba el tren) -Junín - Palcamayo - Picoy -Acobamba y Tarma. La nueva carretera llega directo a Tarma, ruta de La Oroya Antigua y Lima trazado en 1924 y la ruta actual fue delineada en el gobierno de Manuel A. Odría, hijo predilecto de Tarma.

El trabajo de campo del 28 de mayo lo culminamos participando en la comparsa de la delegación del barrio Buenos Aires de Huaracayo. Salimos de Acobamba rumbo al pueblo de Huaracayo, que tienen por Apu mayor al cerro Willash-Marka (sitio con evidencias arqueológicas), luego pasamos a Bellavista y de aquí descendemos a pie hasta la casa del mayordomo Pedro Torrejón, de Buenos Aires. Allí las diez parejas de la danza de chonguinada eran admiradas por las familias y los vecinos del barrio dentro de un canchón. Los miembros de la familia aluden que el día 27 fueron al templo a rendirle culto al Señor de Muruway y la fiesta concluía esa noche; asimismo los dos “capitanes” de la fiesta, también estarían ultimando con el jolgorio, para continuar con el

²³⁴ Esta calle fue el camino preinka e inka que unía el sitio arqueológico de Muruway o Shalaqoto con Pumampi, debajo del cerro Ñaupamarka. Este camino venía desde Oskollopa por la zona de Pichas, Acobamba y llegaba a Picoy en la zona de Pichqa-Marka, de ahí pasaba a Aguay-Marka, límite entre el distrito de Acobamba y Palcamayo y de aquí pasaba por Guagapa, Tingo, Chakabamba, San Pedro de Cajas y de ahí enrumbaba a la meseta de Bombón para empalmar con el Qapaq-Ñan. Asimismo, desde Acobamba pasaba el camino a la selva por Arraypata, Vilcabamba, Waylauchán, Palca y Carpapata que era un cañón inaccesible y pasaba a Ñawin para empalmar con el camino que baja de Tarmatambo que pasaba por debajo del cerro y Apu Way-way. De ahí proseguía por Marayniyoq, bajaba a Tambo y luego a Pukará para llegar a Vitoc o Vitoq (distrito) y ya estaban en la selva alta, por las orillas del río Tulumayo (que baja de las alturas de Jauja) a 28 Km. de San Ramón. Desde ahí empalmaba en Ninabamba (asociado a un mito de origen) con otra ruta que baja desde Junín y descendía pasando por el cerro Raush-Janka, orillas del lago Mana-Rimarina, Kayas, Santa Rosa de Luchos, Hacienda Way, San Pedro de Churku, baja a otro Tambo y luego llega a Ninabamba, donde está la Hda. Nueva Italia, en el distrito de San Ramón. Toda esa zona habría sido declarada como una zona de reserva arqueológica y ecológica, porque en ese lugar hay un gran cedro antiguo que sólo varias personas con los brazos extendidos cierran el perímetro del tronco y a su vez, en este punto confluían todos los antiguos caminos transversales al camino grande.

²³⁵ Este río nace de Yuraq-Mayo de la cordillera Way-Way y se junta con el río Tarma. Mientras que el río Tarma nace del río Wantay y Qollana de La Unión.

compromiso del siguiente año, porque no había quien los tomara y el deber o el orgullo es de continuar hasta que alguien tome la mayordomía. Finalmente, nos dirigimos al lugar de las flores y duraznos de Waylauchán²³⁶ por donde pasa la carretera a la selva, y de ahí partimos a Tarma. A las nueve de la noche, la plaza de armas de Tarma estaba casi en completo silencio, sólo la calle Lima se encontraba congestionada por el tránsito de las personas, por ser zona comercial y de vez en cuando prorrumpía la banda de música o la orquesta de los mayordomos de las familias del barrio o de alguna institución, anunciando su retorno de Acobamba luego de rendirle homenaje al afamado, emblemático y muy admirado santo patrón del “Señor de Muruway”.

d. LOS FESTEJOS SE EXTIENDEN Y SE RECALENDARIZAN

El culto al “Señor de Muruway” ya no sólo se realiza de la forma como se concibe, en el mes de mayo, sino también en otras fechas. El 18 de enero del año 2004, cuando realizábamos el trabajo de campo, encontramos a los danzantes de “wayligía”, de la comunidad altoandina de Ataquero, quienes acudían al templo a honrarle al Señor de Muruway en la “Bajada de Reyes”, portando al “Niñito” (Niño Jesús) en su cofre de madera. Incluso antes, el 9 de enero, acudieron los “Negritos” de Huaracayo y de Tupín con motivo de la “Bajada de Reyes”. Asimismo, los mayordomos y el pueblo de Acobamba adoraron al “Niño” el 26 de diciembre y el 17 de enero realizaron la bajada del “Niño del Señor de Muruway”; esto indica que en algunas festividades, el “Señor de Muruway” se convierte en niño y recibe su culto.

En la cuenca de Tarma inician los “Carnavales” desde el 20 de enero hasta el miércoles ceniza de febrero (fecha movable) y es el período para las comparsas de los jóvenes, quienes disfrazados arriban al templo danzando al compás de sus propios instrumentos musicales o acompañados por la orquesta que ejecuta huaylas o chonguinada para tributar al “Señor de Muruway”. Luego de la “Misa de honras” retornan a sus respectivos barrios o pueblos para continuar con la fiesta, como los del barrio Chipián y Santiago de Coto de Acobamba. A esta celebración la denominan “Fiesta de la Juventud”, por los jóvenes devotos del barrio Mascan de Ataquero.

La celebridad del “Señor de Muruway” se ha propalado a nivel regional, nacional e internacional. Esa difusión cultural religiosa viene promoviendo mayor y continua presencia de los feligreses y visitantes de distintas condiciones sociales y étnicas (“todas las sangres” y rasgos fenotípicos); por lo que uno encuentra a personas, parejas, familias o grupos de amigos y paisanos ofreciendo ramos de flores, cirios, oblaciones o simplemente rezando con devoción, respeto o admiración al santo patrón prolífico. Aunque la mayor concurrencia es durante la fiesta del mes de mayo, pero su extensión está generando ampliación y recalendarización de las actividades de los miembros de la diócesis de Tarma, parroquia y autoridades de Acobamba; y a su vez,

²³⁶ Waylauchán significa “lugar alta de muchas y hermosas flores”, donde las familias Micalay y Espinoza se distinguieron por producir las mejores flores para el mercado de Tarma, también los duraznos, los buenos choclos y la miel de abeja pura.

instalación y atención casi permanente de los comerciantes lugareños y foráneos que se instalan en el acceso principal del templo.

Antiguamente en esta parte del cerro Muruway de Shalaqoto o Shaqlaqoto y toda la parte baja del “Cerrito de San Miguel” (actualmente como “El Mirador”)²³⁷ había una sola familia y actualmente se han instalado o construido todo un pueblo como extensión del pueblo de Acobamba y ahora se denomina como el “Centro Poblado Menor del Señor de Muruway”, con su propio Concejo Municipal e ingreso propio; como declara don Pedro Wisa, encargado del control del ingreso a dicho mirador (vale S/. 0.50), un tanto malhumorado y agitado por el calor y tanta gente que sube y baja entre los empujones, “la gente viene de todas en este tiempo, acobambinos, tarmeños, limeños y de todas partes del Perú”. Por cierto, el mes de mayo por antonomasia es la fiesta grande del “Señor de Muruway”, concurren de distintos pueblos, y con el paso del tiempo quedaron establecidos el respeto del turno y así se calendarizaron a disponibilidad de la feligresía en la siguiente secuencia, como nos atestigua la señora Hermila Avellaneda Aguilar viuda de Puente, sólo para el mes de mayo:

- 1: de Tarma, capital de la provincia
- 2: Ataquero, caserío de Acobamba
- 3: Día Central, homenajeado por los de Acobamba
- 4: No recuerda
- 5: Acobamba
- 6: Saqsamarca
- 7: Muylo
- 7, 8 y 9: Palcamayo
- 10: Ruraymarka
- 11: Ataquero y Ismukallo de Tapo
- 12: No recuerda
- 13: Tapo
- 14: Waski

²³⁷ En la parte alta de la entrada de este mirador hay un conjunto de letreros poéticos y moralizadores grabados en las piedras lajas y asientos de piedra que dicen entre algunos de ellos: “A quien más detesta el calvo es a quien más le lava la cabeza”, “Hijo no tenemos nombre y le ponemos”, “Fácil es casarse, lo difícil es enviudar”, “Amor con hambre no dura”, “Los borrachos toman para olvidar que les gusta el trago”, “Asiento caliente ni de mí pariente”, “Cristo te ama”, “Todo por amor”, “Lugar ecológico, cuidalo”, “El amor es el único deporte que no suspende por falta de luz”, “Que viva mi suegra, pero bien lejos”, “Cada cara contiene su concha”, “A la vejez viruelas”, “Hola, asno con moro alcanza todo”, “Buen abogado mal vecino”, “A quien le falta amor le falta todo”, “El amor es la democracia perfecta, porque tanto goza el de arriba como de abajo”, etc. En la cima y extremo noroeste encontramos el sitio arqueológico: estructuras rectangulares, muros altos que se prolongan a los terrenos de cultivo y **algo lamentable y repudiable por negligencia de las autoridades locales es haberlos convertido los restos de estructura (de dos ambientes) de las ruinas en letrina pública, con letrero de letrina** como indicando su total ignorancia o son alienados que niegan sus propios patrimonio culturales en lugar de revalorarlas y potencializarlas como un valor histórico. Algunos lugareños de Acobamba nos precisan que ahora último se llama “Cerrito San Miguel” y antes conocieron por “Cerro de Chavín” y desde aquí observamos el cerro Paqcha-Raqra (Quebrada de Caída de Agua) la “Quebrada del Diablo”, el cerro Yuraq-Roma (Yuraq-Loma) y la faldería de Kotosh, Rural-Marka, Picoy, etc. En este mirador también hay una cruz grande y la estación de radio local.

- 15: Señora Clara Francia y familia Camayo de Tarma
- 16 y 17: Unión Leticia
- 18: Familia Moreno y Garrido de Picoy
- 19: Cochabamba, Centro Poblado Menor de Tarma
- 20: No recuerda
- 21: No recuerda
- 22: Familia de la señora Teófila Baldeón Ibarra
- 23, 24 y 25: No recuerda
- 26: Jauja, festejan con su cortamente
- 27: Buenos Aires de Huaracayo
- 28: No recuerda
- 29: Jauja y de Chanchamayo
- 30: Palca y Picoy
- 31: La Merced de Chanchamayo

Javier Gutiérrez, de 15 años, y Oswaldo, de 37 años, son una pareja de danzantes de tijera que han llegado del pueblo de Pasos de Tayacaja, Huancavelica, para bailar (atipanakuy) al Señor de Muruway. 400 personas los observan desde la tribuna y sus alrededores. El danzante mayor, antes de bailar, nos dirige las siguientes palabras: “Somos huancavelicanos, hermanos, somos de la provincia de Tayacaja, el quien te habla es del distrito de Huachocolpa y les ofreceremos una bonita danza, el arte milenario, hermanos. El quien te habla es más conocido como el “Condenado”, es mi sobrenombre puesto por la misma comunidad. Este es el arte de la magia”; y por el aire siguieron el sonido mágico de sus tijeras al compás del arpa y violín, que hicieron vibrar sus notas telúricas para el “Señor de Muruway”.

También aparecen danzando un grupo de “Los Chutus” y cuando entrevistamos a Juan Machuca Jorge, con la voz transformada nos dice que son de Collpa o Qollpa, sus compañeros se llaman “Mujer Saqtana” y del resto ya no sabe; este grupo es componente de toda una delegación de chonguinada. El resto no quiere decir sus nombres y bromean con que “pueden robar mi nombre” y miran a la grabadora con asombro fingido como parte de la parodia. Aunque el otro negrito decidió identificarse como Alejo Pérez de Wasawasi y señala que ellos son dos y el resto son amigos de Qollpa que integraron para participar entre “Los Chutus” para la mayordomía de Pérez (grupo de jóvenes entre 12 y 16 años). Todos ellos agradecen y piden gracia y bendición al Señor.

Don Pedro Romero y su familia proceden de Awaytía, Ucayali, y son devotos que vienen desde hace algunos años y piden al Señor por la tranquilidad y la paz, para que termine la corrupción en el país. Otra familia numerosa, de unos 30, de Palca que migraron a Lima está de visita. Así cada quien va arribando al espacio de refugio deseosos y retornando realizados del rito de liberación de las fuerzas mentales compulsivas, presiones sociales y/o de represiones culturales. Aunque César Augusto Rivera Poma, fotógrafo (desde hace 18 años) en la puerta del templo, nos cuenta que por ser fines de mayo están llegando muchos, pero en estos últimos años se ha reducido la cantidad de peregrinos por el costo de vida; mientras el 2001 llegaban más religiosos que turistas, llenando las dos plataformas y ascendiendo hasta el

cerro bien repleto. También hay más negocios y más ganancias, así lo reconoce el comerciante Eleodoro Lázaro Rondón de Trujillo; mientras la señora Paulina Taype Salazar de Huancayo y su familia están arribando, deseando pedir seguridad por su familia y más suerte en su negocio.

De este modo, la afluencia de los feligreses viene ampliándose desde la Bajada de Reyes, Semana Santa, Día de la Madre, Mes de Mayo, Fiestas Patrias, octubre del Señor de los Milagros, Todos los Santos y la Fiesta del Niño. Son fechas principales en el calendario religioso y festivo a nivel nacional y en la comunidad cristiana, lo que indica que el prestigio del Señor de Muruway viene monopolizando las festividades y concentrando masivamente en su espacio sagrado, a diferencia de otras fiestas santorales y calendarios cívicos.

1.2. “SEÑOR DE WAYLLAY” DE HUAYLLAY DE CERRO DE PASCO:

a. UBICACIÓN DEL SANTUARIO Y EL CONTEXTO ESPACIO CULTURAL DEL ALTIPLANO DE CHINCHAYQOCHA

El altiplano de Chinchayqocha está constituido principalmente por la laguna y el desaguadero río Chinchayqocha, seguido por el río Upamayo en unión con el río San Juan²³⁸ para formar la represa de Tablachaka de Upamayo. Desde este punto, se origina e inicia el recorrido prolongado del río Mantaro; a estos ríos se suman el canalizado río Colorado y el río seco de Yawar Mayo (río de sangre) haciendo espectaculares meandros en la gran planicie o meseta de Junín y así atraviesan la zona arqueológica de Tambo Inka o Pumpun-Tampu. El litoral del Chinchayqocha está configurado por un conglomerado de colinas, como elevaciones accesibles para el pastoreo, que nace desde las alturas del distrito de Óndores y se prolonga hacia el norte por la comunidad de Pari, como son: los cerros de Kumaq-Punta, Junín-Punta, Jishkash y el cerro Shushungaga es cortado por el río Chinchayqocha y continúa como el cerro Kancha-Olgán que a su vez es cortado por el Tipi-Tipi o Riti-Witi-Picha (por aquí pasa la carretera a Huayllay) y finalmente, el cerro Garachuku (Sombrero de Cuero) desaparece en la gran planicie, para luego visualizarse más al fondo, el poético cerro Raku de la jurisdicción de Raku-Pampa de la combativa comunidad de Rankas de Cerro de Pasco. Hacia el lado este cierra el paso el mítico “Bosque de Piedras” de Huayllay y al oeste emerge un conjunto de negruzcos cerros de Carhuamayo, como el nevado de Wagrunchu, delimitando a la próspera zona ganadera y lanera del Altiplano de Chinchayqocha o la meseta de Junín.

Esta configuración geográfica (ecosistemas) está cargada de historia cultural y de historia mítica desde la época preinka, las mismas revitalizadas por variados relatos que no son puro “cuentos”, sino como algo vivido y experimentado como un hecho social y cultural por los pobladores del litoral de Chinchayqocha, con sus respectivos matices sociales y étnicos.

²³⁸ Este río se encarga de transportar el relave minero del cerro Qollqe-Jirka de Cerro de Pasco y contamina intensamente la parte norte del lago, dejando infecundo y destruyendo toda la masa hidrobiológica.

Los pobladores de la comunidad de Pari, grandes y chicos, generación tras generación siempre han conocido y reclamado que su Jirka principal está en la montaña sagrada de Kumaq-Punta, donde depositan ofrendas para la protección de la comunidad y para la multiplicación de sus ganados, como también a otros Jirkas o Apu Wamanis estancieros, como es el Altos Machay (Cueva del Cerro Alto, donde depositan las ofrendas) para la estancia de Shungunmarka²³⁹. Kumaq-Punta es el cerro más elevado junto a la comunidad, desde donde se domina todo el litoral de Chinchayqocha, bosque de piedras y la meseta de Bombón hasta Raku-Pampa. Según la tradición antigua como la actual²⁴⁰ en tiempos imperiales, el Rey Inka era el todopoderoso de los hombres y de las montañas; entonces, en el reino de Chinchayqocha habían dos cerros principales y cuando el monarca tenía necesidad de vigilar su dominio podía empinar a cualquiera de esos dos cerros y escalar hasta la cima por el interior y contemplar de la lejanía: desde el cerro más alto veía a España y desde más bajo a Cusco. Por esta actitud caprichosa y gallarda del Rey Inka, las dos montañas conspiraron para eliminarlo, porque se sentían deshonrados al ser extendidos o empinados al antojo del monarca. Pero, este complot habría sido presentido por la virtud del Inka de saber lo que ha de suceder o cuando trama la gente; y entonces, a las dos montañas los cogió y juntándolos como una piedra los lanzó con su “qori waraka” (honda de oro) hasta el Raku-Pampa y ahí están como una sola montaña o como el cerro Raku, mientras el cerro Kumaq-Punta quedó mochado y hoy se le ve un cerro sin punta.

Similar relato encontramos de “Intipa-Shurin” (Hijo del Sol), quien desde muy niño mostró su descomunal fuerza jugando con su riwi o liwi (honda o waraka) habría tumbado la casa de su abuela; aunque para compensarla, de la noche a la mañana le construyó una hermosa fortaleza de piedra labrada. Cuando ya de adulto escuchó a su madre quejarse del tiempo, entonces le amarró a su padre el Sol hasta que concluya sus tareas. En ese tiempo, el cerro Kumaq-Punta era un hermoso torreón de observatorio construido por Intipa-Shurin para divisar los confines de su dominio como es Cusco, Quito, Ica, Lima, la selva y todos los lugares requeridos; y cuando se informó la venida de los españoles, destruyó Cusco y otras ciudades principales, también derrumbó el torreón de Kumaq-Punta para que no utilicen como el centro observatorio del reino de Chinchayqocha y para ello utilizó su qori-riwi con lo que derribó formando las colinas de Kancha-Olgán, Garachuku y Puywas. En cambio su

²³⁹ En esta colina se encuentran las colcas o el depósito que corresponde a la ciudad administrativa de Pumpun-Tampu (en la parte alta del actual campamento de la represa de Tablachaka) y desde Shungunmarka o del cerro Altos Machay Patería se observa toda la extensión de la traza urbana inka y también las estancias del Diezmo y de Kanchakucho (hoy es todo un pueblo que viene formándose a lo largo de la carretera a Huayllay y al pie del “Bosque de Piedras”).

²⁴⁰ Relato contado por el joven estudiante de secundario Walter Pérez de Viccu, quien participó como trabajador del Proyecto Arqueológico de 1984, entre otros. Este proyecto fue parte del “Proyecto Transvase Mantaro Sheque” licitado por San Marcos y la parte antropológica estuvo a cargo del profesor César Fonseca con otros 10 docentes distribuidos dos en dos entre Öndores, Junín, Carhuamayo, Viccu, Qochamarka y Pari. Mientras la parte arqueológica fue dirigido por el Dr. Ramiro Matos y se concentró con los estudios de salvataje sólo en el “Tambo Inka” o “Tambo Real” y después se convertiría como el inicio para otras etapas (Matos 1994).

riwi roto quedó en Qochamarka y desde entonces, ese lugar se conoce como “Riwi-Tipi (Honda Rota) y en honor a ello, el cerro de Kancha-Olgan se extiende terminado en una cola.

Don Pascual Yachachín de la antigua comunidad de Pari nos ilustra la alianza y el poder supremo del Inka sobre el reino Chinchayqocha, al relatarnos que cierto tiempo el Inka anduvo muy enojado, debido a que su esposa se introdujo a la laguna Chinchayqocha y no quería salir; por lo que decidió desaparecer el gran lago. Pero, la “Mama-Qocha” le suplicó no secarla, comprometiéndose con alimentar en abundancia a su gente y así la dejó y existe hasta hoy, sino ya habría desaparecido. Don Pascual rememora con nostalgia esa abundancia de ranas y chalwas (peces) que antes había y todo quien podía pescarlas a cualquier momento, ahora viene desapareciendo a consecuencia del relave minero por la irresponsabilidad del Centromin, de las autoridades regionales y del Estado peruano.

Los de Pari son reconocidos como los famosos “chalweros” (pescadores) desde la antigüedad, esta actividad podemos reafirmarla con la imagen de un pez tallado en madera, a manera de una “Illa”, que se encuentra en una de las hornacinas de la antigua iglesia, que estaba por zozobrar por el crecimiento del lago²⁴¹. Don Emilio Carhuas, como presidente de la Comunidad, y don León Flores Silvestre, mayordomo de la iglesia, al comentar nos mostraron²⁴² entre otras cosas, sobre el arte colonial del altar, los murales que contornean en el interior del templo (muchos de ellos deteriorados y parchados y que claman su pronta restauración y protección como patrimonio del pueblo y de la nación) y en el segundo piso estaban: un piano antiguo malogrado, hermoso cuadro colonial y la Biblia de 1864 en latín. De todo ello, lo que nos llamó la atención es la illa del pez que encontramos entre otras illas²⁴³ de los ovinos, vacunos, camélidos (llamas y alpacas) y patos (de corral y de laguna); como símbolos del

²⁴¹ El antiguo pueblo de Pari está en la ribera del lago Chinchayqocha, por lo que cuando tiene crecidas en épocas de invierno, halaga el templo y otras viviendas; por lo que vinieron trasladándose al pueblo nuevo desde la década del 80. Incluso, el estudio del Proyecto Transvase Mantaro Sheque es precisamente para evaluar qué pueblos ribereños serían afectados y trasladados por efectos del represamiento del gran lago para trasladar agua a Lima vía Markapomaqocha.

²⁴² En la tarde del día 8 de noviembre de 1987, los miembros del proyecto (David Brown y sus coterráneos, Alfredo, Manuel y Gloria estudiantes de arqueología de la UNMSM y yo) asistimos a la fiesta del carismático Santo Patrón del pueblo, San Pedro de Pari, donde había campeonato de fútbol de los jóvenes y el gran baile del pueblo en la plaza con la “Banda Tupac Amaru” de Jauja y una orquesta wanka, entre el reventón de cohetes y la procesión, entre la cerveza y el famoso “calichi” del pueblo. Mientras la fiesta del ganado lo realizan asociados al carnaval del mes de febrero.

²⁴³ Son representaciones sagradas y modernas en arcilla (de marrón oscuro de 0.05 x 0.10 cm.) de animales domésticos, tienen la misma finalidad como en los tiempos antiguos precolombinos, de garantizar y propiciar la multiplicación de los ganados. Además, la comunidad de Pari y todos los pueblos del altiplano de Chinchayqocha son reconocidos como la zona ganadera de ovinos mejorados para la lana de exportación y ganado vacuno para la carne que abastece el mercado interno y de Lima; como también, aún siguen pescando pez y ranas, patos y la wachwa que se extinguen por la contaminación hidrobiológica de la masa de agua lacustre y pluvial de hace muchas décadas. Mientras, en la agricultura producen limitadamente sólo las papas de chuno y la maka (incluso, en las excavaciones de Pumpun-Tampu encontramos los restos carbonizados y asociados a los fogones).

culto a los espíritus de los ganados de crianza que garantizan su existencia y su multiplicación, como representantes de los Apu Jirkas en relación a la Qochamama y/o de la Pachamama.

Además, en las excavaciones de las estructuras de Pumpun-Tampu (en el cuarto N° 2) encontramos fragmentos de aríbalo y de cerámica local inka de un plato con diseño interno de dos peces que se entrecruzan y varias llamitas alineadas de color negro en fondo rojo, asociados a los restos de la maka, huesecillos del pescado (aleta) y de las aves y huesos de camélidos y de felinos. Olderico Laureano Arzapalo de Pari (personal del proyecto en la excavación) al ver la cerámica comentó que eran los bagres con bigote del lago Chinchayqocha y que los pobladores de Pari fueron eminentemente pescadores²⁴⁴ de las truchas del lago y productores de la maka para comercializar y trocar (trueque) con las ollas de Huayllay (especialistas como de San Blas); mientras los de Óndores son “akashinkukuna” o especializados en la crianza de cuy (cuyeros) y la comunidad de Raku son identificados como el “Corazón de Piedra” por ser artesanos de piedra (famosos picapedreros de morteros y del batán)²⁴⁵.

Lo que indica que la antigua iglesia de Pari aún está relacionada cosmogónicamente con la Qochamama de Chinchayqocha y que en los tiempos precolombinos hubo templos específicos para su culto y reconocimiento como la madre generatriz y fuente proveedora del alimento. Porque, existen restos de dos templos juntos y paralelos, a manera de montículos, que flanquean a un gran manantial que emerge en el oconal de “Pamuk” y de ahí nace el río Paqcha como la principal fuente que (se junta con el río Yawarmayo que baja de Carhuamayo) alimenta a Chinchayqocha y están ubicados en la ruta entre Shelby y Carhuamayo. Marcial Victorio (empleado de Centromin y el encargado del mantenimiento de la represa de Tablachaka) comenta que es la iglesia de la “gentilidad” convertida en promontorios y que, en la actualidad, las gentes lugareñas efectúan los pagos oficiales por su ganadería en ese templo. Incluso, se cree que en el centro del lago está plantada una barreta de oro encadenada y que los “gringos” desearon hurtarla sin poder lograrlo. También relatan sobre “Millay Gaga y la Reina de Chinchayqocha”. Millay, un pastor pobre, vivía en “Inka Pirka (Muros del Inka como sitio arqueológico) y se enamoró y casó con la hermosa joven gringa que siempre salía del lago Chinchayqocha y vivieron como ricos en mucha bonanza en la ribera del río Chinchayqocha (asociado a una estructura circular cuya cabecera de muros hoy emergen), porque sus ganados se multiplicaron en gran cantidad; pero, cierta fecha que viajó en busca de maíz, otro viajero astuto y envidioso le hizo una mala pasada. La esposa, creída con celos, lo esperó furiosa preparando el

²⁴⁴ Como nos testimonia Olderico, pescaban con “inka-rana” (a manera de lanza que termina con una o dos puntas de hierro largo) y entraban al lago con balsas de totora (caballito de totora) y entre varios pescaban con la atarraya. Luego, en chalón las comercializaban con los pueblos vecinos, especialmente con los de Huayllay.

²⁴⁵ En el altiplano de Chinchayqocha reconocen la fama del cerro Raku y está relacionado con los poderes del Inka-Rey y es común escuchar que el Inka transportaba grandes rocas a fuetazos y todas las piedras se transportaban todo obediente en fila india. Este relato justifica o explica sobre la existencia de grandes rocas que existen algunos a manera de ordenadas en las faldas del cerro y se asocia con la actividad de los picapedreros.

“picante” de su hijo e increpándole de inmediato huyó hacia el lago (su “palacio”) alzando su manta que las movía como ordenando y todos los ganados y hasta sus muebles le siguieron al vuelo y todos se hundieron en el lago de Chinchayqocha.

El rico Millay apenas pudo coger su propia llama envejecida y así volvió a su vida inicial: un pastor pobre y triste, aunque un zorro prometió ayudarlo a recuperar su esposa, secando el lago, pero, reventó su barriga por culpa de Millay, quien gritó emocionado al ver que la reina se peinaba sentada en una silla de oro y, las aguas volvieron a su sitio como ahora están.

Existe otro mito de origen del lago que nos describe Walter Pérez, y reproduce el mismo mito panandino de las “ciudades sumergidas”: la antigua y hermosa ciudad del reino de Chinchayqocha se convirtió en la inmensa laguna como castigo divino, debido a la corrupción y degeneración de sus autoridades y sus gentes; así, el reino Chinchaysuyo se transformó en Chinchayqocha (Lago de Chinchay). Este relato es de la misma estructura a la conversión de “Qorillaqta a Qoriqocha” (actual laguna Qoriqocha ubicada entre los cerros de Kumaq-Punta y Kachiraqra de Pari), donde, todo pueblo fastuoso al degenerarse desemboca en crisis hasta ser sancionado por el dios pordiosero.

Don Hilario Malpartida²⁴⁶, del pueblo de Viccu, nos refiere que en su territorio se encuentra el cerro Marka-Punta (Pueblo antiguo en la cima del cerro, sitio arqueológico o las ruinas del “awelo”) como la montaña más alta del litoral y ahí está el “Tayta Jirka” considerado como el principal protector de las gentes, y ganados. Además, es considerado como el cerro poderoso de los brujos y es a donde llevan las ropas para hechizar y también para curaciones. También, afirman que un hombre que buscaba trabajo fue llevado al interior del mismo cerro por un caballero engalanado de fina estampa y retornó al año portando oro y plata a cambio de su trabajo; de ahí, creen que es el Jirka más poderoso y rico, porque, todos los viajeros o ganaderos temen o recelan al trajinar cerca al cerro Marka-Punta, en los momentos de la neblina (es “la mala hora”). Igualmente, César Pérez (2002) describe el castigo y el milagro de “Jirka Yaya” en los linderos de Anasquisque de Pasco. El ambicioso hermano mayor arrebató las pertenencias del menor, ante eso los Jirka Yayas acuerdan ayudar al afectado y sancionar al mayor, por avaro y egoísta. Al menor lo convierten en el personaje más rico del pueblo y al mayor en el peor pordiosero semisalvaje que vaga por las alturas. Esta inversión social andina en el mundo presente es como una sanción al individualismo moderno y apuesta por el cambio con justicia social, a manera de moralizar la cultura de mercado perverso.

El distrito de Huayllay es reconocido principalmente por su “Bosque de Piedras de Wayllay”, que fue declarado “Santuario Nacional de Huayllay”, por su constitución caprichosa como efectos de la no erupción volcánica y por la implosión interna formó una cadena de rocas de diversos tamaños con apariencia de los diversos animales de la selva; lo cual se ofrece a diversas imaginaciones e interpretaciones como es el siguiente mito de origen. Cuentan y justifican los mayores que antiguamente la selva de Chanchamayo se prolongaba hasta la planicie de Chinchayqocha, pero el mal comportamiento de

²⁴⁶ Es el guardián y encargado de la estación meteorológica de la represa de Tablachaka.

sus gentes había hecho que los dioses castigaran retirándolos a su frontera actual y la selva de Wayllay los convirtió en un “Bosque de Piedras”; por eso se cree que todos los animales, plantas y los hombres se convirtieron en fabulosas piedras, para inspirar a las mentes creativas según el paso del tiempo; entre ellos indican a la tortuga, elefante, culebras, aves, las plantas, la cara, silueta y la escena de los hombres; incluso, imaginan que hay grupos de hombres danzando y otros tocando la banda de música. Por eso, a los niños no les permiten jugar en ellas, porque afirman que hacen “daño” o se enferman y sólo los curanderos especialistas que llaman a los Jirkas pueden aliviar en la sesión cabalística y previo pago.

Visto desde el sitio arqueológico de “Pumpu-Llaqta”, el sol cae al bosque de piedras y se configura en el observatorio desde el Uhsnu. A esta relación de Pumpu-Llaqta con el sagrado Bosque de Piedras grafica la existencia de las evidencias arqueológicas y el relato de las “Siete llaves” y su laguna Haspurí y las aguas termales de Yanatuto y los abrigos rocosos con el arte rupestre. “El Bosque de Piedras” tiene su centro o el corazón (shungun) y se accede sólo por el camino misterioso de las “Siete llaves”, pero, conseguirlas e ingresarlas es sólo para personas valerosas y con mucha suerte; aún así, tienen que ir desovillando el hilo rojo para reconocer la ruta y no perderse en el enmarañado bosque. Aunque, muchos aventureros que buscan la riqueza casi nunca salieron: o bien se perdieron o fueron devorados el corazón por el encanto del cerro.

El centro del bosque o el encanto es representado por la abundancia de oro y plata por el encanto de los Jirkas que castigan a los intrusos y a su vez, incitan a otros aventureros. Sin embargo, en el “Viernes Santo” muchos de los pobladores de Huayllay y de Kanchakuchu²⁴⁷ se dan cita en el “Bosque de Piedras”²⁴⁸ para recoger ceremoniosamente las plantas medicinales consideradas de mayor eficacia, previo pago al Jirka Shushunpunta (cerro más alto del bosque), entre ellas están las espinas en forma de cruz, okshaturpa, qapallan sacho, pashasálvia y otras hierbas que sirven de medicina con mucha eficacia.

b. PRESTIGIOS DEL “SEÑOR DE WAYLLAY” Y LA RELACIÓN CON OTROS SANTOS PATRONES DE LA REGIÓN

La meseta de Bombón o el altiplano de Chichayqocha es más conocido como las “Pampas de Junín” por la guerra de la independencia a la dominación española en la “Batalla de Junín”. Este avance de los patriotas y de la expedición extranjera significa para la sierra, el inicio progresivo de los

²⁴⁷ Este pueblo nuevo que se convierte de una estancia en el paso de la carretera y antes del camino está al pie de una gran roca del bosque, donde se halla una capilla moderna de “Nuestro Corazón de Jesús”, como santo patrón de Canchacucho (Kanchakucho) y lo celebran cada 24 de junio.

²⁴⁸ Es reconocido como el “Santuario Nacional del Bosque de Piedras de Huayllay”, la guía lugareña es la señorita Maruja Herrera, nacida en la estancia de Kashaparia (en el interior del Bosque de Piedras) de Canchacucho y como tal, conoce y está familiarizada con los “misterios” del bosque de piedras. En su poco trajinar, recibió curso de entrenamiento para el turismo en Cerro de Pasco, reforzado con otros cursos llevados en Tarma, Lima y Arequipa.

patriotas; mientras, de los realistas es la retirada estratégica hacia el sur, también indica el posible inicio del final de la dominación hispana. Asimismo, podríamos decir, simbólicamente, (mito de origen) que la región de **Chinchayqocha es también la Paqarina de los cuatro afamados Santos Patronos** que peregrinan hacia el centro-sur de los pueblos andinos, para arraigarse o adquirir prestigios y poderes propios en los respectivos espacios étnicos; así como el **origen y el inicio del recorrido del río Mantaro**, que nace del desaguadero del río y lago Chinchayqocha²⁴⁹, para juntarse con el río San Juan y formar el río Upamayo hasta la **represa Tablachaka** y desde donde continúa con el nombre del **río Mantaro**, también juntándose con otros tributarios y, pasa por el valle del Mantaro de los Hatun Xauxas, Wankas e ingresa a la región de los Acos (Acostambo) por el abra de Moya y prosigue por la quebrada profunda de Escuchaka, Mejorada, Quichwas, Anqoq y Mayoq de los Wankawillkas y en el Tinkuy del valle de Huanta se juntan con el río Cachi de Ayacucho o la región de los Pokras, para retornar a la región de Tayacaja y luego perderse en la región de los Antis, como el río Apurímac.

Además, el altiplano de Chinchayqocha se caracteriza por tener un conjunto de pueblos todos ubicados alrededor del gran lago. Cuando uno se dirige por la carretera central que sale de La Oroya o desde Acobamba por San Pedro de Cajas, primero se arriba a la capital de la provincia de Junín, desde donde se distribuyen los caminos y/o las carreteras por ambos lados del litoral del lago. De ellos, la ruta mayor, asfaltada y de mayor flujo es la carretera por los pueblos de Uku, Wayri, Carhuamayo, Ninagaga, Shelby, **Villa de Pasco**, Culquijirca o Qollqe-Jirka (Cerro de Plata), Cerro de Pasco y Huánuco con rumbo a la selva de Tingo María y de Pucallpa. Mientras al distrito de Huayllay se desvía desde el cruce de Villa de Pasco hacia el oeste, atravesando parte de las Pampas de Chinchayqocha y de Raku-Pampa se llega al atractivo y misterioso “Bosque de Piedras” de Kanchakucho y de aquí se asciende a **Huayllay**, pasando los baños termales de Caleras²⁵⁰.

El pueblo de Huayllay²⁵¹ está ubicado en una terraza (a 4,300msnm) del abra de Huarón como parte del Bosque de Piedras, flanqueadas por las elevaciones del cerro San Cristóbal o Lachipana²⁵² y cerro Pumakancha con la “cabeza del indio” que ascienden a la cima de la Cordillera Occidental, atravesando la Mina de Huarón, con dirección a Canta de Lima y Pacaraos de

²⁴⁹ Este altiplano de Chinchayqocha y la gran meseta de Bombón también son parte de la configuración geográfica del “Nudo de Pasco”, como la confluencia de las montañas o el inicio de las cordilleras a manera del centro de origen. También los santos patronos emparentados se ubican en la cisandina occidental de la costa poniente, en la quebrada de Huánuco del oriente y en las cuencas sureñas de Tarma, Lircay y Huanta.

²⁵⁰ Esta agua termal fue adecuada por los españoles, durante la fundición del metal y luego se hizo cargo la empresa minera para clasificarlos de uso administrativo privado, para los obreros y la población.

²⁵¹ Es un distrito de Cerro de Pasco y cuenta con los siguientes anexos: Huaychao es un centro poblado mayor límite con Canta, Pucará, Canchacucho y Palcán; y entre las principales estancias son de Wari-Markán, Anta-Kancha, Condorkayán y la Cruzada.

²⁵² Lachipana es un barrio y cuando morían niños sin bautismo enterraban en la actual loza deportiva.

Chancay, ruta de caminos desde la época precolombina y hoy remplazadas por la carretera trocha de poca afluencia.

La palabra **Wayllay** procedería de la palabra **wayllayqui** (permítame pasar a tu casa) o de **wasillayqui** (¿se puede? ¿Puedo pasar?, es la pregunta genérica de viajeros que buscan posada. El pueblo de Huayllay es un paso forzado o tambo para los trajinantes de caminos de Cerro de Pasco, Huánuco o es la ruta Chinchayqocha y Canta para Lima, desde tiempos prehispánicos). Según Rodolfo Cerrón (1976), "**waylla**" es la "zona cubierta de pasto, prado" y por cierto, toda esta zona está cubierta del gras de puna y del ichu. Para la región de Huancavelica y Ayacucho, está asociado a "**wayllay-ichu**" como una variedad de la paja brava y generalmente, en el pueblo de Huayllay crece dicha variedad de ichus y cogen sólo para adornar la mesa en la fiesta del ganado o para amarrar en las astas a los toros en la herranza. Además, dentro de esta variedad aún son subclasificados como "**qory-wayllay**" (wayllay de oro o macho) y "**qollqe-wayllay**" (wayllay de plata o hembra), según su color y brillo y son recogidos y usados exclusivamente en el rito ganadero, para adornar a los toros de yunta o a las vacas reproductoras. Aunque, según el quechwa Ancash-Huailas (Parker y Chávez 1976), "**wayllay**" significa "calentar"; porque, de algún modo, como pueblos ubicados en las quebradas o en las terrazas debajo de los cerros, son lugares propicios para el ichu y para los camélidos.

El templo del "Señor de Wayllay" es modelo colonial, aunque fue refaccionado en varias ocasiones. Dentro del templo, a pocos metros del altar aparece una tapa a manera del desagüe, es la tapa del hoyo donde plantan al "Señor Calvario" (la cruz) en la Semana Santa. El papá de la señora Delia, en los 90, mandó encementar y colocar dicha tapa. Sin embargo, tiene toda la apariencia de ser el acceso al manantial clausurado en algún momento o para algún control ex profeso. Según los mayores, el templo está sobre un antiguo manantial y ahora sale por debajo de la terraza del pueblo o de la parte baja llamada "Akchas", que los llaman la lavandería, como producto de la canalización y su respectiva modernización para el uso intenso y continuo de las lavanderas; aunque, modifica la configuración original y desvía el contexto arcano andino; porque, a simple vista aparece otro manantial alejado y disgregado del templo y de la plaza del Señor de Wayllay o de la antigua Paqarina.

La señora Delia nos indica, que en el interior del templo se escuchaba antes con nitidez el ruido del agua que corría por debajo. Con el terremoto del año 70, al parecer, se desvió la dirección del agua, porque ya no se siente dicho ruido. Sin embargo, el agua de **Akchas** es permanente por su buen caudal en todo el año. Esta referencia nos confirma que el templo encubre el culto a la antigua Paqarina, y a su vez, el hecho de plantar la "Cruz del Calvario" delante del altar mayor, como únicos casos, evidencia el sentido de comunicación o contacto con el espíritu del puquio; a la manera del control del agua a través de la cruz mayor o sagrada en un tiempo sagrado y de eventualidad ritual.

Este caso es similar al papel del "Señor de Unu Punku" (Señor de la Puerta del Agua) de la catedral de Cusco, ubicado en el lado izquierdo del altar mayor del "Señor de los Temblores"; donde fue colocado ex profesamente este

hermano del Señor, precisamente para tapan el paso del agua que corre por debajo del altar mayor. Los mayores cusqueños afirman que si no estuviera ahí el “Señor de Unu Punku”, la iglesia y la plaza de Cusco ya hubieran sido arrasadas por el río. Incluso, creen que a la medianoche de cierta noche del año, la plaza de armas se cubre de agua o se encanta.

Además, afirman que cuando el “Señor de Wayllay” apareció en el cruce de Unish de Villa de Pasco, las comunidades de Viccu, Qollqe-Jirka y Wayllay se disputaron por llevárselos a sus respectivas comunidades, sin lograrlo debido a su peso. Sólo fue permisible (apareció sin peso) a la comitiva de los wayllinos que llevaron la “**danza de los viejos**”²⁵³, con su vestimenta watriil, con tinya y pito. Sin embargo, habría desaparecido de Chaqra-Pata para volver a aparecer en Anticona y de ahí, volvió a desaparecer, dejándose encontrar esta vez al lado de un manantial; y en ese último lugar construyeron su templo y así se formó el pueblo de Huayllay. Entonces, los lugareños reconocen que el Señor fue quien escogió el lugar del pueblo y ahí están hasta ahora. Aunque, según la señora Delia, también habría otra versión, según la cual el “Señor de Wayllay fue traído de la ciudad de Burgos, España, junto con el Señor de Chakus”; por eso creen que los dos son hermanos y serían bien parecidos en forma y tamaño.

El profesor Huber Rosales, que recoge la tradición local, señala que es común creer que el “Señor de Wayllay” es hermano mayor del “Señor de Muruway” de Tarma, de “Señor de Wamantanga” de Canta y del “Señor de Chaku” de Chacas, Huánuco. Aunque para otros, el tercer hermano mayor sería el “Señor de Chakus” y no el “Señor de Wamantanga”. También el señor Pajuelo Borja, regidor del Concejo de Huayllay, nos reafirma que según el conocimiento de su madre, es cierto que los cuatro santos son considerados como hermanos, siendo el mayor de todos el “Señor de Wayllay”, como una comunidad antigua.

Sin embargo, cuando quisimos saber por qué son considerados hermanos en ese orden nos replicó de inmediato señalando que la “tradición dice así, fueron cuatro hermanos, que uno quedó acá y otros se fueron; cada uno fue

²⁵³ La danza y la música andina parece actuar como una magia seductora que atrae o andiniza a los santos caprichosos o presumidos que muchas veces hacen litigar o disputar a los pueblos fronterizos. Según Jesús Mateo de **Huaychau**, la imagen del santo patrón **San Agustín** de su pueblo apareció en la roca del cerro Ulqoy-Rumi (Cerro de Piedra), por lo que las autoridades y toda la comunidad lo sacaron, pero siempre retornaba, hasta que en otra ocasión fueron con el “**baile wanku**”, danza original y antigua de Huaychau, y recién se dejó trasladar y quedó hasta hoy en su templo; y el mes de enero se le festeja el “baile wanku” que consiste en la danza de dos o tres parejas al compás de la caja y el pito ejecutado por una sola persona. Mientras el 28 de agosto la comunidad hace la herranza general de sus ganados y en la noche, después de la chakchapada llevan los pagos al “Tayta Jirka San Cristóbal”, Jirka principal para todos de Huaychau. Mientras “Anta-Jirka” es mayor entre la frontera Huaral y Pasco.

Según los mayores, en 1957 hubo una tragedia cuando una parte del cerro cayó al lago y la avalancha arrasó dejando muertos a causa de que no le hacían pago al Jirka Chungar y Anta-Jirka. Estos decidieron castigar a la empresa minera de Pascual Gallupe, por la soberbia de no acatar la tradición de los Jirkas.

También el caserío y campamento minero Santo Rosario está al lado del lago Shigue, ahora ya es todo un pueblo, por tradición hacían los pagos al Jirka Pariamachay y ahora los jóvenes ya no le recuerdan; y en ese cerro Pariamachay encontraron a la Virgen del Rosario y quedó como la santa patrona del caserío.

ubicándose". También saben que es un santo patrón desde la colonia y que antes festejaban el 3 de mayo como día central y ahora, en los últimos tiempos, la fiesta se inicia con la víspera en la noche del 2 y se prolonga hasta 6 de mayo. Igualmente, el 3 de mayo es el día central para los cuatro hermanos. La fiesta central del "Señor de Wayllay" es engrandecida por la fiesta de las cruces en general y para la representatividad de esta fiesta, las cuatro cruces mayores o principales del pueblo acuden al templo del Señor y ellos son: El Señor de Cruz Punta, Cruz de Condorkayán, Cruz de Antakanca y de Chaywa Cruz (la más antigua y la primera cruz, luego el resto fueron apareciendo en razón a los barrios y estancias), ubicados en los cuatro puntos cardinales. Además del culto al Señor de Wayllay y las cruces, también tienen otros santos como San Martín de Porres, Virgen María, San Francisco, San Antonio de Padua, Santa Cecilia y San Cristóbal.

Al Señor de Wayllay lo conocen como el santo aparecido o foráneo, que llegó de otro lugar. Según la memoria de los mayores, antes había cuatro cruces y cuando bajaron a Anticona aparecieron sólo tres y cuando querían retornarlos, el Señor de Wayllay ya no quiso volver y sólo con la danza típica antigua, "baile viejo", con tambor y quena que se tiene hasta ahora, pudo regresar. Aunque otros señalan que había sólo tres cruces, uno quedó aquí y otros se desparramaron a otros lugares. En cambio Maruja Herrera, otra joven depositaria de tradiciones de los mayores, nos precisa que al Señor lo encontraron en el cruce de Villa de Pasco; por eso habría salido una delegación de los "mankallutas"²⁵⁴ de Huayllay a traerlo. Según su padre, los hermanos son el "Señor de Wariaka", "Señor de Villa de Pasco" y Señor de Wachón". Incluso, en Wachikayán²⁵⁵ del "Bosque de Piedras" instauraron una cruz grande y moderna llamada "Cruz Misionera" y celebran el mes de agosto para que los peregrinos de Huayllay y de otros pueblos acudan y confraternicen con lo que tienen en la feria del turismo interregional.

Don Ignacio Liverato Mateo nació en el caserío de San Carlos y es un renombrado alfarero de Huayllay, aprendió de su madre y ella a su vez de su padre. Elabora ollas de cocina, jarras para agua y porongos para la chicha; luego fue motivado a hacer miniaturas o réplicas de "huacos". También nos reafirma que el Señor de Wayllay tuvo varios hermanos como son el Señor de Muruway, de Chakos y de Wamantanga²⁵⁶.

²⁵⁴ Significa "fabricantes de olla", porque en esta zona hay arcilla de cerámica y son muy conocidos por abastecer el mercado local y regional con sus artesanías. Todavía hoy un 20% de la población lo elabora para fines de trueque; la mayoría de ellos se dedican a la crianza de ganados y a la artesanía de las hondas, mantas y confección de frazadas. Los productos de alfarería aún las comercializan en Cerro de Pasco, pero se reducen cada vez más, debido a la competencia de los productos fabriles. En Huayllay las ferias dominicales se desarrollan cada 15 días, ahí expenden y hacen el trueque de sus productos, mientras en Cerro de Pasco son los martes.

²⁵⁵ Significa Wachi = Vigilante, Kayan = Está aquí. Este nombre recibe una piedra grande como un torreón que sería la personificación de un guardián y está ahí eternamente cuidando el "Bosque de Piedras".

²⁵⁶ El distrito de Huayllay y su anexo mayor Huaychau de Cerro de Pasco son territorios limítrofes con Canta y Huaral de Lima, con las que, desde épocas precolombinas, mantuvieron

Esta referencia pareciera algo contradictoria, pero es complementaria; porque forman una red de santos que emparentan o integran dentro de la misma zona de Cerro de Pasco y luego dentro de la macrorregión. Muestra formas de articulación endógena y exógena y maneras de justificar, es decir, de algún modo persiste el modelo de organización social basados en el sistema de parentesco y alianzas étnicas.

El señor Pajuelo confirma que su pueblo fue eminentemente zona ganadera desde tiempos muy antiguos y lo sigue siendo hasta ahora, a pesar de los cambios generados por la modernidad minera de Huarón, ellos siempre mantuvieron o mixturaron su economía. Por esta condición ganadera siempre han creído en los “Tayta Jirkas” como espíritus guardianes de los pueblos y de los ganados; por eso, siempre hacen sus pagos en sus respectivas estancias en la época de las herranzas asociadas a la fiesta de los carnavales. La ofrenda consiste en hacer la “mesada”, colocan su coca, botellitas de licor, fruta, caramelos, las flores y previa “chakchapada” (mascar la coca) se entierra en los lugares donde apacientan o en sus corrales como también a los Jirkas de su zona, como es al cerro San Cristóbal y Cóndor-Chichi, Jirkas principales para Huayllay, cerro Condorway para León Pata, cerro Pumakancha para el caserío de Antakancha y también al cerro Runtunín hacen sus pagos; mientras los de Canchacucho y de Wachicayán tienen lugar apropiado donde pagar en los laberintos del “Bosque de Piedras”. Y a nivel familiar está el Jirka Tastapata para la familia Herrera del fundo Kashaparia.

Desde el Bosque de Piedras se observa con nitidez el nevado de Waqrunchu (debajo está el pueblo de Wachón de Cerro de Pasco) y simboliza bonanza o escasez de lluvia o sequía. Cuando está cargada de nieve es para la sequía con mucho sol y cuando no tiene, habrá abundante lluvia para la siembra y el pasto; además, ayuda a predecir el tiempo, tanto para los lugareños como para los viajeros de ruta interregional de la costa y de la sierra sur andina.

relaciones comerciales hasta hoy, intercambiando (trueque) sus respectivos productos. Este intercambio permanente por su cercanía para complementar sus productos y economías, también se ha acrecentado por las relaciones de parentesco de sus santos patronos, que afianza y garantiza su fluidez en forma generacional. Esta actividad comercial, el trueque como la compra-venta en dinero, sigue mixturado; porque llevan sus productos de regalo a sus parientes espirituales o por matrimonio y reciben otro importe; y el resto las venden o intercambian para obtener otros productos requeridos o para ahorro inversión. En este manejo del mercado, el culto a los santos patronos se convierte en fijadores de espacio y tiempo que viabilizan el flujo del comercio y las relaciones de solidaridad social y cultural. Por esta misma razón, recorrer en estas áreas es para encontrar la presencia de los Jirkas vecinos, emparentados, los santos emparentados y los lugares cargados de historias y tradiciones entre los pueblos fronterizos y quizás más que la frontera en el concepto moderno, son fronteras vivas de nexos y mixturación interdependiente, donde confluyen, se distinguen e intercambian las tradiciones étnicas y sociales, desde sus vestidos que resaltan y sus formas de vida peculiar. A ello responde la idea del castigo en los “Siete Cerros” o “Siete Jirkas” en la cumbre del nevado “Wahanka” (donde lloran o penan) en el territorio de las minas de Chungar, a donde van todas las personas avaras, egoístas o inmorales, para pagar todas sus faltas y podían salvarse sólo logrando llegar a la cima. Según nos señalan, esta tradición ya no se practica porque el nevado de dichos cerros ya no aparecen continuos (perpetuo), sino sólo en temporadas o con escasa presencia.

1.3. “SEÑOR DE WAYLLAY” DE HATUN HUAYLLAY DE LIRCAY DE HUANCVELICA.-

a. SITUACIÓN DEL TEMPLO Y EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL DE HATUN HUAYLLAY

La moderna ruta de Lima a Hatun Huayllay es vía La Oroya, Huancayo-Huancavelica y Lircay en modernas flotas de los transportistas locales y regionales, el viaje dura 14 horas en promedio y los que tienen prisa se embarcan del paradero de Yerbateros en un taxi colectivo hasta Huancayo y trasbordan a otro similar hasta Huancavelica, de donde tienen la opción de proseguir en combi o taxi colectivo hasta Lircay, arribando en unas nueve horas. Hasta no hace mucho, el “tren macho” fue casi el único medio que interconectó Huancavelica con Huancayo (y ahora queda para el turismo local) y algunas carreteras trochas y muchos caminos alimentaban esta vía férrea o a la carretera central del río Mantaro. Estos medios son los que acercaron algo más rápido a muchos obreros mineros de origen ayacuchano y huancavelicano para las minas de azogue de Huancavelica y a los centros mineros de Oroya y Cerro de Pasco.

El complejo de la mina de Huarón de Huayllay sigue siendo uno de los yacimientos mineros que atrae a muchos trabajadores de distintos lugares y en especial del centro-sur. Tal es el caso que el nombre de los barrios del campamento Franzuá configuró y fijó a los pueblos y nacionalidades étnicas; por lo que nos indican que tal o cual conjunto habitacional se llama barrio Shusha, Waldishuri, Chosica, Chaclacayo, Vitarte, Quinientos Bajos y Quinientos Altos, San Francisco, de **huancavelicanos o ayacuchanos**, etc. (muchos de ellos en completa ruina, incluso la capilla de Santa Bárbara). Estos barrios fueron clásicos cuando estaban afiliados o sindicalizados y ahora la modalidad es sólo de contratos temporales, sin embargo, siguen llegando de Piura, Tacna, Moquegua, Iquitos, Pucallpa, Pichanaqui, etc., que serían los técnicos de mando medio o los llamados “chamberitos”; y la mayoría de los obreros más buscados serían de Huancavelica y de Ayacucho. La señora Amelia, como lugareña y familia de un conocido fotógrafo de Huayllay, nos cuenta que dichos obreros son buenos trabajadores con sobretiempo y más tiempo siguen laborando ordenados y estoicamente, hasta sin protestar a diferencia de otros que flojean o serían los más reclamonos; por ello, ser ayacuchano o huancavelicano sería la carta de presentación para el trabajo más pesado, incluso, los ingenieros de la administración del personal siempre acuden a enganchar con preferencia a dichos departamentos.

Lircay es la antigua capital de Angaraes que incluía a la actual provincia de Acobamba y centralizaba administrativa y jurídicamente los archivos comunales y títulos de propiedad colonial y parte de la república. Hoy a Lircay la clasifican en “Pueblo Viejo”, ocupado por los descendientes de la casta del poder colonial basados en la propiedad de la tierra (zona residencial) y el “Pueblo Nuevo” está formado por los migrantes y el crecimiento comercial (es la zona comercial)²⁵⁷. Asimismo, la agricultura y la ganadería siguen siendo la

²⁵⁷ Wilmer, estudiante de la Universidad para el Desarrollo Andino (UDEA) de Lircay, nos comenta que los barrios del Pueblo: antes habían sólo Villavista, Pueblo Nuevo y Pueblo Viejo y

base económica desde su formación colonial o de tiempos antes, dinamizados por la economía minera (Julcani) desde los 70 y hoy por el mercado; como también por la distribución espacial y clasificación étnica de los “mistis” de la parte baja (valle) y los “chutos” de la parte alta (puna), en sustitución a la dicotomía de hacienda y comunidad.

En cambio, la comunidad de Hatun Huayllay, a unos 10 km de Lircay, es resultado de la reducción o es el viejo pueblo colonial (H. Favre en Lavallée y Julien, 1983) ubicado y con dominio de la parte intermedia entre el valle y altoandino, aunque, reivindicados por la Reforma Agraria recuperan su dominio en la margen izquierda del valle de Ocopa²⁵⁸, como zona maicera por

en las últimas décadas se formaron los barrios de Santa Rosa y Virgen del Carmen. Aunque, con la modernización urbana se adscriben en sus “chapas” como el barrio “Chalaco” a la Virgen del Carmen, por ser producto de la invasión, “Costa Verde” a Santa Rosa porque se ubica en las orillas del río Sikra, el Pueblo Viejo es llamado “Ticlio” por estar en parte alta donde hace frío y corre viento a diferencia de Villavista, que es la zona más baja y centro comercial; mientras los del Pueblo Nuevo serían los “Papis” por su forma de expresarse. En cambio la calle de los anqaras conforman la entrada al barrio Villavista. Asimismo, el río Upamayo divide al barrio Anqara de Villavista. Lircay se caracteriza por estar en una quebrada profunda sus barrios están divididos por los ríos Sikra y Upamayo, que corren de oeste a este entre los frondosos eucaliptos y las guindas; y los dos ríos se juntan en el sitio Muyu (dar vuelta o remolino) o Tinkuy para dar origen al río Lircay, lugar del “encuentro” de las parejas y por tradición, antes, la mujer se desplazaba por el río Upamayo y el hombre por el río Sikra y ambos se encontraban en “Tinkuy-Pampa”, a la altura de dos puentes, para hacer el famoso y deseado tinkuy o emparejamiento para propiciar la fecundidad del río y por ende la fertilidad de la Pachamama; asimismo, por este conjunto de ríos y la verdosidad, Lircay recibe el nombre de “Pequeña Suiza”. La tradición de tinkuy es una actividad ritual de iniciación de los jóvenes que no afecta a la normatividad cultural de los mayores o menores, sino algo consentido implícitamente como un ciclo natural que se confunde con el sonido de los ríos o del río, se pierde con el suave ulular del viento ribereño o se adentra en lo más profundo del mundo o de las almas rebosantes con efectos de “buen año”, bajo la tutela tradicional y siempre de los Apus de Chukchupa y Tambrayku: Chukchupa es considerado el Apu vigilante de Lircay y Tambrayku es el Apu mayor o es el “padre de todos los lirqueños”. Según Wilmer, el cerro Tambrayku fue antes un hombre hacendoso y poderoso que se convirtió en ese cerro por lo que alcanzó un rayo de los antiguos dioses; por eso, en la época de Santiago (julio y agosto) se le recuerda con sus pagos, no sólo para que el rayo no alcance a los ganados y se multiplique más y más, sino también para que la familia se multiplique y en especial las parejas infértiles; por lo que identificarán con orgullo como el hijo del Apu Tambrayku. Similar caso se tiene con el cerro Aylana del barrio Villavista, donde está la capilla con escalinata, al cual se le conoce como el “Señor de Ato”; donde están dos Apus: Aylana y Ato, principales protectores como la Bella Durmiente (con su cruz) de Allato y también al cerro “Cruzchay” hacen sus pagos los ganaderos en el mes de agosto.

En cuanto a las fiestas costumbristas de Lircay se distingue la fiesta a la patrona Virgen del Carmen y los Carnavales por su comida típica del “puchero”, como la comida de los “lirqueños” o los “mistis” del “Pueblo Viejo”, descendientes de los antiguos propietarios hacendosos, como son los Soldevilla, Vidalón, Basto, Zorrilla y otras familias; mientras del Pueblo Nuevo festejan al “Sagrado Corazón de Jesús”.

²⁵⁸ Ocopa es un pueblo en formación y como nos testimonia don Antonio Rojas Jahuana de 58 años, nacido en el mismo lugar, sus padres como él fueron trabajadores de la ex hacienda (su madre fue cocinera). En Ocopa varias haciendas se asocian como “Negociación Agrícola Ganadera PYCHUY”, formados por las haciendas de Pongos, Yanama, Chawaro, Ocopa y Yanatuto-Alto, representados por el hermano Gustavo Rauri Vidalón; quienes modernizaron la producción para el mercado de Lima, comercializando en grandes cantidades la papa, maíz y la cebada. Con la Reforma Agraria se convirtió en la comunidad “Virgen del Carmen de Ocopa”

excelencia, de las verduras y de las guindas²⁵⁹. Según Plasencia (1995: 192) Hatun Huayllay tendría cuatro zonas: zona de pastoreo, de cereales y tubérculos, de cultivos mixtos (donde se ubica el pueblo) y una zona de maíz; es decir, tienen acceso a cuatro pisos ecológicos básicos e ideales de la región.

En general, el territorio de Huayllay fue dividido en “Uchuy Huayllay” (Huayllay Chico) o la parte baja (Urin) y “Hatun Huayllay”, Huayllay Grande o la parte alta (Hanan) con sus respectivas historias, como dos comunidades o pueblos de Lircay en rivalidades y competencias simbólicas que refuerzan sus relaciones de solidaridad. Don Moisés Curo de Huayllay Chico nos refiere sobre la aparición o “Paqariq” del “Señor de Wayllay” en el sector de Uchuy Huayllay, precisamente a un niño huérfano y pastor²⁶⁰ de ovejas; quien lloraba cuando terminaba su fiambre y en eso habría aparecido un señor forastero para invitarle pan y caramelos. Así se reunían para compartir y hasta la sobra del bischocho²⁶¹ les llevaba a sus tíos; incluso los ganados ya se dirigían directo al sitio para los reencuentros. Este hecho inusual le preocupó a su tía, quien sigilosa le siguió al lugar, donde encontró una imagen en la cruz, marcada con sangre en la roca viva de “**Palaqto**”; y la población de la comunidad de Uchuy Huayllay, informadas del caso por la señora, acudieron para hacer una misa y

y desde hace tres años vienen industrializando los productos lácteos de queso, mantequilla blanca, manjar y yogurt de consumo local, aunque ya vienen llevando a Huancavelica y piensan ampliar el mercado a Lima. También ya instalaron la piscigranja mediante el apoyo de la ONG Proder-Yapuq.

Ocopa es un cruce de caminos, de donde salen o pasan a Lircay, por Anchonga y Oqo llegan a Paucará o también desvían a Acobamba desde Manchaq; luego se asciende a Huayllay Grande o también por la misma ruta del río Lircay. En Ocopa existe un puente colgante construido en la época de la hacienda y precisamente por aquí cruzaban los peregrinos y los negociantes, pagando 20 o 50 céntimos por persona y carga para su mantenimiento y ahora, el concejo de Lircay habría aportado para dicha conservación.

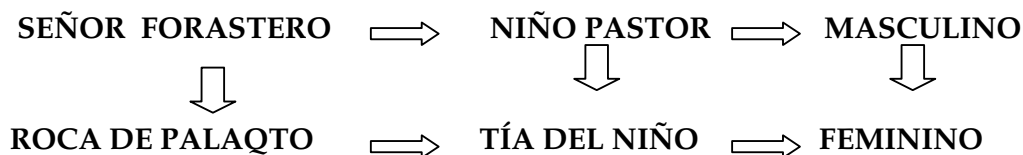
²⁵⁹ La tradición de Hatun Huayllay es haber fijado una disposición dicotómica en las manifestaciones de la misma naturaleza en acorde a su economía, entre otras cosas, es marcado entender que cuando hay abundancia de guinda habrá poca tuna y/o viceversa, mientras cuando hay mucha tuna es para que haya papa en abundancia o viceversa.

²⁶⁰ Según don Victoriano Chávez, catequista del templo de Hatun Huayllay, el niño pastor habría sido de Ocopa, cuando este retornaba a su casa devolviendo su fiambre, sus padres preocupados revisaron su manta y encontraron restos de pan y de naranja; por lo que pensaron que de repente el niño estaría vendiendo sus cabras o siendo engañando por alguien. Así, su madre lo siguió para confirmar qué sucedía y lo encontró en Saqsa-Machay jugando con otro niño y cuando este nuevo niño huyó a la cueva, la señora al perseguir encontró en la cueva al “Señor Crucificado”. Por eso, los de Ocopa, Huayllay Chico y Huayllay Grande se disputaron al “Señor”, logrando los de Huayllay Grande.

²⁶¹ La señora Miriam (esposa del Ing. Benedicto Chacón), lirqueña de nacimiento, nos cuenta que el Señor habría aparecido como un forastero alto y barbudo y que con los niños pastores se reunían ofreciéndoles panes y caramelos, incluso algunos ya no querían llevar sus fiambres y por eso llamó la atención y preocupación a los padres, que podría tratarse de algún abigeo que busca engañar a los niños. Pero, cuando la mamá de uno de los niños fue a comprobar, en el sitio observó que un Señor barbudo y alto, al voltearse se convirtió en una gran roca (Wanka, Cueva o Saqsa-Machay). Luego, en su sueño revelaba que los lleven a “Wayllay-Pata” o Hatun Huayllay, aunque, muchos pueblos acudieron para llevárselos y no podían levantar la roca, pero, cuando los de Hatun Huayllay intentaron, con peso liviano se los llevaron. Por eso, nos asegura que el templo del Señor está construido sobre una gran roca o Wayllay-Pata (La cima de Wayllay).

en eso habrían preguntado al “Señor” ¿dónde quiere estar, en Huayllay Chico²⁶², Huancahuanca o en Lircay? El Señor no se movió, pero cuando preguntaron para Huayllay Grande, si se movió y así comprendieron que su deseo era quedar en la comunidad mayor. Por lo que los comuneros acudieron con júbilo y fiesta grande para conducir en “kirma” al Señor y desde entonces se construyó la iglesia y se fundó el pueblo de Huayllay Grande con su santo patrón “Señor de Wayllay”.

Esta versión parece ser más moderna, porque señala que el pueblo es fundado por el santo patrón cuando la comunidad ya existía; sin embargo, los personajes del mito nos muestran una estructura de las relaciones de oposición y complementariedad básica con fines de institucionalizar la iglesia cristiana, donde: Señor/Niño y Forastero/Lugareño forman relaciones asimétricas de masculinidad, como la Roca/Tía relaciones de femineidad, mientras Señor/Roca y Niño/Tía crean relaciones asimétricas de complementariedad, para fundamentarse en los valores simbólicos andinos como el paqariq forastero en la roca o wanka sagrada o la paqarina que es afín al templo del Señor y éste como el santo patrón en su espacio sacro para una comunidad indígena en reducción. La siguiente versión grafica la presencia del manantial o la paqarina antes del pueblo.



Otra versión variante nos relata don Julián Huinchi Yauri, encargado del templo de Huayllay Grande, como una historia contada por sus abuelos: “Dicen que el Señor de Wayllay ha venido de Ayacucho, porque de Huayllay salieron dos comisionados para Huamanga en busca del maestro que construya la iglesia. Entonces, los comisionados se encontraron con un señor y su caballo, quien se ofreció como albañil, a quien le contaron que venían de Wayllay-Puquio²⁶³ de Huancavelica. Así habrían retornado en menos tiempo y ya cerca de Huayllay, en Saqraqaqa, el Señor, montado en su caballo blanco, le mandó a los comisionados a decir que la comunidad vaya recibirlos con pito y tambor y se quedó sólo con su libro²⁶⁴ en espera. Cuando los comisionados y la comunidad llegaron al sitio, el Señor desapareció y sólo encontraron las huellas de las pisadas del caballo por Wayllerka y siguiendo llegaron hasta “**Saqsa-**

²⁶² Esta comunidad tiene por su santa patrona a la “Virgen Candelaria” y festejan el 12 de febrero y Lircay a la Virgen del Carmen, celebrada el 16 de julio.

²⁶³ El nombre primitivo de Huayllay Grande era Wayllay-Puquio o Wayllay-Pata, que quiere decir una cima de terraza con manantial y wayllay ichu (variedad del ichu apreciado para la fiesta del ganado).

²⁶⁴ Se refiere a la Biblia y hasta ahora estaría dicho libro en la iglesia, considerado como el patrimonio de la comunidad.

Machay²⁶⁵, donde desapareció por completo. Pasado el tiempo, cuando unos niños de Huayllay Grande jugaban en Saqsa-Machay²⁶⁶ apacentando sus rebaños, apareció un Señor regalándoles pan y caramelos y así jugaban, por lo que, los niños devolvían entero sus fiambres. Por eso una de las mamás siguió a los niños y los encontró jugando con un señor alto, quien se metió a la cueva y apareció como el “Señor Crucificado”. Así informados, los pueblos de Anchón, Lircay, Huayllay Chico y de Huayllay Grande acudieron al lugar para llevárselos, pero no pudieron por su enorme peso. Cuando los de Hatun Huallay lo pudieron levantar y se lo llevaron hasta el pueblo por su peso liviano. Así, Hatun Huayllay habría sido elegido para la residencia del Señor que vino de Huamanga”.

Este relato es más completo con algunos arreglos para cada pueblo, porque se asocia con la antigua pertenencia territorial administrativa colonial y religiosa con el “Obispado de Guamanga” (Arroyo, 1988: 9), cuando Lircay fue una doctrina de la provincia de “Guancavelica”; desde donde, cada año, salían una comisión de sacerdotes a inspeccionar, calificar y sancionar al cura coadjutor en cada diócesis, para hacer cumplir los “Edictos Provinciales” como la plasmación del “Concilio Limense”. Porque, el “Señor” es identificado como el maestro huamanguino antes de convertirse en el “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de Lircay.

Hatun Huayllay está compuesto de cuatro ayllus desde su fundación colonial: el Ayllu Waraka, Ayllu Wasko, Ayllu Morús y el Ayllu Wachaka; y con el paso del tiempo, los cuatro ayllus se sintetizaron sólo en la familia Wasko y Waraka. Donde, los **Waskos** se unieron con los Wachaka y los **Waraka** con los

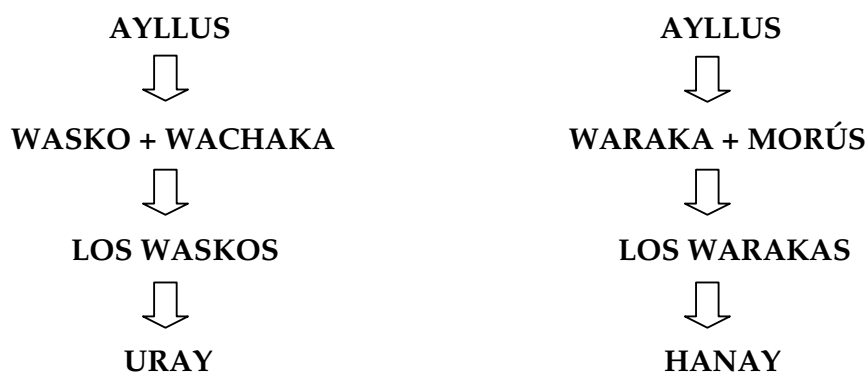
²⁶⁵ Es el mismo lugar conocido como “Palaqto” por los de Huayllay Chico, ubicado en la frontera de ambas comunidades, y como parte de esa colina está una roca grande con sus grietas y al cual los conocen como la “Cueva de los Arbustos” (Saqsa-Machay), a donde, los pastores de ambas comunidades siempre acceden a su cima para divisar a ambos pueblos y toda la parte baja del valle de Ocopa. La peña con las fracturas forman la cueva que están cubiertas por partes con la hierba de pacha-pacha que penden; y por la parte baja de Saqsa-Machay asciende el camino que cruza el puente colgante de Ocopa (en otros tiempos cruzaban el río o vadeaban), por donde llegaban los de Huancavelica, mientras del pueblo de Huayllay Grande pasan a Huanca-Huanca, Callan-Marka, Acobamba, Omakunka, Marcas y Huanta.

La señora Rufina López (de unos 65 años) de Huancavelica nos testimonia que cuando de pequeña vino con sus padres a la fiesta del Señor, trayendo chicharrón y papas harinosas en recuas de paqos (variedad de camélidos), para trocar con maíz, arvejas y guindas; y precisamente en esa fecha se habrían casados sus padres ante el Señor de Wayllay y fueron peregrinos por “Siete vueltas” o asistieron siete años seguidos. Ahora, la señora reside en Lircay desde hace cinco años, atendiendo a su hijo que es profesor y como pasa tiempo sigue haciendo negocio: compra las guindas de Ocopa y vende en Lircay.

²⁶⁶ Desde esta colina se observa el recorrido del río Upamayo y muchas quebradas en la margen derecha del río Lircay, entre ellas refieren sobre el sitio Condor-Qaqa roca de coloración rojiza y de la parte baja llamada Ranray (cono de deyección), que no hace mucho había un pueblo llamado Ranray que fue sepultado por el aluvión a consecuencia de tener gente avara que arrojó a un anciano pordiosero en lugar de socorrerlo, incluso la señora que le ayudó, también se convirtió en roca cuando estaba por llegar al pueblo de Antapukro; así todo desapareció para testimoniar que la avaricia está reñida con la solidaridad social andina y su sanción es ejemplar para todos los pueblos y generaciones.

Morús, mediante las alianzas matrimoniales²⁶⁷ y sobre todo por el pacto de ayllus, debido a que habrían comprendido de su clasificación, división y competencia que no conducía al desarrollo del pueblo, sino sólo alimentaba al prestigio de ciertos ayllus durante las faenas comunales y a estas diferencias aceleró la escasez de tierras que cada vez se fragmentaban por la herencia; por eso se habrían unido los cuatro ayllus afamados. Entre las familias tradicionales que nos describe don Félix Huincho Ventura están los Lapa, Unocc, Quispe, Inga y los Winchus del ayllu Wasko, mientras los Yauris y Choques son predominantes del ayllu Waraka; ubicados en las manzanas de Wayllirka, Qollqa-Tunan, Allpaqocha, Qeqapata y Qallamros de la parte alta y los de Uran-Mrka de la parte baja. Veamos la estructura étnica y las familias de la comunidad en relación con las correspondencias simbólicas que configuran la cosmovisión wayllina:

HATUN-SAYWA /TAYTA-WAYLLAY



HATUN WAYLLAY

Sin embargo, siguen las competencias en las “chakmas” (apertura de la tierra nueva de siembra en el mes de abril), en la siembra del maíz y también en la mayordomía para la fiesta del Señor de Wayllay, aunque hay deterioros o crisis económica, pero creen que la sana competencia les empeña al avance del trabajo y a la mejora del pueblo. Dentro de estas competencias más sobresale la familia Lapa y los conocen como los “Ñawin Waskos” o la “Cabeza de los Ayllus”. Asimismo, los dos ayllus forman dos barrios o las mitades de: hanan (arriba) por los Warakas y uray (abajo) por los Waskos. El año pasado la mayordomía la tuvo la familia Paulino Lapa y lo reemplazó el nuevo mayordomo Guillermo Inga. En general, la comunidad de Hatun Huayllay está protegido por el prestigioso **Apu Hatun-Saywa** y del **Tayta Wayllay** o Señor de Wayllay.

²⁶⁷ Plasencia (1995) observa que los matrimonios endogámicos de los wayllinos se convierten en normas reguladoras de la organización comunal para múltiples relaciones recíprocas y simbólicas.

b. FIESTA DEL “SEÑOR DE WAYLLAY” Y LOS COMERCIANTES PEREGRINOS

A la comunidad de Hatun Huayllay se llega tomando taxis colectivos del Pueblo Nuevo de Lircay y en unos minutos se pasa por la pequeña ciudad del “Pueblo Viejo” de Lircay que descansa placentera y atractiva para cautivar con el sonido del silencio de la naturaleza, interrumpido de cuando en cuando con las bocinas de los mototaxis o de los vehículos que raudamente atraviesan por las estrechas calles empedradas y de cemento.

Luego se atraviesa Qello-Qaqa, Paqro-Puquio, Llinlli, Lichi-Mayo (río de Leche) y se atraviesa Huayllay Chico por la parte alta y remontando una curva se arriba al afamado pueblo de Huayllay Grande. Se ingresa al pueblo atravesando el arco de la bienvenida por la calle Lima, congestionada por los comerciantes huantinos que expenden con preferencia y derecho de posesión como antiguos y abnegados comerciantes de las frutas como la palta (mexicana a 7 x un sol), chirimoya (4 x un sol), lúcuma (a un sol), osón (montón de un sol), naranja, limón, las frutas de la selva de Apurímac, palillo (un montón a S/. 0.50) chankaka (un sol) y la infaltable “mama coca” (kilo ocho soles). En tiempos pasados comercializaban la suela para zapatos, frazadas, mates, chicha de molle y suyrukus o las bolitas andinas para el juego de boliche de los niños. La pequeña plaza está distribuida según sus productos: en la parte alta se ubican todos los negociantes de comidas de la patasca, chicharrón, cuy picante y la chicha de molle; por la puerta del templo están todos los que venden productos de origen fabril: zapatos, zapatillas, medias, pantalones, buzos, camisas, chompas, casacas, sombreros y artefactos eléctricos, de ferretería de Lima y de Huancayo²⁶⁸. Al frente del colegio se colocan los productos de artesanía, de alfarería utilitaria y de juguetes, ollas de aluminio y peroles de bronce traídos de Huancavelica (de Santa Bárbara y Waylakucho) y Huancayo; mientras los negociantes de Huamanga son acopiadores de los productos de “pan llevar” (cereales y tubérculos y antes intercambiaban con las famosas frazadas ayacuchanas y entraban por Julcamarca).

Aunque la ascendencia de la gran feria santoral de Hatun Wayllay sólo queda en la memoria de los mayores y los testigos de hoy confirman el proceso de decadencia, señalando que ahora sólo prosiguen los negociantes y devotos de Huanta llegando en 5 u 8 camiones de carga-transporte y algunos otros de otras regiones con nuevos productos de fábrica en menor cuantía. Por eso creen que ahora Hatun Huayllay está convirtiéndose sólo en un centro de peregrinaje o visita de los fieles, quienes llegan a rendir culto, luego recorren algunos lugares y retornan tal como llegaron, sin haber traído ningún producto, tampoco llevan, a más algo de productos lácteos (queso) o de artesanías. Esta

²⁶⁸ Encontramos a dos comerciantes amigos que se movilizan de pueblo en pueblo y de feria en feria en la zona de Huancavelica, también disgustados del mal tiempo para el negocio; y ahora terminada la fiesta del “Señor de Wayllay” retornarán a Lircay para dirigirse a Acobamba para la feria de jueves y después pasarán a la fiesta de San Roque de Castrovirreina y luego en Huaytará. Uno vende las frazadas wankas y su amigo cuestiones de mercerías y pasamanerías importadas de Taiwán. También encontramos a un comerciante de las chirimoyas mejoradas de Santa Eulalia de Lima, grandes y lustrosas a diferencia de las de Huanta que son pequeñas y sin lustre, pero son más agradables y nutritivas.

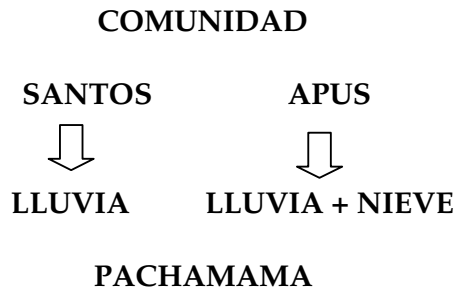
falta de intercambio directo de productos (trueque o compra-venta) reemplazado por el uso del dinero y ganancia que genera las relaciones impersonales, ha deteriorado el mercado tradicional andino alrededor de las fiestas santorales y al mismo tiempo ha empobrecido a la misma fiesta tradicional. Aparte del encarecimiento organizacional de las fiestas, los pueblos resisten la continua emigración de los más aptos (mano de obra joven y los “ricos” del poder local) y así convirtiéndose más en un centro de atención a la población flotante, temporal y ocasional (turistas y/o migrantes de retorno) que van por la fiesta. Aunque, al parecer, la feria dominical de Lircay iniciado hace cinco años estaría reemplazando, porque es más creciente y permanente, además ofrece más variedad de productos y en menos precio, incluso ahora ya tendrían feria de ganados; por lo que los domingos constituyen concentración de la población altoandina con los vistosos colores de sus típicas prendas de vestir que llenan las calles del Pueblo Nuevo.

En este año de fiesta, la lluvia se anticipó, amaneció nublado el día central del 14 de setiembre (2005) y la mañana pasó entre lloviznas y por momentos cayó chaparrones con fuerte viento que perturbó no sólo la fiesta, sino principalmente a los negociantes foráneos que amanecieron con deseos de lograr sus ganancias y muchos de ellos expresaron su disconformidad por el “mal tiempo” y la ausencia de compradores, que son principalmente la gente altoandina que bajan para “hacer su mercado” o de compras (los de Chonta-Kancha, Pachaqla, Tukran, Urantay, Anchonga, Oqo, Parko y otras comunidades); aunque algunos comentaban que el mal tiempo sería como castigo del Señor, porque para este año no hubo mayordomo y las mismas autoridades comunales respondieron exiguamente, con la ayuda de los comerciantes peregrinos. Aunque, contradictoriamente a los deseos de los comerciantes, para los agricultores lugareños es deseable que amanezca lloviendo o llueva en su día del Señor; porque eso propicia “buen tiempo de lluvia” para la siembra. Incluso, los cerros aladaños como “Hatun-Saywa”²⁶⁹ y en especial el cerro “**Tambrayko**”²⁷⁰, como Apu principal de Angaraes está

²⁶⁹ Es el Apu principal de Hatun Wayllay (cerro más alto) y es donde los Varas de la comunidad hacen sus pagos antes o para el 1 de enero a fin de garantizar la buena cosecha del año y las familias pagan en la fiesta del ganado o en el Santiago del 25 de julio para la multiplicación de sus ganados.

²⁷⁰ Procedería de la palabra “Ham Rayko” que significa “Por ti”, aunque para otros Tambrayko es el “Gran Torreón”. Según la tradición, cuando el cerro Tambrayko es avistado con la nieve a manera de collarín, dicen que Tambrayko ha ido al Misti, por eso está con la nieve; mientras que cuando ven con gran verdosidad alrededor de Tambrayko en el mes de marzo, es porque ha ido donde la “Bella Durmiente” (de Tingo María). Esta montaña sagrada tiene curiosa forma de mostrarse a modo de un cerro empinado en forma de una aguja y según la tradición andina, este Apu guarda relaciones de oposición con el Apu mayor Rasuwillka de Huanta y según el relato: estos dos Apus entraron en guerra en un tiempo atrás y cuando Tambrayko ganó, la selva de Huanta se extendió hasta la cuenca de Lircay y por eso, los ganados de los huantinos apacentaban en el bosque de Huayllay y en otro tiempo de guerra, Rasuwillka lanzó sus grandes rayos de candela y la selva de Lircay se convirtió en el actual “Bosque de Piedras” de Tukran, Pungas y llega hasta Wapa y así regresaron sus ganados hacia Huanta; y según don Julián, el testimonio de este hecho mostraría el cerro Atapuquio (parte alta de Hatun Huayllay), donde aún quedan los troncos secos de los cicales en dos partes. Por eso, desde los cerros de

cubierto de nieve temporal para la fiesta del Señor de Wayllay, como “señal de buen año”. Pareciera que el tiempo lluvioso y la tristeza de los peregrinos comerciantes fueran el ritual de propiciación para los Apus de la región, como es el gran **Apu Wamanrasu** para Huancavelica. Entonces, la eficacia de la fiesta al santo patrón residiría en la alabanza al dios andino que controla la lluvia de la siembra para que la Pachamama fecunde para el bienestar de la comunidad, expresada en la siguiente simbología:



Saywaqasa y Hatun-Saywa se avistan el Apu Rasuwillka y el valle de Huanta, también a Tambrayko y a Wamanrasu.

El ingeniero Benedicto Chacón, de Cerro de Pasco, es yerno de Lircay y funcionario de la Microrregión Angaraes desde 1995; por su condición de permanencia y relación con la población campesina está familiarizado con las costumbres vivenciales de la región, por ello cuenta que el **Apu Tambrayko representa la virilidad de los anqaras**; ya que, antiguamente había un hombre rico con mucho ganado y tierras (como gamonal) y también habían las buenas mozas llamadas las “payas”, de quien el Señor iba enamorándolas y por esa actitud las chicas se sentían burladas; entonces, una de ellas se suicida desde el cerro más alto, diciendo: “Ham Rayku (por ti).

Asimismo, la señora Miriam (esposa del Ing. Benedicto) relata el mito de origen variante al bosque de piedras y el carácter de los pobladores, consistente en: un tiempo antiguo hubo competencia de carrera entre el león, sapo y culebra por orden de los dioses, con la finalidad de darle destino al pueblo de Lircay de ser la selva, sierra o la costa. Así, cuando el león ya estaba por llegar a Lircay, un rayo le partió y quedó convertido en una piedra partida en el cerro Hatun-Sayhua y ahí estaría también el tronco de la coca y eso significa que si el león llegaba a la meta, Lircay hubiera sido la selva; mientras el sapo más astuto seguía avanzando cauteloso por el río, aunque, también siguió la misma suerte de ser convertido en la piedra del río; y la culebra sólo avanzó hasta la repartición del puente de Rumichaka y ahí también es partido por el rayo y ahí quedó convertida en otra roca o cerro, que todavía hoy se puede ver el cerro en forma de culebra. Así, ninguno habría llegado a la meta, pero, justifican que por ese hecho mítico de la carrera de los animales, Lircay ha quedado con variados pisos ecológicos o climas desde frío, temblado hasta cálido de kallan-Marka.

El culto a los santos patronos y a los Apu Wamanis²⁷¹ por los comuneros siempre está encaminado por el control del agua o de la lluvia para las chakras de siembra y por ende a la simbología de la Pachamama, como la madre nutricia, proveedora y fuente de vida con las lluvias del dios andino que baja de lo alto o desciende de las montañas sagradas a fecundarlas para la buena cosecha²⁷². Aunque, contradictoriamente a los buenos signos del tiempo que marcan los Apus principales de la región, aparentemente se contraponen el castigo del “Señor de Wayllay”, cuando es movido en su día; es decir, según la costumbre nunca sale el Señor de su camarín, sólo su réplica recorre el pueblo en procesión o va de peregrinaje a otros pueblos²⁷³ o a Lima, solicitado por la Asociación de Residentes de los Hijos de Wayllay²⁷⁴ por dos o tres meses, de ahí

²⁷¹ En la cosmovisión andina, sólo los Apu Wamanis tienen la potestad de controlar la lluvia y la nieve; por la misma razón, en los cerros sagrados siempre está lloviendo o está cargado de las nubes de lluvia y los más altos cerros poderosos siempre tienen su nevado (Rasu, Riti o Rahu) y lagunas depositarias de la savia y fecundo líquido vital del semen o el agua que discurren por los ríos que bajan para fecundizar los campos de cultivo (Pachamama). En cambio los santos patronos están sólo para hacer llover y por eso, en tiempos de mucha sequía sacan en procesión a los santos patronos, para recorrer el campo que se cuartean, las chakras se llenan de polvo, los pastos escasean, los ganados enflaquecen y las crías se mueren y las gentes se desesperan por falta de lluvia y la pérdida de sus ganados; y por eso las rogativas se realizan entre las plegarias y cantos, tristezas y nutridos llantos que las movilizan a la población menos favorecida por la estructura y política del Estado.

Estas actividades de plegarias son los ritos de propiciación a los dioses de los ancestros y consecuentemente están asociados al culto de los ancestros, “Awelos” (Abuelos) o a los antiguos “Mallkis” (Gentiles o entierros precolombinos) reproductores de la tierra y de los ganados, que se encuentran en las ruinas (sitio arqueológico) de Tejay-Wasi y Wayllerka.

²⁷² El profesor Urbano Lapa es el actual alcalde del distrito de Huayllay Grande y nos describe que en su comunidad producen todos los cereales como es el maíz, trigo, cebada, haba, arvejas y en los tubérculos son la papa, oca, olluco, maswa; también la quinua y la kiwicha, avena. La principal producción es para el consumo y el excedente de poca proporción las comercializan en el mercado de Lircay y en la feria del Señor o bajan de sus propias comunidades altoandinas trayendo sus tubérculos como de Carwapata. El distrito de Huayllay Grande tiene sus comunidades y anexos como San Jerusalén de Chupas, Ataqra, Lliwa-Pata y Matepara. En el momento que estamos entrevistando en el segundo piso del Concejo, eso de las 10:00 a.m., otra vez renueva la lluvia con más fuerza y el alcalde nos comenta: “En este tiempo siempre inicia la lluvia es por que las visitas traen. Así decían antiguamente nuestros abuelos y es el tiempo para iniciar con la siembra grande, después de la michka (siembra menor). Desde anteaer está lloviendo poco a poco y ahora ya es más fuerte y también entró la nevada”. Lo que reafirmó don Félix Huincho Ventura como ex autoridad.

²⁷³ En tiempos antes dicen que iba a Huamanga, Ica o Huancayo. Al parecer, estas salidas están en asociación a los tiempos del comercio en arriera a escala macrorregional, en simbología de abrir rutas del camino y garantizar el mercado a distancia, mediante el parentesco de los santos patronos de la misma jerarquía, como es la relación de los Apus del mismo rango. Mientras ahora viaja para recaudar fondos y con ese dinero refaccionan el templo, mejoran el pueblo y como hoy, con ese fondo están organizando su fiesta a falta del mayordomo.

Don Félix Huincho fue mayordomo en los 90 y reafirma que nunca sale el “Señor de Wayllay”, sólo su réplica en el pequeño cajón la llevan para donde sea y en el tiempo que estuvo a cargo, los residentes de Lima lo habían llevado y no retornaban a la fecha y ya era la víspera; pero preocupado se durmió un instante en la velación y en su sueño tenía al Señor en sus manos y cuando despertó, su preocupación se disipó; porque confiaba en la llegada oportuna del Señor de Wayllay y así fue, llegó el sacristán con el Señor y todo siguió normal la fiesta.

²⁷⁴ En forma continua lo llevan a Lima para que eche sus bendiciones y tengan suerte y éxito los hijos migrantes; porque, según afirman, antes habían continuas muertes por accidentes,

le conocen como el santo viajero; porque en los tiempos originarios habrían sacado y como castigo cayó gran chaparrón de lluvia con vientos y granizadas que casi arrasa al pueblo y desde entonces, nunca ha salido para nada.

El templo es de la época colonial con sus dos torreones y dos accesos (una da a la calle de entrada con mirada al cerro Kunllapalla del Apu local de Huayllay Grande y la otra puerta da a la plaza) en cuyo altar central ocupa el carismático “Señor de Wayllay” de tamaño más que natural, de unos tres metros, (según los cálculos del catequista del templo) con mirada fija e imponente se ubica dentro de su urna adornada con pan de oro y a sus lados flanquean dos imágenes femeninas y en su parte baja están dos “santolinos” o santos pequeños; también acompañan el San Pedro con su sombrero rojo y “Cristo de Resurrección”, asimismo aparece el “Señor de Asunción de Huayllay Grande”. En general, el altar está repleto de las flores y cirios de distintos tamaños, también de los productos y las frutas²⁷⁵; por los costados está rodeado por el follaje de la caña de azúcar traído y adornado por los negociantes huantinos; sobre la puerta pequeña del lado izquierdo aparece una inscripción fechada de 1950, 1951 y 1952 con alusión a la reparación del altar mayor, cuando eran de párrocos G. Castillo y J. Pineda y los alcaldes Baca D. Ynga, G. Unocc y Silverio Ramos. Además, en las dos paredes laterales aparecen 9 grandes lienzos (entre ellos faltan tres, pero quedan sus huellas) de la Escuela Cusqueña de dos tamaños: los grandes miden 4x2.5m y los chicos 1.5x2m, aproximadamente, con diferentes motivos como es la escenificación de la pasión de Cristo o la representación a Francisco de Asís. En esta ocasión encontramos al pintor Máximo Sánchez apreciando los hermosos lienzos que podemos encontrar en pocos templos coloniales, pues muchos fueron sustituidos por las réplicas y de ahí, viene generalizándose la cultura de la desconfianza, debido a que las reliquias vienen sufriendo robos o desapariciones sistemáticas; por lo que sugiere la pronta protección y restauración para su conservación.

La fiesta oficial ha empezado anoche con la víspera entre cohetes y el toque de los músicos tradicionales integrados por Avelino Lapa, que toca el pito o flauta, y Nicanor Choque toca el tambor, acompañados por el cohetero, el mayordomo don Benigno Lapa, quien está a cargo de arreglar el templo, alistar el trono para la procesión del Señor y organizar la misa; mientras el alguacil don Nicanor Yauri se encarga de la protección del templo y don Victoriano Chávez es el catequista mayor del pueblo que se encarga de coordinar con el

enfermedades o infortunios con los hijos residentes y desde que el Señor les visita habrían superado la “mala racha”.

²⁷⁵ Se observan diferentes frutas en una canasta (lúcuma, chirimoya, palta, osón, naranja, etc.) colocadas por los negociantes de Huanta para su respectiva bendición y luego son comidas como la fruta sagrada y algunas, como muestra, las comercializan para que el negocio sea bendecido o tengan más ganancia para que sigan retornando con “más ganas y alegría”. En tiempos antes, dicen que habían más muestras de los mejores productos y los mismos lugareños participaban competitivamente para mostrar sus mejores semillas; lo que indica, que la fiesta del Señor de Wayllay, también es el culto a la fertilidad y en los tiempos modernos significa riqueza o ganancia del capital.

Las tierras de la comunidad de Wayllay producen principalmente, trigo, arvejas, cebada, maíz, papa, quinua, destacándose la familia Yauri y otras.

sacerdote de Lircay, quien nos afirma la falta del mayordomo general de la fiesta de este año, debido a que el mayordomo don Alfonso Wicho no mandó registrar la firma de los donantes en el Libro de Actas y al ver el gasto mayor sólo a su cargo decidió separarlos y en la tarde del día central se sabrá quien ha de ser el nuevo mayordomo, pero, ya estaría perfilándose don Juan Lapa. Además, el catequista señala su mayor compromiso para el próximo año y nos reafirma su visión de que “esta iglesia es hecho por los españoles y es el balcón del mundo, es la iglesia matriz, es el mayor”. Esta noción indica que el sitio de Hatun Wayllay es el centro del mundo a donde acudieron los españoles para fundar el templo del “Tayta Wayllay”, incluso, el “Señor de Exaltación” habría venido de Ayacucho así como el “Señor de Wayllay”, según el mito de origen y como nos vuelve a reafirmar el catequista, sobre la comisión de tres personas que fueron a Ayacucho en busca del especialista, “el Señor ya estaba esperando como pintor”; por lo que fueron a esperarle con el mismo conjunto musical típico de flauta y tambor, como hoy acompañan en la puerta del templo.

La misa de víspera inició a las 9 de la noche con el triste cántico de plegarias en quechua por las cantoras lugareñas, en el atrio repleto de los concurrentes, que entre algunas letras dicen: “... churyllay nispa niwanki/ñoqallam lloqsichisayki/ñoqallay unanchasayki” (me dices que soy tu hijo/sólo yo te sacaré/sólo yo te crearé). Las primeras palabras del sacerdote son para dar la bienvenida a la feligresía que espera ansiosa y dar gracias a Dios por volver a encontrarse otro año más para recordarle en su día, mientras en la puerta de afuera, el pito y el tambor no dejan de tocar los waynos de sus mejores repertorios indicando el inicio de la Santa Misa o su finalización.

Después de la misa, los señores apuestos en fuerza y maña y sobre todo los jóvenes van concentrándose en la plaza como de costumbre, para iniciar la competencia del “Peso Rumi” o “Pulso Rumi Apay” (Llevar la piedra en pulso) y dicha roca o wanka es conocida por “Azul-Poncho”²⁷⁶ y el campeón prestigiará a su respectivo barrio y comunidad²⁷⁷, familia y su persona; y como para dar inicio van formando pequeños grupos rodeados por los curiosos del pueblo y de la ciudad de Lircay que nunca faltan, donde los jóvenes varones tocan su bandolina y rondín y las buenas mozas cantan sus mejores repertorios con su coquetería típica, ataviados por sus relucientes vestuarios singulares y únicos de los altoandinos o los “sallqas”, como son los Chopqas de Paucará o de

²⁷⁶ Así le conocen a la piedra lisa, grande y casi circular de gran peso que siempre les espera en la plaza de la comunidad y no se mueve como Hatun Huayllay. “Azul Poncho” es el nombre puesto por los mayores y así sigue la tradición. Uno de los participantes, señor Ramos, nos dice que el hermano mayor de “Azul-Poncho” está en la comunidad de Allato (están frente a frente con Huayllay Grande), es mayor porque es más grande de aquí y es difícil de competir; aunque aseguran que las gentes antiguas sí los levantaban y ahora la juventud es más débil y ya estarían abandonando la tradición de “Rumi Apay”. Asimismo, nadie sabe de donde vino “Azul Poncho”, porque la generación ya encontró en su lugar; pero, algunos suponen que deben haber traído del río, por ser un canto rodado, para reemplazar a otra más chica que fue enterrada al pavimentarse la plaza. Lo que indica que es un deporte antiguo consagrado por los dioses.

²⁷⁷ Principalmente pasan del pueblo de Oqo del vecino distrito de Anchonga (está al frente Huayllay Grande y para llegar tienen que cruzar el río Lircay) y los de aquí bajan de las alturas de Pirqa-Pata y Qarwa-Pata (Carhuapata).

Wayanay. La competencia de varones se ha iniciado peligrosamente a manera de dos juegos que fluyen con furia la adrenalina de los concursantes: la primera es **levantar a “Azul-Poncho”** y dar más pasos para ganar, aunque el reto ya está marcado desde el año pasado con el record de los 250 pasos dados por Juan Laura Waranga del barrio Buenos Aires; y la segunda competencia infaltable como la primera es la **“Kochuscha”** que consiste en los encontronazos de codo a codo y gana el que más resiste.

Lo curioso de la **primera competencia** es que cada participante tiene sus propias formas de intervenir. Los más jóvenes entran rápido y procuran alzarlos sin conseguirlos más que moverlas o alzarlas por unos instantes, pero siempre están atentos a la experiencia de los mayores y al acecho; mientras los mayores buscan la forma más adecuada de asirlas por las ranuras, partes desiguales o los envuelven con sus chalinas o chompas. La piedra está siempre al centro esperando a todos y a cada uno de ellos, mientras los competidores los tienen rodeados esperando quien da un paso adelante al ruedo y todos miran con atención a la piedra sin perderla de vista, parece que la piedra los atrae como imán o como personaje retador central que se chasquea de ellos; por eso, alguien entra de pronto con furia exclamando, ¡carajo, como no!, escupe a sus manos y las frota con furia y luego se forcejean con “Azul-Poncho” para acá y para allá o giran alrededor como dos titanes fornidos que no quieren perder y se enfrascan en el gran duelo del año, porque hay que ganar el prestigio: uno jala para arriba y el otro para abajo; luego del forcejeo, el retador se levanta exhausto y se retira cabeza gacha a recobrarse fuera del círculo de competencia para seguir intentando, alejarse o sólo observar y la mole sigue con audacia y orgulloso en el piso en espera de otro más apto y aguerrido con más astucia; aunque, algunos ya lograron moverlo algunos pasos y la mayoría sólo rodaron por buscar mejor postura o comodidad.

Lo gracioso en esta competencia es cuando ninguno se apresta a forcejearse con “Azul-Poncho”, el ruedo se deshace de inmediato como tregua implícita y los competidores desaparecen indistintamente atraídos por los grupos de músicos y en especial por las simpáticas ñustas²⁷⁸ de Anchonga y de Allato que ejecutan su música cada vez más con fuerza y de forma más lúgubre al frente de la iglesia o espacio sagrado cercano a Tayta Wayllay; y en el momento menos pensado (nadie avisa a nadie, pero saben cómo) se forma nuevamente el ruedo alrededor de “Azul Poncho” y la competencia prosigue al fragor del ánimo (bebida del licor para el frío y para la fuerza) hasta pulsarse o salga el ganador, en el extremo de la plaza o en el espacio profano alejado lleno de gritos, vituperios y risas de burla de las contrapartes o exigencias de ánimo de los partidarios o en el completo silencio de angustia. Sólo hay que mirar,

²⁷⁸ Están ataviadas de ropas típicas relucientes por sus adornos y colores fuertes, sus sombreros cargadas de las mejores flores llamativas, decoran la cabeza y hacen juego a los colores de su reboso o llikllita, blusa y a su justán. Cantan como tapándose con la mano y la llikllita colorida, como insinuando su anonimato o despertando mayor curiosidad, atención y ansiedad a los otros jóvenes casaderos que se agazapan para reconocerlas o atraerlos; mientras los jóvenes músicos no cesan de tocar y su grupo mayor los rodean formando una capa de protección con mucho celo y perspicaz a los otros ojos; nadie quiere retornar incompletos. Así se forman varios grupos según sus procedencias.

pero, sabiendo el sentido por qué están ahí, sino parecería que un necio se pelea con una piedra al centro de muchos tontos. Aunque, las primeras vueltas sólo son para pulsarlas o medir sus fuerzas para con “Azul-Poncho” y prepararse para la definición de fondo.

Esta competencia no sólo evoca la presencia y competencia de los diversos grupos étnicos o pueblos de la región, sino también despolva la memoria sobre el rito inicial en el tiempo arcano que fijó las pautas andinas y las volvió a reafirmarlas con el mito de origen del “Tayta Wayllay” en el momento de su aparición y consagración como el santo patrón que movilizó y cautivó a varios pueblos para su designio; es decir, varios pueblos compitieron en alzarlas a la Waka o a la imagen del Señor en “Saqsá-Machay”, sólo los de Hatun Huayllay levantaron y se los llevaron como su santo coadjutor y el resto no pudieron levantar y perdieron; y ahora sólo buscan en sustituirlas simbólicamente el desprestigio o enmendarlas el prestigio como ganadores de año en año, como un rito de restitución o de compensación a los deseos frustrados o negados en los tiempos arcanos. Aunque, como para inquietarles a los participantes y darle lance a la competencia, la noche es lluviosa y moja a “Azul-Poncho” haciéndole más astuto y huidizo, pero el hombre andino, también conocedor de la jugada, saca su poncho, chalina o su chompa y las seca como gran retardar que no se deje trampear, hasta lograr levantar y caminar cuanto pueda entre los nervios de los otros competidores y algarabía del grupo y admiración de los concurrentes.

La **segunda competencia es “Kochuscha” o “Champa-Tikray”** es de fondo y esta cargada de jóvenes apuestos a retar al dolor y posibles fracturas de las costillas. Esta contienda consiste en “agarrarse a codazos” hasta que quede un solo triunfador que resistió a cuantos pueda aparecer y también repartió a todo retador en pie a su frente; en lugar de “Azul Poncho” es un guapeado y aguerrido mozo que espera a otros y así hasta quedar uno sólo campeón. Por lo general inicia después de las 11 p.m. después de animarse con “Waqay-Cholo” (licor que al “cholo que hace llorar”) para tomar fuerza y valentía, como observamos a la delegación de unos 60 jóvenes de ambos sexos de Anchonga, que nunca han dejado de asistir y ahora ya vienen alistándose para la confrontación del año.

Después de la mañana lluviosa, la misa viene desarrollándose para la procesión del medio día de su día central (14 de setiembre). En el curso de la misa, la gente sigue llegando de las alturas y de otros sitios, especialmente las mujeres ocuparon espacios en grupo para orar, cantar e invocar con mucha plegaria; entre ellas tenemos a nuestro lado, con vistosos colores de ropa y una de ellas, compungida exclama: “¡Señor mío, Dios mío/ Te amo, te adoro, te alabo Señor!”. La misa terminó y como para compensar a los ansiados devotos y en especial a los peregrinos comerciantes que soportaron la mañana lluviosa, el astro rey sale para calentar y secar el piso mojado de la plaza y calentar a los friolentos presentes. Aunque algunos negociantes nos respondieron a la pregunta de, ¿cómo va la venta?: “¡Hasta el perno! No sé si será por la lluvia, vengo por primera vez”. Interrogante que indica, también podría ser castigo del

Señor por el incumplimiento del mayordomo²⁷⁹ de este año o simplemente podría responder a la temporada de lluvia o a otros acontecimientos inesperados²⁸⁰ que perturba o reapertura nuevos tiempos de peligro. Es la

²⁷⁹ Los comerciantes huantinos manifestaron haber erogado a tres soles cada uno para solventar el costo de los S/. 100.00 de la misa matutina para colaborar a la fiesta del Señor, frente a la ausencia de la mayordomía de este año, porque dicen que el señor cura no oficia la misa sin el previo pago; y al parecer, este hecho no les molesta, sino se sienten compensados de poder contribuir con un santo carismático con quien siempre reciprocaron por generación y también siempre asistieron en mejores o malos momentos por el tiempo o por el viaje. Entre tantos, la señora Juliana Sayre de 64 años nos explica que ella viene asistiendo todos los años desde cuando tenía los 12 años y siempre tomaron la ruta de Huanta, Marcas, en el cerro Umakunka las jóvenes o “las novicias” amarraban el ichu como símbolo de lograr un feliz y matrimonio duradero y cuando pasaban por el sitio de “Lukmachayoq” (donde hay lúcumas) las mujeres lanzaban con piedra a la lukma, mientras en la bajada de Wellweq las mujeres estaban obligadas a orinar bajo amenazas (con el ademán) de los mayores que permanentemente iban sonándolos el chicote o fuele de los arrieros, diciendo que hagan “¡wellweqear!” (es la onomatopeya de orinar sonoramente, por eso el nombre de Wellweq) y luego llegaban a Choqloqocha cargados de ankuquichka (variedad de espinas) como símbolo de sufrimiento de Cristo, para luego arribar a Acobamba y ser desposadas o desposados, delante del “Señor de Wayllay” de Acobamba, hermano del “Señor de Maynay” y del “Señor de Wayllay” de Hatun Wayllay, exactamente en el sitio de “Sermona” (donde habrían dos piedras talladas con sus riendas para que se sienten las parejas) en la parte alta del pueblo de Acobamba; y de aquí pasan con el jarawi (de matrimonio) a bañarse en la tina de piedra con agua en “Pichqa-Puquio”, para continuar a Rumi-Choqana y bajando y cruzando el río Urubamba arriban al pueblo de Kallan-Marka para volver a casarse con otra apuesta pareja, los lugareños esperan con comida y chala para los ganados y también comercializan (trueque de las papas con las frutas) para continuar el viaje y en la parte alta las muchachas son enviadas debajo del cerro para que simulen el parto con dolor (los mayores veteranos pellizcan a las novicias, quienes gritan de dolor) y más adelante, en el sitio de “Wawa-Wischuna” (lugar de arrojar los bebés) los arrojan al supuesto bebé (piedra alargada o el tunaw) y luego se provisionan de leña en el cerro con bosque y de ahí, en la quebrada de San Pedro (donde está un ágel tocando la corneta del triunfo) se asean lavando sus ropas y así limpio (rito de purificación) ingresan triunfalmente a la Plaza de Hatun Huayllay (después de cuatro días para la víspera) en cantidad para que no les sorprendan los “Nakachos” (Nakaq o el Pishtako) y los huayllinos salen a la entrada para darles bienvenida con abundante comida y chicha a nombre del “Señor de Wayllay”. Para nuestra informante los tres santos son los afamados hermanos con poder que enlazan vigorosamente a las tres provincias fronterizas separadas y unidas por los ríos y las montañas sagradas: Huanta, Acobamba y Lircay, y cada peregrino se sienten familias o como lugareños con el matrimonio simbólico en Acobamba y en Kallan-Marka y de convivir con los mismos comuneros de Hatun Huayllay. Toda esta tradición jocosa que viabiliza el largo viaje viene desapareciendo por el transporte motorizado en tiempo breve y muchos de ellos sólo va quedando en memoria y algunos ritos, como es el matrimonio, aún efectúan con poca gracia y sin tradición que articule a los lugares tradicionales cargadas de valores culturales por los antiguos comerciantes. En este sentido, el joven transportista Edgar Escobar Rojas nos dice que salieron de Luricocha y pasaron a Huanta en la tarde del sábado y viajaron toda la noche por Compañía, Laramate y amanecieron por Julkamarka prosiguiendo por Seqllas y finalmente llegaron a Lircay para arribar a Huayllay Grande.

²⁸⁰ La trágica noticia de la mañana cundió rápidamente al pueblo y a toda la concurrencia que despertó entre lluvias para informarse de un muerto votado debajo de la carretera que sale a Lircay y el cuerpo estuvo casi toda la mañana en espera de las autoridades jurídicas. Lo curioso fue que nadie sabe cómo pasó, pero, todos saben que ocurrió durante las competencias de “Kuchuscha”. Es un joven de unos 28 años de Lircay que fue asesinado, según unos fue por la gresca callejera animado por el licor, otros señalan que fue ajuste de cuentas y para algunos es el resultado de la competencia de Kuchascha, de no aceptar a los otros que no sean del mundo

respuesta del comerciante Rogelio, del barrio Chilca de Huancayo, que ofrece ropas interiores, buzos, zapatos y zapatillas; aunque nos señala que el año pasado vino su esposa y tuvo buen mercado y pensando repetir esa suerte él vino esta vez y su esposa se dirigió a la feria del “Señor de Maynay” de Huanta que inicia el 16 de setiembre por tres días. Sin embargo, lo animé que quizás mejore con este sol radiante; pero, nuevamente mostró su inconformidad, porque, en la tarde la gente que baja de las alturas ya se retiran temprano para evitar el chasco de la lluvia.

Al parecer, este año está echada la mala suerte para unos y ¿para otros? Aquí vimos al comunero Efraín Huayra de Qarwa-Pata comprando ropitas para sus hijos, pero se queja que cuesta y no hay plata; lo mismo nos comenta el comerciante Miguel Ángel de Lircay, señala que la gente está en crisis o es de bajo nivel económico este año y no pueden hacer compras, él revende zapatos y botines de “siete vidas” para la lluvia y hasta ahora no ha vendido casi nada (un botín de niño vale S/. 8.00 y de adulto S/. 12.00) y la gente busca más barato. Pasando revista el comercio, entre otros productos, lo que nos llamó la atención fue encontrar sólo a un comerciante huancavelicano ofreciendo la esquela o la típica campana de bronce para las llamas y que desde tiempos antes, comercializaron en Huanta y hasta ahora, los productores de la sallqa siguen trasladando sus productos en sus agraciada llamas que siempre llamó curiosidad a los niños de la ciudad. En resumen: no hay plata, hay poca gente y la lluvia sigue amenazando la tarde; elementos fundamentales que pueden trastocar la regularidad del mercado local en cualquier tiempo, resquebrajando la optimización y la reglas de la economía de mercado moderno que no entiende la racionalidad andina imbricada con el comportamiento de la naturaleza.

Además, la mayoría nos asegura que anteriormente la fiesta se desarrollaba regularmente, iniciando con la “Primera Novena” o la primera misa desde el 5 hasta el 17 de setiembre, arreglando el templo y todos los preparativos para el “trono” de procesión, recordar y recoger los regalos de los promesantes; incluso, la feria duraba una semana con más posibilidades de ganancia y festividad tranquila que servía para extender los lazos de reciprocidad o de parentesco espiritual con los lugareños; lo que indica ahorrar en alojamiento y algo en la comida. Por eso, antes la fiesta lo desarrollaban con más pompa hasta con tres mayordomos, donde, principalmente los negociantes huantinos²⁸¹ arribaban con mucho jolgorio con adornos y ofrendas para el Señor y también eran recepcionados por los lugareños entre “jarawi”, danza y música; del mismo modo despedían dando dos vueltas a la plaza hasta el próximo año, entre danzas, cantos y grandes guapidos, con el compromiso de volver si la vida sigue siendo deparados por el ostentoso Señor de Wayllay y también los

tradicional que integra, clasifica y mantiene dentro de las relaciones de competencia y prestigio de los pueblos con tradición; lo que indica que el juego o la regla de las competencias no admite construcciones de prestigios individuales sin representatividad y vanidad moderna urbana egocéntrica.

²⁸¹ El camino de mayor frecuencia fue por Acobamba, Kallan-Marka y Hatun Huayllay y de poco uso fue de Huanta por Viru-Viru, Chincho, Julcamarca, Seqlla, Congalla, Wanka-Wanka, Kallan-Marka y Hatun Huayllay.

negocios sigan con mejores ganancias que garanticen la condición de vida de sus sacrificados y aventureros comerciantes foráneos.

c. “SEÑOR DE WAYLLAY” DE HATUN HUAYLLAY COMO HERMANO MAYOR DE OTROS “HERMANOS WAYLLAY”

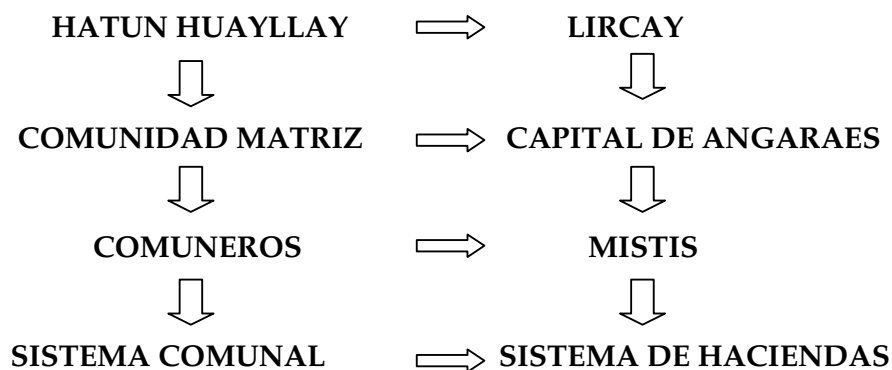
Si bien encontramos el mito de origen de los “Hermanos Cristo” en el altiplano de Chinchayqocha, aglutinando, articulando o interconectando a distintos valles y cuencas, pueblos y naciones étnicas de Chinchayqocha, Tarma, Jauja-Mantaro, Huancavelica y Ayacucho; también es evidente la red de articulación en la unidad regional y zonal de Huancavelica y Ayacucho, como evocando la estructura administrativa colonial y religiosa más cercano y/o a los tiempos precolombinos; donde muchas veces los tiempos cercanos se hacen distante o el tiempo antiguo se hace presente o es tan cercano que infunde advenimiento o rechazo, alegría o temor, cambio o conservadurismo, transformación o terrorismo de Estado en toda sociedad estructurada en clases sociales y grupos étnicos dicotómicos que utilizan mecanismo sutiles para posesionarse del poder y excluir al “otro”.

En este sentido, los relatos locales sobre el parentesco de los santos patrones se hacen axiomáticos y más cercanos en el tiempo como en el espacio, para las comunidades campesinas y poblaciones urbanas populares o migrantes marginales a las decisiones del gobierno local, regional o al Estado peruano; por lo que las fiestas santorales de los santos patrones se convierten en ritos de renovación de los deseos reprimidos o compromisos reservados para con su grupos social o étnico. Es decir, es algo implícito admitir que tal o cual de los santos patrones de rangos mayores o menores, locales o regionales se emparenten como mecanismo de reafirmación de sus identidades, afiliaciones y articulaciones interconexas de las poblaciones andinas de las regiones, departamentos, provincias, distritos, comunidades, barrios y familias. Tal es el caso que el “Señor de Wayllay” de la comunidad de Hatun Huayllay de Lircay aparece como hermano mayor y representativo del departamento de Huancavelica y se articula con el hermano menor del “Señor de Maynay” de Huanta de Ayacucho; y asimismo, es el hermano mayor para los santos patrones de las comunidades andinas de la provincia de Acobamba. Esta construcción religiosa es un hecho social y cultural innegable por los devotos y peregrinos de los pueblos andinos de las provincias norteñas de Huancavelica y Ayacucho (Angaraes y Acobamba, Huamanga y Huanta), quienes afirman como un hecho consagrado por los mayores y no necesitan dudar sino reafirmarlas con sus acciones y devociones; porque, ellos también viven en las mismas o similares condiciones de vida marginados, excluidos y confinados a las compensaciones subjetivas o reelaboraciones ideológicas de reafirmación social y/o étnica.

Lo que indica que las distribuciones político espaciales son reforzadas y reafirmadas por las organizaciones de parentesco de los dioses andinos y luego por los santos cristianos; y cuando las ordenaciones territoriales y administrativas se reforman o cambian por los intereses político sociales, todavía se mantienen o se preservan la legitimación de los espacios de dominio de los dioses andinos o de los Apu (Wamani, Jirka, Raho, Aukillo o Apusuyo)

(Arroyo 1987 y 2004) con vestigio de los tiempos precolombinos y de la misma forma encontramos en las representaciones de los santos patrones que se arraigaron desde tiempos del procesos de catequización pastoral de la colonia y ahora, en los tiempos modernos, aparecen como figuras arquetípicas con prestigios que abarcan desde la unidad familiar hasta los niveles regionales, como reafirmaciones étnicas en los tiempos de la globalización cultural; sino, ¿cómo entender y explicar el hecho de que el prestigio de un santo es menor o mayor de otro similar y se adjudican ser parientes? ¿Las jerarquías, los emparentamientos y los prestigios de los Apu y/o de los Santos, serán formas de subsistencia de las redes de poder en los Andes o quizás es el modo de reclamar el poder o prestigios culturales despojados?

La simbología del “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de ser considerado como hermano mayor se da por dos razones incuestionables que por ahora se entrelazan entre la percepción cósmica y la configuración espacio cultural étnica: **primero**, el “Señor de Wayllay” es reconocido como el santo que apareció (paqarikuq) y por tanto tiene su Paqarina como los demás santos patrones hermanos, al igual que los centros de origen de los dioses andinos y por tanto, los santos que aparecen tienen la categoría superior, de rango mayor o son santos carismáticos de liderazgo y representativo miscegenico, por una parte, y por la otra, tienen la estatura natural o es alto como una persona alta y mayor. **Segundo**, en la organización administrativa colonial, Lircay significó el centro de asentamiento del poder político territorial y el poder sociocultural, donde se concentró el poder gamonal y el sistema de las haciendas fue registrado y oficializado (luego sustituido por la provincia de Acobamba) en la estructura de poder; asimismo, Hatun Huayllay como la gran reducción de los Astos y Anqaras se convirtió en la comunidad matriz para otras comunidades menores y aislados en oposición al dominio del sistema de haciendas, como señala el siguiente gráfico.



En la iglesia del “Pueblo Viejo” de Acobamba (capital de la provincia) se encuentra otro “Señor de Wayllay”, considerado como el hermano menor del “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de Lircay y es el santo que lidera en la fiesta de las cruces y sobre todo, cuando los “negociantes y peregrinos huantinos” arribaban en grandes caravanas al pueblo de Acobamba o al sitio de “Qunqurina-Pata” (cima para arrodillarse) en décadas antes, eran recepcionados por tradición por los lugareños entre el jolgorio, cruzados por el

intercambio recíproco de sus productos entre las amistades y parientes espirituales o por el trueque y comercio simple, de sus respectivos productos del valle con el del altoandino; aunque su fiesta central es el 15 de setiembre y es cuando visita al Pueblo Nuevo para renovar los lazos de solidaridad y de competencia con la nueva generación o hijos del Pueblo Antiguo. Aún más, el reencuentro festivo y sistema de alianzas simbólicas se explicitaban mediante el “matrimonio” fingido de sus partes; es decir, los jóvenes adolescentes (varones y mujeres) que siempre se acompañaban de aventureros o de adiestramiento en la actividad a los distinguidos y afamados comerciantes huantinos, simbólicamente²⁸² eran casados con los otros jóvenes adolescentes lugareños de Acobamba, juego que se entremezclaban con otra parodia de casarlos a un niño con una viuda o anciana y viceversa. Matrimonio figurado que denota el reencuentro y refuerzo de los lazos de solidaridad y de viabilizar los intereses y necesidades de la expansión comercial. Además, este juego de matrimonio prelude el culto tradicional al “Señor de Wayllay” de Acobamba, como representante y cercanía al santo patrón de Hatun Huayllay y al mismo tiempo, significaba un rito de propiciación de los adolescentes, que algunos de ellos, con el devenir del tiempo y continuas relaciones comerciales, se plasmaban en realizaciones matrimoniales; de ahí que entre los pueblos de Acobamba y Huanta se han generado la extensión familiar desde tiempo antes como ahora e igualmente con los de Lircay. Además, el parentesco de los santos patronos prescribe las reglas matrimoniales, solidaridades sociales y acrecentamiento de parentescos que garantizan la condición de los viajeros y los intereses de los negociantes como también de los lugareños.

En esta lógica, don Julián Huinchi nos reproduce los enlaces de su santo patrón, como que eran tres hermanos: “Señor de Wayllay”, “Señor de Acoria” y el “Señor de Maynay”²⁸³ que enlazan a tres grandes cuencas: cuenca de Lircay, de Huanta y la cuenca del Mantaro; además, para los negociantes de Huanta y de Lircay, Acoria es un lugar de ruta y de descanso para proseguir a Escuchaka, Acostambo y arribar a la “gran plaza” de los wankas o el mercado de Huancayo que enlaza con los acopiadores de los mercados mineros y de la selva de Chanchamayo. Asimismo nos explicita que su “Señor de Wayllay está emparentado con el “Señor de Santo Tomas de Pata” (distrito de Lircay) y con el “Señor de Quinoa-Pata” de Ayacucho. De la misma forma nos precisa la

²⁸² Fernando Morales Gutiérrez nacido en Lima de padres huantinos, nos testimonia lo ocurrido en consigo mismo, cuando vino acompañando a su madre, negociante y devota del Tayta Wayllay. Los casaron en juego o simbólicamente en el cerro “Casadero” lleno de flores de Acobamba. En este punto, dicen que paran forzosamente por tradición, escogen sus parejas y los supuestos padrinos los casan con todos los honores; así a nuestro informante le casaron con una señora. También recuerda que le jugaron con un niño que pasaba como su padrastro, porque en otra ocasión le habían casado con su madre. Fernando asiste a la fiesta del Señor desde hace once años, siempre la trae cohetes y cirios para su víspera y nos señala que habrían unos 60 negociantes huantinos en esta ocasión; mientras su madre, la señora Juana Gutiérrez de Opanqay de Huanta que va cumpliendo sus 77 años, asiste de hace unos 30 años sin faltar como fiel devota, porque el “Señor” es muy milagroso y asegura que vendrá hasta que viva.

²⁸³ En la parte norte de Huanta se ubica otra comunidad de Huayllay, en la quebrada del Mantaro y en la parte baja de la comunidad de Paqaywayqo, aunque por santo patrón tienen a San Juan.

señora Juana Gutiérrez de Huanta, de que son cuatro hermanos: “Señor de Wayllay”, “Señor de Maynay” de Huanta, “Señor de Quinoa-Pata” de Ayacucho y el “Señor de Wayllay” de Acobamba.

En cambio la señora Miriam, según el comentario de los mayores, señala que los “Cuatro Hermanos” habrían salido, quizás, de Huancayo en busca de mejores condiciones económicas o eran “negociantes de ganado” (“Los Wankas”): Uno se habría ido a Tarma (rumbo a la selva), el siguiente a Acoria, el otro se fue a Ica y es el “Señor de Luren” y el último se vino a Lircay y es el “Señor de Wayllay”. El parentesco entre el “Señor de Maynay” y el “Señor de Quinoa-Pata” respondería a enlaces posteriores en función a las fronteras vecinas vinculadas al mercado local o por los negociantes de los pueblos vecinos. De similar manera, los cuatro hermanos estarían cumpliendo el encargo de articular cultural y territorialmente a nivel macrorregional; por que los negociantes²⁸⁴ de la región de Lircay o de Wayllay trajinaron y siguen viajando hacia la costa de Ica como a Ayacucho y a la región del Mantaro, y de manera viceversa. Porque los comerciantes o los lugareños de Lircay siempre han concurrido en peregrinaje al “Niño de Ayaví” (es una puna del distrito de Tambo, que también se entra por Ica, Chaulina y Ayaví) que festejan el 30 de setiembre y el 25 de diciembre es considerado como el “Niño Milagroso”²⁸⁵ y a él concurren de muchas partes, hasta del norte del país. Esta relación nos testimonia la señora Miriam, porque el año 1985 concurrió al “Niño de Ayaví”, junto con su madre que es del distrito de Tambo de Huaytará (su santo patrón es San Juan Bautista) y también su madre llegó por herradura a Lircay y se quedó casada hasta hoy y a su vez, la señora Miriam se casó con el Ing. Benedicto Chacón de Cerro de Pasco y ahora están viajando a Huancayo para proseguir hasta el pueblo de su esposo. Fuimos compañeros de viaje de ruta desde Lircay. Esta cadena de vida social y compromisos culturales nos permiten entender las formas de articulación e integración de los pueblos, entre las alianzas matrimoniales y relaciones simbólicas que vigorizan los sistemas de reciprocidad social andina entre la costa y la sierra, departamentos de la sierra y

²⁸⁴ Otro relato se aproxima a los conflictos interétnicos de la región, en este caso aparece la figura del “Señor de Nazareno”, quien de joven era julcamarquino, en los tiempos de rivalidad con Ayacucho, donde los ayacuchanos habrían ganado a los de Julcamarca (comunidad antigua y hoy es el distrito grande de la provincia de Angaraes) y por esa pérdida se los llevaron al “Señor de Nazareno”. Entonces, dicen que el “Señor Nazareno” no es ayacuchano sino julcamarquino.

²⁸⁵ Según la tradición este “Niño” reunía a todos los niños del pueblo para hacer jugar, por eso hasta ahora veneran llevándole bolsas de boliches o canicas (se junta en costales) como las mejores ofrendas, también le llevan su terno, medias y zapatos de toda clase y calidad, bicicletas y otros juguetes, convirtiendo a la capilla en un depósito de regalos del Niño; además, en ese sitio aún quedan las huellas de los huecos (dicen que los boliches encajan con exactitud) donde jugaban; también habría una cuna de piedra labrada y un puquial de donde el niño sacaba el agua para invitar a sus amigos; porque esa zona se caracteriza por la carencia de agua, y de ahí, habrían pocas familias, pero, en su fiesta se congestionaría de cientos y miles (unos cinco mil almas) de peregrinos de diferentes lugares y regiones (principalmente acuden de Ica) en la gran pampa, donde el alquiler de una habitación sin cama y de uso colectivo es caro (S/. 80 por persona), pero, al margen del gasto, dice Wilmer, la fe es tan grande que moviliza a la gran contingencia humana que no se ve igual en ninguna parte de Huancavelica.

los pueblos de la región, justificadas o reforzadas por el sistema de parentesco de los santos patrones y/o por el prestigio²⁸⁶ de los mismos.

En el distrito de Caja Espiritu de la provincia de Acobamba se configuran dos grupos étnicos oponentes y complementarios de los “Qewar” y los “Anqara”, forman una comunidad representativa del sector de Acobamba y evocan la jerarquía de la reducción de Hatun Huayllay, como la comunidad matriz, el “Señor de Wayllay” de Caja Espiritu es el hermano menor del “Señor de Wayllay de Huayllay Grande. Aunque, el antropólogo Freddy Ferrúa, partiendo de sus apuntes etnográficos, nos comenta la visión local de Caja Espiritu, sobre el ordenamiento de los santos patrones:

- El “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay es reconocido como primogénito.
- Al “Señor de Wayllay” de Caja Espiritu se le adjudica ser segundo hermano.
- El “Señor de Maynay” de Huanta es el tercer hermano.
- El “Señor de Wayllay” de la comunidad de San Pedro de Pata de Julcamarca sería el cuarto hermano.

El anexo Parisa del distrito de Marcas fue otra comunidad indígena cautiva desde la colonia hasta el reconocimiento de las comunidades indígenas en los años 30 y reivindicada por la Reforma Agraria de los 70, y se mantuvo en oposición a la hacienda colonial de Cuñi; y precisamente como reflejo de los dos sistemas contrarios y complementarios de la estructura económica colonial y republicana se expresa en la representación del “Señor de Wayllay”: La versión de los comuneros ancianos de Parisa es de preservar el mito de origen panandino o el verbo “Paqariq” (aparecer), para afirmar que el “Señor de Wayllay” de Parisa apareció en el sitio “Santupa-Samanan” (Donde el Santo descansó) en el mismo camino grande de Cuñi a Mayoq (Mayocc), albergado por el gran árbol de “qasi” (familia del molle); de donde condujeron a la comunidad de Parisa para adjudicarse como el santo patrón y desde entonces, ser festejado los 14 de setiembre al igual que el “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay.

A diferencia de este relato de reafirmación de la identidad étnica de la comunidad, hay otros dos relatos que contradicen: primero, señalan que dicho

²⁸⁶ Según testimonia nuestra entrevistada, Ayaví es una puna de ichus y el pequeño pueblo es castigado permanentemente por el frío, hay mucha concurrencia por las gentes creyentes de todas partes del país y de distintas condiciones sociales y aún acrecienta el prestigio del Niño el hecho de que en la fecha de sus celebraciones no hace frío como en otros ciclos y los peregrinos amanecen en la intemperie sin enfermarse, porque las pocas casas no abastecen el hospedaje. Así, ella y su madre habrían amanecido en un corredor sin abrigo alguno (y cuando pasó la fiesta encontraron a su familia y en la cama con abrigo doble sintieron mucho frío), asistieron a su víspera y fiesta central del 30 de setiembre y las gentes relataron que es otro “Niño Paqariq” (El Niño Aparecido) que le gusta robar a los niños de 3 a 4 años por 4 o 6 días y los niños reaparecidos afirmarían haber estado jugando boliches con otro “Niño Grande” detrás de la iglesia. Por lo que hasta ahora los lugareños afirman que el “Niño Travieso” sale a jugar con los niños del pueblo, ya que la basta de su pantalón siempre amanece o está con espinillas del campo o de barro; así, por temporadas cambian con el traje de policía (simboliza al orden), chuto (representa a las comunidades), caporal (expresa la autoridad del gamonal) o de algún forastero o funcionario que ostenta el poder.

“Señor de Wayllay” es de la comunidad de Qaser de Churucampa (otra comunidad nativa ubicada al frente de Parisa y separada por la quebrada profunda del río Mantaro) y cuando se incendió su templo, el Señor desapareció o voló en forma de una paloma blanca y habría aparecido en “Pauca-Ustuna” (Follaje de Pauka), asociado al mítico sitio de “Santupa-Samanan” y cuando trataron de recogerlos de Qaser²⁸⁷, desapareció y retornó al mismo lugar y cuando llevaron los de Parisa, ahí se quedó hasta ahora. La segunda versión es la tradición de los antiguos propietarios de la actual comunidad moderna de Cuñi²⁸⁸, quienes afirman el origen del santo patrón como que fueron adjudicados por los primeros dueños de la hacienda, para que “amparados” y usufructuando en una porción de la hacienda, puedan servir devotamente al Señor de Wayllay” y a los dueños de la hacienda (servidumbre de la hacienda y del santo patrón).

Esta última versión es rechazada por los de Parisa, porque arguyen que siempre fueron una comunidad libre y según el título de propiedad de los inicios del siglo XVII, indican de haber sido protegidos por la comunidad matriz de Hatun Huayllay. Dicho título comunal es rechazado por los descendientes de Cuñi, más bien responde a la invención o tinterillaje para arrebatar las tierras de la hacienda. Así van y vienen las formas de contradicción, como efectos de las relaciones asimétricas de hacienda y comunidad (Ferrúa 1975, Arroyo 1978) que desembocó en pleitos y años de juicio devastador; hasta que la hacienda se ve forzada a convertirse en comunidad campesina, como estrategia de defensa y recuperación de sus tierras usurpadas; desde entonces, disminuyeron las tensiones o formas de negación y exclusión étnica, hasta practicar alianzas matrimoniales restringidas y tareas colectivas de bienes comunales, sin perder por completo hasta ahora las diferencias raciales que pesan sobre sus hombres y el flagelo de la pobreza;

²⁸⁷ Los mayores de Cuñi dicen que los primeros pobladores de Parisa fueron originarios de Qaser y otros de Mayoq (Mayocc) y como no tenían tierras, pasaron a Cuñi para poblar como gente de servicio. La comunidad de Parisa mantuvo juicio de tierras con la comunidad de Mayoq, quienes posesionan las tierras hasta Sikllo-Pampa y en tiempos antes, era hasta Qawarikuna-Pata de Qasibamba. Los de Parisa trataron de apropiarse hasta la ribera del río Mantaro, justificando que eran tierras de sus ancestros y además, echadero no usufructuado o sobrante de los Qaser; al final deslindaron y quedaron con el mismo linderaje.

²⁸⁸ Tienen por santo patrón al “Niño Jesús” festejado el 25 de diciembre, como peculiar fiesta hispana que dura dos días: el día 24 realizan la “entrada” que consiste en una caravana de caballeros disfrazados de hombres y mujeres costeños que arriban a Cuñi y son recibidos por los danzantes llamados “Razus” y “Negros”, que bailan en parejas bajo la dirección de un responsable que siempre es el más veterano. Todos los danzantes son varones: los primeros bailan con paso firme y gallardía y los segundos, imitan a los primeros pero distorsionándolos para dar gracia y jocosidad a la fiesta. El día 25 sólo los dos grupos de danzantes se dedican a bailar, ofreciendo discursos de pleitesía y adoración al Niño Jesús, al compás del violín, bombo y tambor; como evocando la conquista o el “Amparo” de las tierras y sus nativos. En cambio, en la comunidad de Parisa, sólo el 25 adoran al Niño a través de la danza de los “Haylleq” (a manera de las “Pallas”), que son las mujeres jóvenes escogidas y muchas de ellas en edad casadera, bailan al compás del canto de otro grupo de mujeres, generalmente mayores y veteranas que también danzaron de jóvenes, con estilo y vestido netamente de origen andino nativo.

En Cuñi, además de la fiesta patronal en los buenos tiempos, se rendía culto a la Virgen del Rosario, la Semana Santa, Santísima Cruz de Mayo, Virgen del Carmen y a Santa Rosa de Lima.

aunque la mayoría de los descendientes de los antiguos propietarios migraron a las ciudades por la minifundización y fueron reemplazadas por otras familias que se enraizaron por matrimonio, derecho de compra-venta de las tierras o por asimilación comunal. Entonces, el estatus de la comunidad a Parisa le ha conferido el derecho de posesión con defensa legal y reconocimiento de su identidad étnica, por lo que hoy las nuevas generaciones de la comunidad de Parisa²⁸⁹ reclaman que su santo patrón es el hermano mayor del “Señor de Wayllay” de Acobamba, seguido por el “Señor de Maynay; debido a que se especula que su santo es más alto y milagroso que los demás. Sin embargo, los mayores siguen reconociendo al “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay como el hermano mayor y protector de los otros menores y por la misma razón, en tiempos antes, una delegación precedida por sus autoridades acudían a rendir culto al hermano mayor y esta simbología refuerza la costumbre generativa andina de que el hermano mayor sustituye la autoridad y decisión del padre para con los hijos.

Este ordenamiento de los santos patrones cubre las categorías y espacios comunales articulados en abierta resistencia con lo colonial o sistema de haciendas, donde las comunidades menores buscan la protección y garantía por la comunidad mayor o matriz (en la figura del santo como hermano mayor), en un contexto de predominio del misti en la tenencia de tierras y del poder local y regional. La provincia de Acobamba se configuró fundamentalmente en haciendas (Favre, 1976) y con algunas comunidades tradicionales, recién a fines de la primera mitad del siglo XX se forman comunidades modernas como resultado del proceso de la desintegración de las haciendas coloniales en todo Huancavelica.

Los mayores de Marcas, San Isidro y de Chontas rememoran con nostalgia el recibimiento festivo con el “harawi” (canto nostálgico, pero guerrero para la competencia y viajes) que hacían a la llegada y despedida de los negociantes huantinos que pasaban ceremoniosamente o, también podían incluirse a los viajeros; incluso hoy en día siguen pasando por Marcas las caravana de camiones portando su “Caña Quinto” (ramas de la caña de azúcar para adornar al Señor). Del mismo modo, los de Cuñi y Parisa recuerdan que algunas familias participaban y/o enviaban a sus hijas menores para “taripakuy” (recibimiento) a los negociantes huantinos, portando agradables y codiciados fiambres de cancha, queso, caputo (habas tostada), pusu (habas todas y sancochada) y papa yanuy (papa sancochada) y también los molidos (de trigo o arvejas) para ser respondidos o canjeados con las olorosas y apetecidas frutas del valle de Huanta (lúcuma, chirimoya, palta, osón y las verduras), en el sitio

²⁸⁹ El profesor jubilado don Fortunato Yance de la comunidad de Parisa nos manifiesta su inquietud, su deseo es que se cambie el nombre del santo patrón, del “Señor de Wayllay” al “Señor de Parisa”, como una forma de identificar y prestigiar su comunidad y no imitar al santo que ya existe y es patrón de Hatun Wayllay; incluso, para mostrar la antigüedad de la comunidad, pretende mostrar que los ancestros del pueblo vivieron en el sitio arqueológico de Chikllaw en el Período Intermedio Tardío (1200-1400 d.C.). Esta comunidad, en los buenos tiempos, festejaba, además, la Fiesta de las Cruces y Santa Rosa de Lima y siempre mostraron su carácter colectivo y reacción de oposición a la hacienda de Cuñi, hoy pueblo o comunidad vecina de Cuñi, aunque tenuemente atenuado por las últimas alianzas matrimoniales.

tradicional de “Wayla-Machay” (en el camino grande del cerro Umakunka); mientras tanto, las acémilas aprovechaban del forraje natural (ichu) o descansan para la subida de la montaña sagrada de “Umakunka”. Inclusive, algunas personas devotas podían adicionarse a la caravana de comerciantes y peregrinos de Huanta o a los maínos (de Mayoq) que también acudían llevando sus mates burilados, frutas y la sal de puquio (salinizada).

De igual modo los de Congalla (San Pedro es el santo patrón), Julcamarca, Laramate, San Pedro de Cachi y de Huamanga arribaban a Hatun Huayllay por el camino de los arrieros portando las ofrendas y sus productos para el gran intercambio o comercio festivo religioso; sino podían quedar en la fiesta de Santo Tomás-Pata de Julcamarca, donde está el hermano menor del “Señor de Wayllay” y festejan en el mismo día, como ahora ha salido de Lircay el párroco Alejandro a celebrar la misa, después de la primera misa en el templo del “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay. Por eso hoy, saliendo de Lircay a las cuatro de la mañana por la carretera se amanece en la cumbre Pampamali cubierta de nieve (de la temporada de setiembre) y su laguna Rosario (criadero de truchas), pasando la estancia de Quispikancha; luego se desciende por el frente del cerro Apu Orqo, Apu principal del distrito de Seqlla, con su laguna Akas-Qocha represada para el sistema de riego de muchos pueblos. Pasando el pueblo de Seqlla (celebran el 26 de julio a la Virgen del Carmen como la santa patrona, aunque está deteriorado a razón de la presencia e inculcación de los evangelistas) se arriba al distrito de Julcamarca, comunidad antigua con su gran plaza y su templo mayor, bajo la tutela de la gran Wanka de “Ataypura”²⁹⁰.

²⁹⁰ Comentan que la gran piedra **Ataypura** es como un cerrito que también tiene su trayectoria así como el Tambrayko o como Rasuwillka. En la parte baja de esa piedra hay una lagunita llamada **Pirwaqocha** y dicen que de ahí salía una dama entre las neblinas, principalmente en los meses de julio y agosto (época de la fiesta del ganado y día de los Apus), y Ataypura era un maqta, joven o galán y se encontraban en la zona intermedia de Campanayoq. Cierta día, un fuerte rayo les sorprendió partiéndola a la dama en dos y desde entonces, la laguna empezó a secarse y la hermosa Ñusta nunca más apareció. Así Ataypura quedó sólo o viudo y por la gran pena que sentía por su pareja, una noche amaneció convertido en esa “**Piedra de Ataypura**”. Dicen que dicha Wanka es como una piedra labrada que está ahí y otros mayores cuentan que en ese lugar **apareció el “Señor Nazareno”** y los llevaron a Ayacucho; por eso, es tradición identificar que el “Señor Nazareno” de Ayacucho es de Julcamarca y de cuando en cuando, solicitan y traen de Huamanga para festejarle en su propio pueblo y pedirle que llueva en esta región de su origen, nacimiento o de su aparición; de ahí, es afamado “Huamanga Para” (la lluvia de Huamanga) o cuando en la dirección de Huamanga se cargan las nubes negras o llueve es porque va llegar la lluvia de siembra (puquy para) desde Huamanga a la región de Huancavelica. Se los llevaron precisamente porque un párroco julcamarquino al trasladarse a Huamanga fue el promotor de llevárselas, porque había cierto descuido en su atención al Señor; y ahora es reconocido milagroso y muy recordado con gran devoción en Huamanga. De ahí, el Santo Patrón de Julcamarca era el “Señor Nazareno” y por la misma razón, el único colegio de Julcamarca se llama “Los Nazarenos” en su memoria; y ahora rinden culto a la Virgen del Perpetuo Socorro, que también apareció en la cueva aledaña. Asimismo, en esta zona reluce el culto al “Señor de Santo Tomás de Pata”, pueblo con bonita iglesia colonial y es el último pueblo de Huancavelica que limita con el distrito de Vinchos de Ayacucho; e igualmente en Wanka-Wanka, Kallanmarka y en Chincho (zona cálida) tienen sus santos e iglesias coloniales, es decir, la otra ruta que sale a Lircay como un circuito es de seguir de Seqlla a Congalla, Wanka-Wanka, Kallanmarka y a Hatun Huayllay y Lircay.

De este conjunto de pueblos, el mestizaje se nota en Julcamarca como en Lircay y como tal la población es más emigrante a otros pueblos y ciudades; además, también este conjunto de pueblos tienen sus respectivos Apu Wamanis de protectores: el mayor de todo Lircay es el Apu Tambrayko (y sólo para el pueblo es el Apu Aylana (de Bellavista) y para el Pueblo Viejo es el Apu Osqo-Puquio, mientras de Hatun Huayllay es el Apu Vizcachayoq), Seqlla tiene al Apu Orqo (tiene su coca), Congalla es otro pueblo antiguo que tiene su cerro San Pedro donde los afamados danzantes pactan (contratan), se inician, entrenan y consultan sus futuros y porvenir de su quehacer como danzantes, por eso reconocen como el cerro más poderoso y le festejan en todo el mes de agosto, pero, los principales días serían el 1, el 15 y el 30; aunque del santo patrón San Pedro es el 29 de junio. Congalla es conocido por la fama de sus danzantes en toda la región de Angaraes y de Acobamba, incluso, las familias prestigiadas de los pueblos vecinos y alejados que quieren arraigarse llevan a los danzantes de Congalla para la fiesta de "Santacruz", Las cruces o del 3 de mayo, para relacionarse y ostentar su fama y poder sobre las demás familias y pueblos. Algo parecido estaría ocurriendo en el pueblo de Lircay, donde el finado don Frank Sánchez (más conocido por Waqta Sánchez en todo Lima) habría encontrado una antigua piedra modelada de medio metro de largo con tres esquinas o filos en la cueva del cerro Aylana (donde hacen sus pagos al Apu y por ahí pasa la carretera), quien, quizás por broma o por ser creyente, había sustentado como que se encontró con un "Señor" y luego de hablarle se convirtió en esa piedra alargada o piramidal. Entonces, los creyentes en el Apu Aylana empezaron a prenderle su vela de uno en uno y más y más hasta aumentar la feligresía los milagros desde hace unos cinco años atrás (año 2000) inspiraron a la construcción de su capilla en el mismo lugar, tanto para la Wanka como para la cruz; así convirtiéndose como un "santito milagroso" muy concurrido por el barrio y el pueblo, conocido por el "Señor Aylana". Contradictoriamente a toda esta tradición registrada en la memoria del señor Sánchez, nos manifiesta categóricamente no ser creyente en los santos, sólo en el Dios como dice el "Evangelio" y recuerda que cierta fecha en Culluchaka (parte alta de Huanta) llegó a una casa donde un señor estaba velando a tres santitos de tres tamaños diferentes llamados en su dialecto como "Sakwan, Sakwachan y Sakwachantaq" (San Juan Mayor, San Juan Menor y San Juancito), categorizaciones según su creencia y valores propios de cada pueblo; por lo cual, más que creer en los santos, él cree en su "Señor Aylana" (¿Alanya?).

En general, según la apreciación de don Pelayo Sánchez, el principal Apu de todo Huancavelica es el Apu Wamanrasu, Rasuwillka es para Huanta y Qarwarasu es del sur de Ayacucho (Puquio). Según las categorías de ordenamiento, Wamanrasu sería mayor por ser equivalente al abuelo y Qarwarasu es como padre, mientras Rasuwillka es el hijo; formando una tríada del "Abuelo-Padre-Hijo" para extenderse en el espacio y adentrarse en el tiempo para formar ciclos de historia y de hegemonía social y cultural en el mundo andino que compite con la modernidad occidentalizante.

Sobre estas tradiciones no creía antes, según testimonia, pero, entre el 2000 a 2001 construían la carretera de Santo Tomás de Pata a Vinchos para empalmar a la carretera de Los Libertadores; y sucede que en la zona del cerro "Misaqaqa", un trecho de 130 mts lineales, y por temor nadie se atrevía abrir la carretera; porque aducían que era un cerro muy peligroso, donde mucha gente y sus ganados de la comunidad de Buena Vista ya habrían desaparecido por faltarle sus pagos al Apu de dicho cerro. Entonces, por la obra, los contratistas estaban obligados cortar a Misaqaqa, un cerro pendiente de pura roca de unos 600 metros de altura; en eso, el contratista Jorge Bellido de Ayacucho arriesgó con el amigo Sánchez, redoblando el haber de los trabajadores traídos de otros sitios. Y durante el avance de unos 50% de la obra, el cerro se sacudió con las rocas de unos 70 toneladas, donde un tractor se destruyó y apenas se salvó el tractorista, el encargado de la obra y muchos trabajadores salváronse de suerte o milagro; y por este accidente, los obreros exigieron un buen pago al cerro y eso consistía en ofrendarlo a una persona y en su lugar prepararon 6 muñecos a base del cebo de chanco y desde ese momento paró el zozobro continuo y el malestar de los trabajadores; del mismo modo, desde ese entonces, también él cree en la existencia y fuerza de los Apus. Igualmente, dice, en los centros mineros pagan a los Apus y ahí sí tiene que ser con la gente viva para los "Mukis" que se aparece en forma de un "minerito pequeño" y reclama sus caramelos o galletas a los trabajadores solitarios dentro del cerro. Y hablando de los Pagapus a los Apus, también

Asimismo, desde la cumbre se desciende a Laramate (zona ganadera por sus huertos de alfalfa), por debajo del Apu Congona-Orqo para cruzar el río Cachi como la línea divisoria entre Huancavelica y Ayacucho; así dejamos el territorio de Angaraes para ingresar a Ayacucho y el primer pueblo que se cruza es San Pedro de Pisca con sus techos de eternit rojo en lugar de teja, desde donde se pasa por el frente de Llamoqtachi y del cerro “Tapuna-Orqo” (cerro de preguntar o consultar) y cruzando el río seco de Chilliku o Chilliku-Wayqo (la quebrada del grillo) se llega a Viñaka, Simpapata y San José de Paraíso (que pertenecen al distrito de San José de Seqla de Ayacucho) y cruzando el río del pueblo de Compañía se llega a Chaqo para ascender a “Huamanga Llaqta”.

1.4. CULTO AL “SEÑOR DE QUINUA-PATA” DE AYACUCHO

En el trabajo de campo del 2005, luego de la fiesta del “Señor de Wayllay”, el 14 de setiembre, pasamos a la fiesta del “Señor de Quinua-Pata”, el 15 de setiembre, en Ayacucho, santo patrón del barrio aparecido en el camino grande que sale a Pisco, Ica.

Después de la misa de mañana fue una tarde de “corrida de toros”; mientras el acceso principal se atestó con las carpas repleto de los agradables y olorosos chicharrones con las papas arenosas y su ají, como la comida principal sobre algunos platos de la pataska y tallarines con chicharrón. Alrededor del moderno templo venden los cuadros del “Señor de Quinua-Pata” en distintos tamaños y formas, que todo asistente admira y otros compran de recuerdo, compañía o de protección en sus hogares. Así nos testimonia la señora Rosa, comerciante de Concepción de Vilcashuamán y reside en el barrio de Carmen Alto de Ayacucho, según nos cuenta está llegando mucha gente de distintos lugares y estarían comprando sus cuadros, que tiene la siguiente descripción en la parte posterior: **“Historia del Señor de Quinupata/Señor de Quinupata/Dice la tradición huamanguina, que esta venerable imagen de Jesús Crucificado, ha aparecido milagrosamente, acá en el molle que conocemos ahora por Quinupata./ Acaecido este hecho en el año 1875, un poco más o menos./Noticiado esto, el santo sacerdote Alvarado, quien lleno de piedad y en unción mística, hizo trasladar a la iglesia de Santa Teresa procesionalmente en compañía de la gente devota./En este lado, en uno de los laterales de aquella iglesia, adornaron con flores, guirnalda, sin plumas y ceras de libra, para comenzar al día siguiente, con una sola novena./Abierta la iglesia en la primera misa del novenario, cual fue la sorpresa del cura Alvarado, el sacristán y el público que habían venido a participar en aquel sagrado retiro: el Señor Jesucristo Crucificado había desaparecido./Fueron a buscar a todas partes y alguien dio noticia, que se hallaba en el mismo lugar que antes lo habían encontrado./Entonces dijeron: El Señor quiere estar como atalaya de**

recuerda lo que escuchó de la laguna Orcoccocha u “Orqoqocha (Laguna Macho) de la parte superior de Choqllloqocha de Castrovirreina, de donde salen cientos de llamas y alpacas en el momento de lluvia con granizada y neblina y las gentes que siempre pagan a la laguna y a los Apus son los que se afortunan; es decir, son los mejores semilleros que salen con la granizada por lo que piden (“Mañay”) con previo pago; y en esa zona están los campamentos mineros de Caudalosa Grande y el pueblo de Pacoccocha o Paqoqocha (Laguna de los Paqos) de unos cien familias y luego está Santa Inés.

nuestra Huamanga, para liberar de toda calamidad telúrica, y ese mismo día comenzaron a abrir los cimientos de una pequeña capilla por minka; hasta ahora pocos años, que por entusiasmo del D. Edu Llaga, sacerdote franciscano e ingeniero por afición, ha levantado la actual capilla, bajo la dirección del padre; hermosa y majestuosa de los huamanguinos del presente siglo; admiramos y veneramos al **Milagroso Señor de Quinuapata**./La romería, todos los viernes ha sido imponente, centenares de fieles acuden a orar al Señor./Un Alcalde entusiasta, hizo construir una carretera, por eso, hasta los turistas gringos, van a rezar su Padre Nuestro y prender su velita al Señor, y con confortables autos”.

Quinoa-Pata fue un lugar alejado y era la salida de camino grande de la ciudad de Ayacucho rumbo a Pisco en los tiempos de arrieraje, luego se convirtió en un barrio poblado y ahora es parte continua de las calles y la traza urbana de la ciudad capital de Ayacucho, sin dejar la tradicionalidad arquitectónica colonial. Sin embargo, nunca fue un centro comercial a diferencia del cerro Akuchimay que se caracteriza por ser un lugar de la feria comercial de ganados (vacunos, caballos y asnos) cada Sábado de Gloria de la Semana Santa. Según la tradición lugareña, el “Señor de Quinoa-Pata apareció en esa cima entre los arbustos del molle, pencas de tuna y de cabuya. Como honrando la tradición, al costado de la capilla moderna y dentro de la plazoleta está un gigante molle antiguo y otras pequeñas y medianas contornean a la plazoleta. Desde allí se divisa parte de la ciudad y los barrios de Conchopata, San Sebastián, San Juan, Carmen Alto (Qarmenqa) y Santa Ana y el corredor de Alameda y su templo Santa Teresa; también podríamos señalar que está frente a la montaña sagrada de Akuchimay (Arroyo 1987) con sus cruces y su mirador y en el lado este están ubicados los púlpitos o las cuevas como acceso al principal Apu Akuchimay de la ciudad de Ayacucho, frente al Apu La Picota de sexo femenino, por donde sale y se dirige la ruta a Huaytará y Pisco.

En la tradición de Huamanga, el “Señor de Quinoa-Pata” es reconocido como el hermano mayor del “Señor de Maynay” de Huanta y seguido por el “Señor de Vilcashuamán; pero en las provincias de Angaraes y Acobamba de Huancavelica y de Huanta es consenso reconocer como el hermano mayor al “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay y como su menor al “Señor de Maynay. Esto indica que cada región y cada localidad se identifican con el prestigio de sus respectivos santos patronos y a su vez reconocen la primacía tradicional o también construyen o reestructuran nuevas jerarquías en relación a la cultura hegemónica de los principales santuarios, centros administrativos y ejes comerciales que les articule haciendo viables las redes sociales y culturales del poder. Por eso, los casos de parentesco del “Señor de Muruway” de Tarma y sus hermanos menores de Jauja forman un núcleo regional dinámico e integral, a diferencia de otro núcleo del altiplano de Chinchayqocha, mediante el parentesco del “Señor de Wayllay” de Huayllay de Cerro de Pasco como hermano mayor, seguidos por el “Señor de Chakos” de Huánuco y del “Señor de Wamantanga” de Canta de Lima. Los extremos, Vilcashuamán de Ayacucho y Canta de Lima, aún sin identificarse o todavía nos falta deslindar las formas de parentesco directo de sus santos patronos, la red de relaciones sociales y la regla del sistema de parentescos; pero el muestrario es indicativo como

característica general del mundo andino, integradas implícitamente dentro de la estructura familiar y la unidad cultural global o interregional²⁹¹, a manera del corredor cultural interandino de las regiones centro sur de la sierra altoandina con la yunga costeña andina del litoral de Lima. Porque en los hechos sociales y culturales, seguramente encontraremos más de un caso el parentesco de los antiguos y nuevos limeños con los pobladores de Huánuco, Vilcashuamán o de Huancayo, como también sus hijos de éstos.

Sin embargo, como resultado de este recorrido parcial ya se puede cronologizar las fiestas santorales en relación con el circuito comercial que se adecuan a la jerarquía y a las fiestas de los santos mayores representativos de las zonas y regiones productivas; posibilitando que los comerciantes logren recorrer de pueblo en pueblo y de fiesta en fiesta para garantizar sus ganancias y acrecentar los mercados locales o regionales que mutuamente se retroalimentan (las fiestas santorales con el comercio y los mercados locales con los regionales y viceversa), como podemos observar en el siguiente itinerario:

- 14 de setiembre es la fiesta del “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de Lircay
- 15 de setiembre es la fiesta del “Señor de Quinoa-Pata de Ayacucho
- 16, 17 y 18 es la fiesta y feria regional del “Señor de Maynay” de Huanta; sin embargo, el día central del santo es el 14 de setiembre y los festejos inician oficialmente desde este día y continúan con las procesiones para recepcionar y finalizar con la gran feria regional y nacional de Huanta.

1.5. “SEÑOR DE MAYNAY” DE HUANTA DE AYACUCHO.-

a. APARICIÓN DEL “SEÑOR DE MAYNAY” Y SUCESOS SOCIALES

El registro de las apariciones del “Señor de Maynay” lo iniciaremos con la visión de los devotos de Julcamarca de Lircay, distrito más próximo que limita con Huanta y Ayacucho y por esta cercanía las relaciones se amplían y son más fluidas a niveles educativos y culturales, afianzados por el parentesco de sus santos patrones. Entonces, el comerciante huantino no se siente ajeno en el territorio de Angaraes, ni tampoco los lirqueños y por esa garantía envían que sus hijos se eduquen en Huanta o Ayacucho. Don Pelayo Sánchez²⁹², cuando era

²⁹¹ Rodolfo Vizcardo (1992) señala que durante la explotación del azogue de Huancavelica, los propietarios y las familias opulentas residían en la ciudad de Ayacucho y asimismo, desde la colonia circularon las famosas frazadas huamanguinas en la región y principalmente en las zonas mineras de la región centro-sur andina. De mismo, Ayacucho fue la antigua sede de la educación hasta que cada ciudad, pueblos y comunidades de provincias y distritos fueron instituyendo sus respectivos centros educativos, en distintas circunstancias y condiciones políticas de la vida regional; de ahí, la antigua generación de Huanta, Acobamba y Angaraes rememoran que ellos o sus padres se educaron en el colegio de Huamanga hasta las primeras décadas del siglo XX. Luego, Huanta se convierte hasta ahora en el principal centro residencial y de educación para las provincias y distritos norteños limítrofes de Huancavelica con Ayacucho, por su nivel educativo y clima templado acogedor a todo quien visita y otro, por las alianzas matrimoniales de los negociantes huantinos en los accesos del mercado.

²⁹² Es nacido en Huamanga y también su padre, pero su madre es de la comunidad de Potiksa del distrito de Julcamarca y su abuelo es de Molinoyoq del río Cachi que se ubica entre Ayacucho y Huancavelica. El Señor Sánchez nació en Huamanga, pero estudió su primaria en Julcamarca y luego lo llevaron a Lircay para que continué el nivel de secundaria y sucede que recién estaban en gestiones para la década del 60; y por eso, a su abuelo le aconsejaron y le

joven fue obrero en los diferentes centros mineros, después fue comerciante de la ruta de Huancavelica, Lircay, Julcamarca y Ayacucho y ahora con sus seis décadas es maestro de obras públicas que trata con las autoridades locales y regionales. Él nos describe cómo aparecieron los tres santos patronos y como se arraigaron en esta región andina. Reflexiona y nos describe que el “Señor de Maynay” apareció primero en Trigo-Pampa y luego se cambia a Maynay-Pampa, porque según la tradición, en toda “zafa casa” se termina en fiesta grande con las familias y vecinos que participan dentro de las relaciones generalizadas de reciprocidad, algo sagrado de contraprestaciones; porque ayudar a cimentar un nuevo hogar o mejorar las viviendas es orgullo colectivo y de necesaria participación de algún modo para garantizar las futuras ayudas y prestigios sociales²⁹³. Cuenta que un tal viejito que participó en la edificación de la casa se retiró de la fiesta bastante animado (borracho) por la chakra, ahí escucha unas voces con claridad en el camino grande y divisa con la luz de la luna en una rinconada de molle grande habían tres señores vestidos de blanco descansando y se indicaban: **“Tú hermano te vas a quedar acá, en Maynay; tú te vas a Hatun Huayllay de Lircay y yo me voy a Acobamba”**; el viejito, al ver tres blancos como almas, con el susto le pasó la borrachera y huyó raudamente hasta su casa donde contó la historia. Así, regresaron con toda la familia y los vecinos del pueblo; pero ya no hallaron a los tres personajes, sino sólo una

llevaron a estudiar en la Gran Unidad Escolar González Vigil de Huanta en 1964 y el siguiente año se fue a Lima a vivir en Vitarte y para entonces ya pertenecía al APRA, desde pequeño. En Vitarte se unió a un grupo de apristas casi al año y antes de la detención fugaron a Lurín. Así ya se dedicó al trabajo a escondidas por un tiempo, pero tenía que cambiar de vida: no dedicarse mucho a la política y cambiar su nombre por otro tiempo. Luego, ya como un hombre adulto y libre reanudó sus estudios trabajando, aunque ingresó al ejército para el oriente en el Segundo Batallón del Perú de 1970. Después trabajó en la fábrica BF Goodrich de la carretera central, pero, sus paisanos le animaron como trabajadores de las minas de Huancavelica y como en ese tiempo eran bien remunerados (llenaba los cuatro bolsillos), partió para las minas de San Genaro de Astowaraka por Cabeza Grande y después de tres años de trabajo, salieron de vacaciones para pasar en la fiesta patronal de la Virgen del Carmen de Lircay en 1973; aunque con ironía de satisfacción de su suerte nos afirma que la fiesta le costó caro, porque se conocieron con su esposa Cirila y quedó amarrado en Lircay hasta ahora. Comenta que en ese tiempo se ganaba más el sobre tiempo “para la buena vida” (vicio de las damas y el trago, incluso la empresa contrataba la traída de las “damas” para los solteros de “todo color y de todo sabor”, como negociación con el sindicato, por eso todos pasaban de “solteros”; todo era vicio y derroche y para nada había mejora social, capacitación profesional o cultural), mientras el sueldo íntegro con sus centavos enviaban a sus familias como esposos modelos. Así trabajó durante los siete años, luego viajó a Lima a estudiar en Senati, se especializó como técnico electrónico y se dedicó a arreglar los aparatos domésticos; asimismo, para su tiempo el comercio dejaba mejores ganancias que los dedicó por un tiempo. Finalmente, hoy, desde 1986, es constructor de las obras civiles y ahora está dirigiendo la construcción del sistema de riego en Julcamarca en convenio con la Región de Huancavelica y también con la Región de Ayacucho está dirigiendo las obras de Cachi y Vinchos por etapas.

²⁹³ La zafa casa o la construcción de la casa es una tarea colectiva identificada como la “faena” en el sistema de las relaciones sociales del mundo andino, donde se practica la ayuda mutua directa, personal y total, de contraprestar el trabajo, herramientas, objetos, dinero, flores, comida y hasta una botella de trago, de cantar, bailar y tocar (arpa o violín) o, también de algunas apreciaciones de la construcción o de las valoraciones subjetivas de la tarea y del estado de ánimo de los padrinos, familias y de los participantes. Además, cada participante interviene con la responsabilidad y el interés del propietario.

imagen en la cruz estaba como empotrado en el molle más grande y grueso; esperaron que amanezca y todo el pueblo acudió fervorosamente para dar alabanzas al Señor; la noticia cundió en todo el valle.

Entonces, solicitado por el pueblo habrían traído al sacerdote y los llevaron con todo el **tronco de molle** a la iglesia de Huanta, donde celebraron la misa al **“Señor Aparecido”**; sin embargo, al día siguiente desapareció para volver a aparecer en el mismo lugar y así una y otra vez. Luego, un Señor les habría anunciado en sus sueños al dueño del molle y a la vecindad exigiendo: “¿Para qué ustedes me llevan?/ Yo me llamó Señor de Maynay/Yo voy a permanecer acá y más bien hagan mi casita”. Desde entonces, el **“Señor de Maynay”** quedó ahí en su capilla. Después de tres días se le apareció también el **“Señor de Wayllay”** a una pastora, quien pidió que le llevaran al cerrito **Wayllay-Pata**. Allí edificaron su iglesia y el Señor está sobre una roca; mientras del **“Señor de Muruway”** no está informado nuestro informante; no sabe cómo apareció, tampoco cual de ellos es el mayor, pero sí sabe y entiende que son hermanos con el **“Señor de Wayllay”** y el **“Señor de Maynay”**²⁹⁴.

En cambio la tradición de los lugareños de Maynay es algo variante en cuanto a los detalles, pero cumple la misma función de emparentamiento para endosar las relaciones comerciales, culturales o de migración²⁹⁵ a las zonas de

²⁹⁴ Como expresión de estas relaciones simbólicas, don Albino Cabrera es nacido en Luricocha, mientras que su madre es del barrio Chamana y su padre es de Huanta. Al casarse se establecieron en el pueblo de Luricocha y como nos ilustra, que desde tiempos antiguos fue continuo el comercio con los pueblos de las provincias vecinas de Acobamba y Lircay (Angaraes) y muchos de sus familias, como negociantes recorrieron dichas provincias y algunos de ellos se enraizaron por alianzas matrimoniales, como su tío Raymundo Cabrera Salvatierra en Acobamba y Constantino Oré Barbosa en Lircay, con comodidades como prósperos negociantes. Por esta razón, Albino desde joven fue trabajador en la selva de Huanta y como negociante siempre viajó y sigue viajando más a Acobamba y sus distritos, por su cercanía a Huanta. Además, con orgullo nos comenta que la familia Cabrera son muy unidos; por eso, siempre acudieron a la fiesta del “señor Wayllay” de Acobamba o de Hatun Huayllay de Lircay, como hermanos del “Señor de Maynay”. Aunque, cuando nos habla del grado del culto, diferencia que en la fiesta del “Señor de Maynay”, mucha gente sólo asiste a gozar de la feria, sus presentaciones y a beber sin control, en especial los jóvenes que vienen de otros sitios y se dedican a robar o estafar con dineros falsificados, mientras en Acobamba y Lircay, los que asisten serían más feligreses con fe al Señor.

²⁹⁵ Dentro de este modelo se configura la institucionalización del segundo culto al “Señor de Maynay” en el barrio de “Huanta Chico” en el distrito de San Juan de Lurigancho de Lima. Barrio formado exclusivamente por los migrantes de la provincia de Huanta en la década del 80, gracias al apoyo del propio alcalde Benavides del distrito, como producto de la violencia de la guerra interna iniciada en la región de Ayacucho. Este asentamiento humano (posteriormente se amplía en otro barrio como Huanta Chico 2) es producto del éxodo masivo de los huantinos en busca de refugio, aunque algunos ya habían migrado en busca de oportunidades, y esa condición de violencia y el desprendimiento de su lugar de origen, facilitó al consenso para instaurar el culto al “Señor de Maynay” como santo patrón protector del barrio y símbolo de origen étnico. Entonces, este culto expresa el sentido de identidad y cohesión étnica alrededor del símbolo religioso, porque se sienten integrados y comprometidos con el pueblo de origen, tal como representan la fiesta y el culto al “Señor de Maynay” a imagen del campo ferial de Maynay de Huanta de Ayacucho; incluso, a manera de reproducir implícitamente la fundación del culto originario y el mito de origen, los que realizaron los gastos y gestiones para el inicio del culto al Señor fueron los migrantes hermanos Cárdenas natural de Maynay de Huanta, quienes tuvieron en su casa al inicio y ahora ya se encuentra en su templo que viene

Angaraes, Acobamba, Ayacucho y Huanta, que forman unidades e identidades culturales étnicas y sus respectivas fronteras delimitadas por las montañas y los ríos que discurren de sus respectivos territorios, sirven para limitar y unir con los macizos cordilleranos y con los ríos mayores como es el río Urubamba y Cachi que fluyen y engrandecen al río Mantaro en el valle de Huanta y frontera con Tayacaja. Mientras los grandes caminos de herradura y sus ramales como las carreteras de hoy constituyen formidables vías orientadas por los propios actores sociales a fin de aproximarse, integrarse y dinamizar o garantizar sus variadas formas de relaciones materiales y subjetivas de los pueblos y culturas regionales y otras veces cumplen vías de penetración violenta, guerrera y represiva por mantener o expandir hegemonías de poder y en otros momentos viabilizan los intercambios, competencias y predominios comerciales o culturales en el proceso de los desarrollos multinacionales y pluriétnicidades.

En este sentido, don Ricardo Rojas (de 82 años), sacristán del “Señor de Maynay” hace más de 40 años (reemplazó a Francisco Santillana), nos afirma que Huanta siempre mantuvo sus intercambios llevando sus frutas y la coca y trayendo los chalones, cereales y las jergas (artesanía textil) del territorio de Acobamba y Angaraes; entonces, en esos tiempos de arrieraje, el comerciante Antonio Cárdenas de Maynay que viajaba por negocios hasta Ica con doce burros, al retorno se hospedó en la casa de una anciana y ahí halló al Señor maltratado dentro del galpón de gallinas y decidió rescatarlo con la venia de la anciana (sus gallinas dormirían en los brazos de la imagen, embadurnándola con sus excrementos); porque, en su sueño le reveló un Señor pidiéndole que le lleve al lugar llamado Maynay donde hay buen maíz. En el trayecto descansó tres veces y en su sueño se reveló el Señor diciendo: “Llévame, te voy a acompañar, deja a tus animales que nada pasará”. Así habría dejado sus acémilas con toda su carga y conforme llegaron a su casa, mientras el viajero se retrasó en llegar, cargado del Señor. Ya en su casa, que quedaba a una cuadra de la actual capilla, devotamente le prendieron su vela y se durmió profundamente agotado del peso y del viaje y en su sueño volvió a revelarse, pidiendo que le lleve a la roca con puquial y nuestro informante nos indica un conjunto de rocas ubicadas en la parte posterior de la capilla actual y debajo de esas rocas mana el único puquial que nunca se seca ni en las temporadas de sequía y sirvió para el consumo de los lugareños y de sus ganados; incluso, hoy en día sigue sirviendo para los ganados, mientras cada domicilio ya tiene su tendido de agua.

El viajero cumplió la orden del Señor, dejándole entre las rocas y los árboles del molle y tara del camino, y las gentes que pasaban veían y así iba creciendo la profunda fe al Señor, hasta que edificaron su capilla y quedó ahí hasta ahora, en el sitio de Maynay²⁹⁶. Aunque algunos lugareños señalan que los primeros pobladores trataron de llevarlos al Señor por tres veces, pero se les

edificándose lentamente en la parte alta del barrio, con los gastos donados por los lugareños y con el resultado de las diferentes actividades para el templo del “Señor de Maynay” de Huanta Chico.

²⁹⁶ Según nuestro informante, Maynay significaría zona de puro maíz y verduras; y por cierto, esta parte sigue siendo un lugar productivo básicamente de maíz, fruta y verduras con el sistema riego.

reveló en sus sueños, amenazándoles con cortarles el cuello si seguían tratando de cambiarle de su lugar escogido; por eso nunca se mueve y asimismo relacionan con el embalsamiento o represamiento natural del río Mantaro en Watusqalla en la década de los 30 del siglo XX, habría sido como castigo del Señor que amenazó con inundar el valle de Huanta cuando querían moverlas a otra iglesia, por eso, dice don Ricardo, cuando la última vez trataron de llevarlo a Huanta, la comunidad de Maynay y muchas otras se levantaron para impedirlos el propósito del sacerdote Cirilo García y por ese atrevimiento, al mismo sacerdote le habrían reubicado a otro lugar más lejos (ahora estaría por Coracora).

Asimismo, nos confirma que el “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay es el hermano mayor del “Señor de Maynay” y el otro hermano sería el “Señor de Pulkay de Tarma” o “Muruway de Acobamba” (se rectificó) como el “hermano mayor”. Mientras al “Señor de Quinoa-Pata” le reconoce como el menor del “Señor de Maynay” y señala que su día central es el 14 de setiembre, fijada por el mismo Señor, porque en los tiempos iniciales arribó en su víspera y así quedó la tradición hasta hoy; aunque, lo que ocurre en los últimos 50 años es de haberse establecido la feria regional como continuación del día central y con el paso del tiempo, las fechas del 16 al 18 fueron convirtiéndose en la apariencia de los días centrales, por la masiva concurrencia local, regional y nacional a la “Feria Regional y Nacional del Señor de Maynay de Huanta”; incluso, a veces la feria se prolonga hasta el 20 o 21 de setiembre, convirtiéndolos en la fecha variable por lograr que sean los tres últimos días de la semana, como feriado local.

A don **Alejandro Cárdenas** (de 62 años), sus abuelos **Melchor Palomino Cárdenas** y **Bruno Cárdenas**, como antiguos lugareños y fundadores de la capilla, le contaron, según la referencia de unos viajeros, que el Señor apareció entre tres jóvenes al medio de los retamales y los molles y cuando volvieron a verlos, ubicaron sólo a uno; y así, los vecinos primero trataron de llevarlos a una nueva capilla que estaba lista y vacía en dirección de Paqueq, pero el Señor retornó al mismo lugar y cuando insistieron, el Señor les reveló: “Si ustedes hacen mi casa en el mismo sitio me quedó, sino me voy a otro sitio. Por eso, en el mismo lugar edificaron su capilla para que no se mueva y ahora último trataron de llevarlo a la iglesia matriz, pero, seguramente al padre y al alcalde en su sueño les habría revelado el Señor para que no les molesten y así se quedó en su sitio”. También nos describe que sus otros hermanos estarían en Huayllay (de Lircay) y en Acoria, aunque ahora último habrían hablado que el otro hermano sería el “Señor de Quinoa-Pata”; pero sus abuelos señalaron sólo a sus hermanos de Huayllay y de Acoria. Mientras del “Señor de Muruway” ya no es su hermano, aunque sabe que otros legitiman como hermanos por no saber la tradición, pero, don Alejandro asegura que lo que sabe es cierto por haberlo heredado de sus ancestros fundadores; del mismo modo desmintió ciertas versiones, según las cuales el Señor estaría resentido para irse donde sus hermanos a razón de que mucha gente lugareña fueron conversos en “evangelistas”, indicando que las “sectas” (Pentecostés de hace unos 45 años)

no pasan de los 30% y la mayoría no han dejado de seguir católicos y siempre seguirán festejando al “Señor de Maynay”²⁹⁷ sin moverlos a ningún lugar.

Cavero (1957) recogió el origen del Señor de don **Melchor Palomino**, arriero del pago de Pampachakra y resumimos como sigue: dicho arriero es sorprendido por la torrencial lluvia entre el **camino de Huanta e Ica** y se hospedó en la **choza de una viejita** y ahí “vio en un rincón la imagen de Cristo crucificado, totalmente descuidado, hasta el extremo de que en sus brazos dormían las gallinas” (Cavero 1957: 175). Por lo que su pedido fue aceptado y se lo trajo envuelto en su poncho, dejando sus acémilas en garantía a su ofrecimiento aunque solos retornaron. En su casa permaneció tres años hasta que una noche se reveló en su sueño pidiendo que edifiquen su casa en el sitio “**Capilla-pampa**, situado en la línea divisoria entre Pampachacra y Mainay, cuyo mandato se cumplió en breves días”.

Otros afirman que el “Señor había aparecido en el sitio donde hoy se encuentra su Capilla” (Cavero: 1957: 176) y los llaman como “Santuario del Señor Crucificado de Mainay”. Cavero refiere que con el paso del tiempo la “**fama del Señor como milagroso crecía**” hasta que un **vicario** de la doctrina de Huanta tuvo la idea de llevarlo a la **Iglesia Matriz** y por dos veces retornó a su propia capilla, revelando al Párroco de que “**El no quería estar en Huanta, sino en Lucma-pata**, situado en el actual Cementerio de Mainay y que hicieran allí su capilla, la misma que años después fue destruida por un fortísimo temblor” (Ídem: 177). Veinte años después volvieron a construir la capilla que Luis Cavero miró y nos describe que en la parte alta del arco de la puerta había el siguiente letrero: “Melchor Palomino y don Antonio Cárdenas esta Santa Iglesia Fabricó el Año de 1833 – ES 12”. Al respecto, Cavero diferencia que Melchor Palomino era “un indígena de Pampachacra y DON Antonio Cárdenas, fue español”; porque asume que sólo los españoles eran reconocidos como DON y consecuentemente deduce, don Antonio Cárdenas “mandó fabricar” y ambos juntos identificados por el fervor religioso habrían mandado edificar la capilla y con la modernización última fue reemplazada lo que hoy fotografiamos. Además, interpretando la simbología de las letras y números finales sugiere que en 1812 “fue fabricado en Huanta o, como dice la tradición, fue traído de otra parte”.

²⁹⁷ La fiesta del “Señor de Maynay” es la celebración más grande que compromete a los pueblos y comuneros de Huanta y Luricocha, tanto de la parte alta como de la parte baja, a los negociantes y peregrinos de otras provincias y regiones. Por eso, es considerado como el santo patrón mayor de Huanta y de la región norte de Ayacucho, al igual que el Apu Rasuwillka; sin embargo, en la misma ciudad hay otras festividades más citadinas con menos arraigo como es la fiesta a “San Pedro”, considerado como el santo patrón local de Huanta con igual rango del “Señor de Asunción” del barrio Alameda, otro santo Paqarikuq o que se apareció en su actual templo, cuando aún era un montículo de espinas y molles, pencas y cabuyas, al inicio edificaron una capilla y luego, las familias Valladares, Cerrón y Chihuán (los ricos comerciantes de la ciudad, originarios del valle del Mantaro); mientras que del barrio Hospital se deterioraron sus festejos desde la destrucción de su templo por el sismo en tiempos antes y en la capilla del barrio de Cinco Esquinas está el señor “Corazón de Jesús” y la Avenida Rasuwillka (sale desde la plaza de armas hasta llegar al cerro Rasuwillka y sus lagunas o a las comunidades de la parte alta) está flanqueada por las capillas de Cedro-Kucho (Rincón de los Cedros) y Verde Cruz.

También nos precisa que desde tiempos antes festejan tres días, aunque el 14 es el día de la “Exaltación” y era “costumbre antigua” que luego de la bendición del vicario a “una gran maccma de mondongo de maíz para repartir ente los concurrentes a la fiesta” o era el convido a la comunidad en general, porque consideraban la “comida bendita”. En 1935 se inaugura la “Gran Feria Regional” con toldos o carpas para las viandas y venta de licores (cerveza, vino, pisco y el warapo), desde entonces “la *high life* huantina y los caballeros de encopetadas familias iban a Mainay de paseo en gallardos caballos de paso, oriundos de las ubérrimas haciendas de la quebrada de Pisco”; y ahora, fue reemplazada por los modernos autos o camionetas 4x4. Con estas referencias veamos la fiesta y feria actual en la parte que sigue.

b. “FIESTA DEL SEÑOR DE MAYNAY” Y LA FERIA REGIONAL A NACIONAL

Conversamos con el padre Julio Lescano Huapaya, misionero de la Orden Redentorista del Convento de Huanta y con el profesor William Pérez Villar del coro de la Parroquia, quienes nos ofrecieron algunos minutos de su tiempo, después de la misa del mediodía del 16 de setiembre (del 2005). Ellos nos describen sus visiones y observaciones, de sus tres años de continua labor pastoral, como una fiesta santoral muy concurrido con mucha devoción y que significa un acercamiento del pueblo a Dios, para solicitar que derrame su bendición en todos los proyectos de vida de los peregrinos y asistentes no lugareños. Esta fiesta no sería una “acción pagana” como sindician algunas “sectas religiosas” que se acrecientan en esta región, desde tiempos antes, sino que responden a una pasiva movilización del pueblo sufriente, muchas veces no entendida ni atendida.

Por esta razón, se siente complacido al ver la respuesta masiva de la población desde la autoridad del gobierno regional, local y de las diferentes instituciones públicas y privadas para la procesión y peregrinación del “Señor de Maynay” a la ciudad de Huanta el 14 de setiembre en compañía de la “Virgen de Dolores”, que es el día del “Señor de Exaltación”; mientras el 15 fue la misa a la “Virgen de Dolores” en el mismo santuario.

En esta ocurrencia sacerdotal de Huanta, el Señor salió a las 7 de la mañana (y volvió a las 7 de la noche) después de la misa en la Iglesia Matriz realizada por el Arzobispo de Ayacucho, el padre Luis Sebastiani Aguirre, aunque hubo algo de lluvia, no ahuyentó a la masiva concurrencia de la población creyente de la ciudad y del medio rural que bajaron al santuario del “Señor de Maynay”, por lo que hubo tres misas seguidas para dar oportunidad a la masiva concurrencia que el templo no alcanzó albergar. Esta peregrinación habría sido promovida y dirigida por la Comunidad Parroquial y la Comunidad del Santuario, con la finalidad de recuperar el sentido penitencial y convocar a las comunidades campesinas; por lo que fue eminentemente una acción de devoción con rezos, oraciones y cantos sacros alusivos de agradecimiento al Señor, sin bandas, ni danzantes ni cohetes; contradictoriamente a su fiesta grande que es con dos o tres bandas de música que alegran al mayordomo y a los lugareños entre el tronar de los castillos (en su víspera) y el detonar de muchos cohetes que no cesan hasta el último día de

su celebración entre las arboledas del campo de Maynay, como indicando que el Señor está siendo festejado apoteósicamente en el valle de Huanta. Entonces, con ese fin de peregrinaje, el Concejo Provincial (cuyo alcalde es el señor Alejandro Córdova La Torre) proporcionó el anda para trasladar al venerable “Señor de Maynay”; por ser una celebración eminentemente de expiación.

Esta es la tercera vez o el tercer año que sale el “Señor de Maynay” a Huanta, como precediendo la fiesta central del Señor; iniciado por el padre Cirilo García, también miembro redentorista del Convento; quien, según el padre Lescano, escuchando el clamor del pueblo o desafiando a la tradición local de los pobladores de Maynay y de toda la parte baja de Huanta, se atrevió a sacar al santo patrón que nunca antes ha salido por la usanza prohibitiva desde sus orígenes, que podría generar ruptura de la tradición y el valor místico temerario y fenomenal. Aunque, esa primera vez en el mes de noviembre, fue sólo al santo patrón, suscitando no sólo rumores, sino disgustos y anuncios de desgracia o sucesos imprevistos que acarrearía a todo el valle de Huanta por el insólito hecho de haber sacado a la propia imagen del “Señor de Maynay” inmóvil desde cuando anunció ser el “Santo Patrón de Maynay” (mito de origen) y decidió el sitio para que los lugareños construyan su capilla, cuando querían trasladar a Huanta; es decir, negó a Huanta desde un inicio y los eligió a los de Maynay y de Pampa-Chakra, por eso se ubicó en el mismo punto de la repartición de caminos y bifurcación de la acequia para ambos pagos. Así como reconoce el mismo sacerdote como “comentario un poquito grueso: el Señor iba castigar, nunca salió”; mientras otro sector de la población urbana habrían aprobado para que la salida sea en su propio día del 14 de setiembre como el día del “Señor de Exaltación” y/o del “Señor de Maynay” y exigirían ampliación del tiempo o de la fecha de permanencia para recorrer las calles de todos los barrios de la ciudad de Huanta; por lo que invocó: “Que el Señor siga bendiciendo a todos y a los pies del Señor de Maynay aprender la humildad de Cristo que viene a salvarnos”.

Del mismo modo, nos testimonia William Pérez Villar –presidente del Concejo Parroquial de la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, donde funciona desde hace tres años la Comunidad de Jóvenes Misioneros Redentoristas, que son miembros del coro en las celebraciones al santo patrón y también se dedican a organizar las peregrinaciones de los alumnos de distintos colegios y de otras instituciones públicas y privadas– la salida del “Señor de Maynay” a la ciudad de Huanta no significaría peregrinación, sino simplemente una procesión de visita y reconoce que esta acción fue propiciada por la iniciativa del párroco Cirilo García Cuya de Huanta. Fue la primera gran procesión del 2003 y ahora fue reubicado a la parroquia de Coracora. Según su actividad, muchas comunidades campesinas habrían participado en estos tres años de procesión, entre ellas refiere a los de Maynay, Pampachakra, Paqueq, Viru-Viru, Cangary, Chiwa, Wansa, Qollpa, Espíritu, Makachakra, Florida, Wankayoq y otros pueblos que pertenecen a la Comunidad del Sagrado Corazón de Jesús de Huanta y de Luricocha que participan preparando las alfombras de flores y cargando al Señor. Este año habría hecho su entrada triunfal a Huanta por la calle Comercio para llegar al parque y a la Iglesia

Matriz, luego pasó al hospital a visitar a los enfermos, después se dirigió al Jardín de Infancia para llegar al templo del Señor de Asunción del Parque de Alameda y de ahí salió por la calle Gervasio Santillana para entrar a la escuela más antigua de “Mama Clara” y finalmente, desde la esquina del parque tomó la avenida San Martín para retornar, pasando por la antigua G.U.E. González Vigil y Colegio Industrial José Félix Iguain, Aqosqa y desde Huantachaka voltea directo hasta su templo en la parte baja de la Pampa de Maynay, por la ruta de la antigua carretera de Huanta-Ayacucho.

Contradiendo al párroco y a los miembros del coro, don Zenón Córdor Quispe²⁹⁸ reclamó enfático que al verdadero Santo Patrón nadie lo ha movido hasta ahora, **“porque es de roca, es inmóvil y no puede salir la roca”**. Lo que habría ocurrido es el peregrinaje de los pobladores de Huanta con su sacerdote a la Pampa de Maynay para llevarlos en procesión la réplica del Señor o la copia y no así el santo original. De esta forma negó lo que la gente de la ciudad afirmó, esto es, que el peregrino es el santo titular; además, afirmó y volvió reafirmar que el Señor es de roca, lo que es entendible dentro de la cosmovisión andina, en la categoría de la Wanka y afín a la Waka o a los espíritus de la montaña sagrada. Por esta misma razón, nos señaló el sitio donde apareció el Señor, llamado **“YAWAR-PUQUIO”** o el “Puquio de Sangre”. Como la anterior descripción, nos señala al mismo manantial de siempre, como un “Encanto”, porque cree que ahí también pueden hacer alguna maldad, por ser un sitio antiguo donde, supuestamente, “se habrían depositado los malignos del demonio o hay algún metal adentro que filtra para afuera”. Con esta explicación nos amplió el panorama conceptual de la región, que no sólo hay este manantial, sino también es similar a los puquiales de Ñawin-Puquio (Ojo del Agua), del Espíritu Alto o Huancayoq y en el Espíritu Bajo y en Matará de Huanta. Lo que a su vez nos relacionó con el cerro Alaw-Orqo (con restos arqueológicos), como “otro encanto” por ser la montaña sagrada del Apu Alaw, patrón de los pueblos de Huanta Baja, con manantial que tiene salida a dos partes y sería similar al puquio “Marayniyoq” del cerro Allcuhuilca o Allqowillka (con evidencias arqueológicas y asociadas al puente de piedra de Paltaq que cruza el río de Ayawarkuna²⁹⁹ para Wari) como el **“Paka-Yaku”**

²⁹⁸ Es el antiguo residente (tiene unos 75 años) del valle de Huanta, nacido en Ayawanko del distrito de San José y reside en Huanta desde 1970 y por razones de trabajo recorrió la parte alta y baja de Huanta, como obrero y como devoto a los santos patronos, siempre visitó a la fiesta del Señor y por convivir con los lugareños de Maynay y en otras comunidades, siempre escuchó las tradiciones de la boca de los mayores que relataban a los que tenían pasión e interés por la cultura viva

²⁹⁹ El río Ayawarkuna (donde se colgó a los muertos, lugar relacionado con la historia de la guerra de los Pokras-Chankas-Wankas con los Inkas) baja de las alturas del distrito de Huamanguilla (conocido como San Juan de las Fronteras, con la iglesia más antigua de Ayacucho y tiene por su santo patrón a San Juan que los festejan los 24 de junio) y este pueblo tiene por su Wamani al Apu Yanawaqra (Cuerno negro, por el color y forma del cerro), cerro más alto para el lugar y en la parte baja existen un conjunto de lagunas de distintos tamaños, como son: Yanaqocha es la principal laguna grande que riega todo Huamanguilla hasta Las Vegas y es reconocida como la “Madre de todo el pueblo” (incluso están encontrándose evidencias del sistema de canalización para la gran ciudadela de Wari), después siguen las lagunas menores de Antaqocha, Santokancha y Chinchaysuyo. Como nos ilustra el profesor lugareño don Juan Ventura Bonifacio, Huamanguilla fue poblado desde la antigüedad, así

(Agua del Encanto o del Inka) o del cerro Calvario con sus dos cruces conocido como el volcán del agua³⁰⁰ donde reside el principal Apu del pueblo de Huanta y asociados a otros eventos de la naturaleza ya descritas, que es similar a la memoria de otros lugareños que señalan los sucesos del tiempo inicial cuando trataron de llevar al Señor a Huanta, como sanción por perturbar habría caído gran lluvia torrencial con mucha granizada, fuertes relámpagos y truenos ensordecedores que amenazaron con un día inusual de mucho calor que de costumbre con fuertes vientos huracanados (también son los atributos de los antiguos dioses –“Apu Kon Tiksi Wiraqocha”– o de los Apu Wamanis de hoy, cuando sancionan a los pueblos infractores de las reglas del poder; por eso consideran como los “Espíritus Santo Apu Yayas”.

En este sentido mostró que el “Señor de Maynay” está para exorcizar el mal, el espacio profano o para sustituir el espíritu o dios del antiguo oratorio precolombino. Si uno observa con detenimiento, el puquial fluye o sale por la estructura de pared artificial, que con el tiempo fue reconstruida, modificada o reparada como mantenimiento de la acequia durante la “Fiesta del Agua” o la limpieza de las acequias anuales. El antropólogo Cipriano Luján, testigo de algunos hechos religiosos y culturales de Huanta Baja, nos indica que en el valle hay un sinnúmero de ojos de agua, pero a diferencia de otros, este manantial estaría fluyendo de un canal antiguo, porque nunca se seca y sale del muro de piedra de toba volcánica desgastada por el tiempo y arrastre del agua de acequia; con estas referencias la comparó con las otras rocas volcánicas de la parte alta. Recorriendo el contexto espacial, a manera de diagnóstico de superficie, encontramos restos de cerámica utilitaria y algunas cabeceras de muros que se pierden entre los cactus de la tuna, la maleza de molle y de cabuya y se confunden con las modificaciones hechas por el cerco de la chacra. Es decir, la parte posterior de la Capilla del “Señor de Maynay” muestra huellas de la **estructura arquitectónica precolombina o es un montículo** que se asocia: **primero**, al antiguo camino (hatun ñan) de los comuneros de la parte baja y de los antiguos viajeros comerciantes que circularon entre la parte alta de Huanta y la parte baja o qechwa, y como también, para los grandes viajes a las regiones de Huancavelica, Huancayo o a Pisco de Ica. Pasando el puente colgante de

como la misma población lo reconoce y respeta al sitio arqueológico de Cóndor-Marka (Ciudad de los Cóndores) como el pueblo de sus antepasados y también describen que en ese lugar se encuentran la “Piedra de la Virgen”, baños del inka y otros muros. También nos señalan que al Apu Yanawaqra es el patrón del pueblo y le recuerdan haciendo sus pagos (preparan su mesa) el 1 de agosto para la multiplicación de sus ganados (el cerro Yanawaqra es el echadero de forraje de los ganados) y haya buena cosecha, haciendo libación al Apu local y al Apu Rasuwillka de toda la provincia de Huanta y de Ayacucho; aunque cuando se trata de las curaciones, los afamados pongos son los que llaman a los Apus y distinguen que hay Rasuwillka de Huanta y Rasuwillka de Wamanguilla (Huamanguilla); y entre los más afamados habría sido un tal “Manuku”, ahora ya habrían desaparecido a consecuencia de los movimientos sociales del 80 y 90, sólo quedan algunos aficionados que miran la suerte a través de la coca o naipes como la señora Faustina Torres.

³⁰⁰ Precisamente, las dos cruces contendrían al volcán para que no reviente y arrase el pueblo de Huanta y ahora último, la capilla de Callki modernizaron con el Mirador de Cristo Blanco y en la parte más baja o al pie del cerro también está la imagen de San Miguel y otra cruz del camino que conduce al cerro Rasuwillka y al conjunto de sus lagunas represadas para el riego del valle de Huanta.

Viru-Viru ya estaban en el territorio de San Pedro de Cachi de Ayacucho y Julcamarca de Angaraes de Huancavelica; **segundo**, también se vincula con la acequia³⁰¹ que se bifurca desde la cabecera de la estructura, una se dirige a Pampa-Chakra y la otra pasa por el ojo de agua (lugar de aparición del Señor) para la comunidad de Maynay, **tercero**, desde la cabecera de la estructura o del montículo, al igual que la acequia, se separa o se une el camino que va a la otra comunidad de Pampa-Chakra; **cuarto**, en esta parte encontramos restos de los antiguos molles corroídos por el tiempo y por la acción depredadora del hombre, y **quinto**, la parte baja de este montículo limita con el cementerio moderno colonial y republicano, su ubicación podría responder a la presencia de los ancestros o de los mallkis en lugares cercanos a los oratorios, porque, en tiempos antes, eran comunes los entierros cerca de los oratorios de las montañas sagradas, como tratando de cohabitar con los dioses, de la misma forma sucedió en la colonia con las catacumbas de los ilustres obispos y sacerdotes enterrados debajo del altar de las iglesias.

Más aún, en la frontera del muro del cementerio con el montículo encontramos de vigía de la letrina pública (sólo para las ocasiones de la fiesta) a don Leoncio Cusichi que vive en el barrio de Lukma-Qasa (Cima de lukma) de Maynay, quien nos cuenta que el “Señor de Maynay” apareció en el sitio del manantial, porque fue traído por un comerciante de Maynay y cuando lo llevó a Huanta, desapareció para aparecer en la rinconada del sitio con tara (hoy sólo queda un tronco seco quemado), que nos indica con devoción, y luego, en el sueño les reveló “que hagan su casa en ese mismo sitio”; por lo que escogieron a unos ocho metros del puquio y a unos seis pasos del camino, donde edificaron su capilla, pero con la última modernización (la nueva capilla fue reestructurada por el desaparecido alcalde Milton Córdova La Torre³⁰² en

³⁰¹ Don Leoncio Cusichi Curo (de unos 50 años) nos testimonia que esta acequia condujo abundante agua y alcanzaba suficiente agua para todos los regantes, mientras ahora ni para los turnos alcanzan y por eso hay riñas y peleas por quitarse agua; mientras antes bajaba gran caudal desde las lagunas del **gran cerro Rasuwillka** de eterno nevado y almacenaba agua en abundancia para el riego del valle de Huanta. De ahí precisamente se considera como el **principal Apu Rasuwillka** para la provincia de Huanta y sirve con preferencia para la parte baja de Huanta, para producir esencialmente el maíz y luego las frutas y algunos cereales y verduras. Asimismo, nos **relaciona la palabra Maynay con mayñaya**, que significa cansancio por la distancia o agotamiento por el peso del trabajo; lo que a su vez nos recuerda el mito de origen, que el negociante de Maynay descansaba por cansancio de distancia y de agotamiento por el peso del Señor.

³⁰² Fue una de las autoridades más jóvenes, economista y el más activo de los últimos tiempos para la ciudad de Huanta. Se dedicó a realizar muchas obras y por eso fue reelecto. Lamentablemente en uno de sus viajes de Ayacucho a Lima falleció. Fue una pérdida irreparable, pero la población reconoció a la familia Córdova La Torre, eligiéndole al hermano menor Alejandro, como alcalde de este último período (testimonios del 2005). La nueva capilla es de traza moderna, amplia y bonita, pero, al parecer, hay ruptura con la estructura tradicional y esto podría acarrear a deslegitimar sus expresividades con el devenir del tiempo; incluso, ahora ya se sienten molestados por la falta del campanario, es decir, la capilla anterior tenía su torre para colgar la campana y ahora tienen que improvisarlos de algún modo y estarían pensando en cómo edificar su torre tradicional que falta para que su tañidos se deje escuchar más allá de Maynay como de costumbre; es decir, el sonido de la campana es una comunicación con los vecinos para algo o por algo. Aunque, ya hay preocupación general, debido a que

coordinación con el padre Antonio Crespo Barbosa de la iglesia Matriz y natural de Luricocha), al cavar para el cimiento encontraron los **antiguos restos del entierro (momias y muchos restos óseos con fragmentos de cerámica)** y para evitar compromisos con el INC y la opinión pública, las volvieron a enterrar debajo de la actual capilla³⁰³. Es decir, **la antigua y la actual capilla descansan sobre el antiguo cementerio**; ¿será el cementerio del posible oratorio del montículo o el cementerio que le antecedió al actual campo santo de Maynay?; sólo los estudios arqueológicos podrán develar el significado del montículo, aunque la etnografía ya nos muestra como un espacio sagrado complejo, debido a que don Leoncio Cusichi nos indica a dos grandes lajas de piedra volcánica (erosionadas) como encantos que daña sólo a la niñas (o mujeres) y por esa razón ahora estaría enferma su hija, por haber jugado encima de esa roca o la Waka de sexo femenino que odia o rechaza a toda mujer (mientras a los hombres no les hace daño), y cree que es “abuela” o “gentil” y también recuerda que en tiempos antes aun aparecía la “casa de los gentiles”, “gentil pirqa” (pared de los gentiles)³⁰⁴ o las ruinas encima de dicho montículo y muchas piedras habrían sido reutilizados para cimentar la capilla o hacer el muro de límite de la chacra del promontorio; por eso, a este sitio le conocen como el montículo de los gentiles (gentil-pata).

De ahí nuestra interrogante, ¿será casual la presencia del montículo, manantial, el camino grande, cruce de caminos, la acequia y la presencia del molle en la parte posterior del templo? ¿No será que estamos frente a un complejo religioso más antiguo cubierto por el Santuario y el Señor de Maynay? Porque el templo de Chavín está en el **encuentro de dos ríos**; en el sitio arqueológico de Wari-Willka de Huancayo se encuentran **dos manantiales** y los **vetustos molles** asociados al complejo del templo, las ciudades Waris están asociadas al **árbol de Paty**; debajo de la iglesia y del pueblo de Huayllay de Cerro de Pasco baja gran **caudal del manantial**; el templo del “Señor de Muruway” está edificado en los **dos antiguos manantiales** (hembra y macho) y en la **separación de caminos**; también el “Señor de Wayllay” y el mismo pueblo de Hatun Huayllay están edificados en una **cima de roca vinculadas al ojo de agua** y, asimismo, la aparición del “Señor de Quinoa-Pata” está asociado con el **molle en Molle-Pata** (cima de molle). Este modelo de entronizaciones con la estructura mental colonial no es casual, porque en la iglesia matriz de Cusco

muchos de Maynay estarían convirtiéndose en “evangelistas” masivamente y hay pueblos donde las iglesias estarían derrumbándose sin que los reparen por dicha conversión.

³⁰³ Si hubieran tenido mejores criterios, los que dirigieron la obra habrían rescatado la historia local y potencializado el turismo regional con las muestras antropológicas y las evidencias arqueológicas, vinculadas a la imagen carismática del santo y a la pomposidad de la fiesta santoral, en lugar de esconderlas o estropearlas como la gente foránea ciega que sólo busca lucro personal o el poder por el poder, sin el sentido de la valoración social y cultural que trasciende el tiempo y espacio con historia y hechos. Ojalá no destruyan el montículo sin previo estudio arqueológico, porque ya los tienen señalizado de hace dos meses para abrir un posible desagüe o canalización, como una de las obras del gobierno local.

³⁰⁴ Don Leoncio, al mostrarnos los restos de la construcción precolombina encima del montículo, también recordó los restos arqueológicos de Marqaraqay (Ruinas de Marqa) y Qorirupay (Sol de Oro) en el distrito de San José de Santillana y en el sector de Ayawanko, donde se encuentra todo un complejo arqueológico asociado a muchas estructuras en las quebradas y pendientes.

existen dos imágenes de Cristo y en la mentalidad andina de los antiguos cusqueños constituyen dos hermanos que cohabitan especializados en un mismo espacio sagrado: el “Señor de los Temblores” ocupa la parte central del atrio como el santo patrón del pueblo, mientras el “Señor de Uno-Punku” (Señor de la puerta del agua) fue ubicado en la ala izquierda y según la noción andina, como su nombre indica, estaría tapando o protegiendo la entrada al **manantial o al río** que pasa por debajo, sino sería arrasado el templo y la ciudad por el **encanto del agua o del volcán de agua** y que en ciertas fechas de medianoche, el pueblo queda sumergido en la laguna o la ciudad se convierte en la misteriosa laguna encantada.

Luego de la misa del mediodía del 16, los devotos se dedicaron a bendecir los distintos tamaños de cuadros del “Señor de Maynay” previo pago y después, por respeto a la tradición, sacaron en procesión a la réplica del Señor acompañado por la “Virgen de Dolores” para recorrer su pequeña plaza y la chacra de la vecindad, como ampliando su nuevo espacio demarcado para los años venideros. Al son del repique de la campana y escoltado por las dos orquestas musicales, el anda fue transportado por los feligreses bajo la coordinación e indicación de los mayordomos, seguidos por la muchedumbre lugareña y de los promesantes que van arribando al encuentro de distintos lugares de la provincia, departamentos y regiones del país. Al mismo tiempo, el recorrido del Señor con la Virgen por el terreno de cultivo, también simboliza la doble hierogamia cósmica de propiciación para la fecundidad de la madre tierra nutricia; por lo que algunos lugareños empuñan con fuerza y emoción la tierra de la chacra, las besan y esparcen a los cuatro puntos cardinales con toda devoción y esperanza de un mejor año. Porque setiembre es el mes de aprestamiento de las tierras para la siembra grande del año y la fiesta del Señor inicia a ese nuevo ciclo productivo del año para los agricultores por antonomasia del valle de Huanta. Para todo ello necesitan el agua o la lluvia en caudales y todos los concurrentes lugareños esperan buen año de lluvia. Después del primer acto más agrario, seguidamente la procesión se dirigió a recorrer y bendecir el “Campo ferial del Señor de Maynay”, a manera del reencuentro con los feriantes que ansiosos esperan el paso triunfal, suspendiendo sus actividades así como los compradores, en señal de respeto, admiración y devoción, aguardando un mejor destino que el tiempo les depare o les espere un mejor futuro.

El primer día del “Campo Ferial” se llenó de bendiciones con el olor del sahumerio por el “palo santo” traído de la selva, como indicando la inauguración oficial religiosa de la fiesta comercial o de la feria regional y nacional del “Señor de Maynay de Huanta”. Del mismo modo, en la tarde iniciaron las eliminatorias del concurso de canto y música del “wayno” organizado por el gobierno regional en coordinación con la Municipalidad Provincial de Huanta. El resto de la población urbano-rural concurrente están saboreando los platos típicos como la pachamanka y los chicharrones, principalmente, refrescados por la típica e infaltable bebida del “warapo” (zumo de la caña de azúcar algo fermentado almacenado en los porongos) y los niños afanosos se entrecruzan en los juegos mecánicos, entre gritos y llantos.

2. EL CALENDARIO RELIGIOSO Y LAS TRADICIONES INVENTADAS

2.1. LOS CICLOS DE VIDA Y LA NATURALEZA PRODUCTIVA

A veces es frecuente encontrar la interrogante general del “por qué recordamos el pasado y no el futuro”. Esta interrogante, algunas veces con el riesgo de convertirla el tiempo en un enigma, implica y compromete a la generación del presente para entender el ayer, juzgar lo de hoy y prepararse para el mañana; como un ejercicio permanente de la raza humana y también, quizás, de otras criaturas del mundo o del universo. Este ejercicio de comprender el tiempo es una naturaleza humana, por lo menos, de ayer, hoy y de siempre; y por esa misma razón variaron, renovaron o transformaron según el proceso social y desarrollo cultural, como un afán de dar el sentido al tiempo.

Incluso, hablar o preocuparse del tiempo ya involucra el grado de abstracción del por qué de las cosas y de las vicisitudes, como indicando, simplificando o complicando que el mismo tiempo lo dirá. Por esta razón, el tiempo social es de consistencia variada por estar impregnada de la cultura de los pueblos y a veces es artífice por transfigurar la obsesión del poder en la escala del tiempo y medida del progreso.

La historia cultural del tiempo nos permite contrastar y complementar el paso del tiempo natural con el significado del tiempo social y quizás es más perceptible el control y la visión del tiempo desde el descubrimiento de la agricultura por la sociedad humana; de ahí, el calendario constituye el sentimiento religioso del labrador, como resultado de la relación y plasmación de los fenómenos atmosféricos con la actividad de los agricultores que modela un estilo de vida de conducta solidaria. Por esta razón, el año nace y muere como la vegetación o como el ser humano y las condiciona el modo de vida con esperanzas, éxitos y fracasos; de ahí, la aparición, permanencia o desaparición de los astros que configuran la bóveda celeste fijan el significado del paso del tiempo social, como el “mito del eterno retorno” y el hombre representó en símbolos que establecen las actividades productivas y las festividades religiosas; es decir, los dioses son los que ordenan y marcan los intervalos con los acontecimientos para fijar los ciclos, meses, semanas y días de la existencia social y cultural de los pueblos y de la propia naturaleza, con efectos del sistema productivo de: multiplicación o escasez, de vida o muerte.

2.2. CONTEXTOS POLÍTICOS Y LAS REFORMAS CALENDÁRICAS

El calendario significa control del tiempo y en cierto modo, organizar el tiempo es tener poder para controlar a la naturaleza y a la misma sociedad, a diferencia de otros seres de nuestro mundo, porque ambos producen y se puede intentar controlar la productividad o la multiplicación en beneficio o perjuicio colectivo o de grupo de los pueblos o de las civilizaciones. Por lo que los calendarios difieren o se asemejan, se unifican o se sustituyen en función a las redes del mercado, fronteras culturales, por las políticas de hegemonía o de poder expansivo sin fronteras. Desde esta perspectiva encontramos en nuestro país dos tradiciones que sobreviven en la organización del tiempo, desde los tiempos precolombinos hasta la época colonial y republicano, que esquemizamos por ahora.

Carrión (1959), Alden (1962), Zuidema (1966, 1967), Caro Baroja (1985), Bauer y Dearborn (2003), señalan que las “altas culturas del mundo”, de algún modo, lograron sistematizar sus calendarios basados en el movimiento de las constelaciones perceptibles, configuración geográfica del espacio, en las cualidades y manifestaciones de las plantas y animales o también se asociaron a los colores y olores ecotipos.

Asimismo, muchos cronistas registraron sobre la existencia del calendario en la época de los Inkas o desde antes, aunque no coinciden sobre el inicio del año. Gutiérrez de Santa Clara (1544) indica el inicio del año en el mes de junio llamado “aucay-cusquis”, mientras Cristóbal de Molina (1572) hace empezar con el mes de mayo o “hacicay-llusqui”; en cambio para Guaman Poma (1615) y Juan de Velasco iniciaría en el mes de enero o “capac raymi” o “colla pucuy”, en cambio Juan de Betanzos (1551) y Cabello Balboa señalan en el mes de diciembre o “pucoy quillaramiquis” o “raymi”. Estas disparidades podrían responder a las diferencias culturales de la multiétnicidad precolombina. Sin embargo, concuerdan que el Inka Yupanqui, como Pachakuti, reforma el calendario para su dominio y probablemente, así como existen muchas regiones naturales de la costa y de la sierra con muchos microclimas, también se desarrollaron diferentes grupos étnicos con sus respectivas lenguas y dialectos o símbolos con las cuales organizaron y registraron el paso del tiempo.

La conquista y colonia no sólo significó la desestructuración social, espacial y cultural religiosa, sino también la imposición del “calendario juliano” hasta 1582 y luego es reemplazado por el “calendario gregoriano” (del Papa Gregorio XIII) hasta el presente, ambos con el rostro cristiano occidental. Este cambio suscitado fue precisamente a consecuencia de la modificación de la fiesta pascual tradicional de primavera a la estación de invierno, debido al desplazamiento del tiempo acumulado desde el año 45 A.C. establecido por el emperador Julio César y homogeneizado en su reino como expresión de su dominio; aunque en tiempos antes, por el desajuste del tiempo, los meses eran acortados o alargados de acuerdo a los intereses de los funcionarios o por la política evasiva del Estado.

Este cambio de los calendarios generó conmoción, muchos disgustos y resistencias a los diversos grupos sociales del Occidente como de la América colonial y uno de los casos anecdóticos fue cuando los norteamericanos se acostaron el 2 de setiembre y despertaron el 14 de setiembre. Este acortamiento de 11 días ocasionó diferentes problemas en las finanzas y balanzas de pagos a muchos agiotistas por la variación de la actividad económica, cambio o variación de las fiestas santorales y se adicionaron otras fiestas de las diócesis. Por lo que se llevó con grandes trances e incertidumbres, de ahí, en muchos países protestantes tuvo vigencia recién en los siglos XVIII a XX (Suecia, Dinamarca y Alemania aceptaron recién en 1700, Inglaterra y sus colonias aceptaron en 1752, Japón en 1873, China en 1912 y Rusia en 1940); mientras, España y Portugal, Francia y parte de Italia fueron los primeros en aceptar como los abanderados religiosos cristianos como católicos y romanos.

Si esta conmoción y protesta pudo suscitarse con los propios europeos, entonces, fue mucho más traumática para la población nativa americana y en

especial para las altas culturas como México y Perú. Porque significaba perder el ordenamiento del tiempo vinculado al culto de sus dioses, deslegitimizar sus espacios sagrados y desconocer su sistema de valores e historia (de los pueblos, familias y de sus gobernantes) vinculados a los principios de unidad cultural, identidad étnica y estructura de poder. Sin embargo, lograron adaptarse al poder y sujeción colonial, a través de la racionalidad de reinterpretaciones y reelaboraciones de los valores propios con lo foráneo; por lo que, en el mundo andino todavía se registran calendarios festivos remanentes a los dioses andinos (Apu Wamanis) mediante el rito agrario y la fiesta del agua. Y aún más, el día 1 de agosto se considera como el día jubilar de los Apu Wamanis en la región de Ayacucho, Huancavelica y parte de Huancayo, indicando la probable subsistencia del calendario agropecuario preinka (Pokras, Chankas y parte de los Wankas); mientras el culto al Apu Waytapallana fue entronizado por el Tayta Shanty (Padre Santiago) del 25 de julio, conocido como la fiesta del ganado.

Por otra parte, el culto a los Santos Patrones, con el devenir del tiempo, se convirtió en el carismático y apoteósico rostro indio de Cristo, representado y organizado a manera de los Apu Wamanis o de los Jirkas de los Andes; incluso, muchos de los actuales santuarios encubren a los antiguos templos y oratorios (Wakas y Wankas) del mundo andino precolombino, como logramos localizar, describir y advertir de los actuales santuarios del centro-sur.

Para la efectivización del programa de la evangelización no sólo en el mundo colonial cristiano, sino también en el propio mundo cultural occidental, se estableció un calendario juliano cristianizado, donde los días de los meses se denominaron con el nombre y festejo de los santos patrones y los más carismáticos y legendarios o héroes cristianos ocuparon preferenciales fechas del mes como principal y los ciclos productivos del año en gradual sustitución de las fechas festivas y ciclos de culto a los antiguos dioses precristianos de los labradores europeos (Baroja 1985). Este ejercicio de siglos y la resistencia violenta a la dominación del mundo cultural religioso árabe, a España y Portugal les estimuló el mayor ascenso al sistema religioso cristiano de su tiempo, para convertirse en los principales baluartes, defensores y obsesivos impulsores y difusores del cristianismo del medioevo.

Por eso, ver el calendario cristiano registrado por Julio Caro Baroja (1985) para España o Europa del siglo XVI y XVII es el mismo calendario registrado por Guaman Poma (1615/1980) para el mundo andino colonial (y el 10 de julio de 1584 habría llegado a Cusco el calendario reformado –Bauer y Dearborn 2003-) y estos calendarios son los que se reproducen en nuestra modernidad de hoy, incluso siguen las principales fechas ceremoniales como los Carnavales, Pascua, Fiesta de las Cruces (3 de mayo), San Juan, Todos los Santos (culto a los muertos), la Navidad y otras festividades santorales y ceremonias religiosas; además, hasta hace unas cuatro décadas, era una exigencia para los campesinos y cristianos urbanos poner el nombre a los recién nacidos según fijaba el almanaque: el rosario de los nombres de los santos o héroes cristianos que siguen atiborrando los días del año; sino preste atención o pregunte a sus padres o abuelos el por qué lleva dicho nombre.

III. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DE LAS UNIDADES CULTURALES Y DE LAS REDES DEL PODER: Proceso de andinización cultural y las propuestas político religiosas

1. RACIONALIDAD ANDINA Y LA ESTRUCTURACIÓN RELIGIOSA

1.1. De los ídolos a los Apus y los santos

El término ídolo suena como algo incongruente o contradictorio en el contexto cultural religioso actual del mundo andino moderno, porque parecería evocar el “paganismo” de los inicios de la conquista colonial o redimir formas de representación de los dioses andinos del antiguo Perú. Sin embargo, responde al material de la etnografía religiosa sobre el culto santoral andino vinculado a los templos, oratorios o a las Wankas del mundo andino en los andes de la región centro-sur, donde hallamos sitios, imágenes o signos asociadas y representadas de distintas maneras, con matices y expresiones sutiles que van más allá de la realidad aparente del simbolismo cristiano.

En la visión cristiana de expansión colonial de Europa del medioevo, toda imagen o signo de representación a los dioses no cristianos, sencillamente eran reducidos a ídolos como estatuillas, fetiches o tabúes en el concepto pagano y herejías idolátricas como acción de deslealtad de la descendencia; porque para esa época y aún para hoy, se preconcebía que todos los seres humanos del mundo (idea primigenia de homogeneización) descendíamos de los modelos padres arcanos (Adán y Eva) y por tanto, fue una responsabilidad seguir las modernas reglas cristianas (y del colonialismo), sino era o es cometer el paganismo irreverente severamente sancionable, según manda y reformula los concilios canónicos de la iglesia romana o en su defecto, fueron homologables y excluibles como las costumbres de la “gentilidad”, sinónimo de los pueblos o civilizaciones antiguas con tradiciones atávicas al cambio promovido por el proyecto cristiano con filosofía y aspiraciones grecorromanas. Esta mentalidad y su respectiva particularidad hispana de reconquista se expanden en lo que es hoy el mundo latinoamericano, para plasmar la cultura cristiana y la política económica colonial de Occidente; por lo que, el mundo perdedor fue sometido, desestructurado y excluido por la oficialidad administrativa con el afán de ¿cristianizar?, ¿hispanizar? o ¿domesticar?

Valcárcel (s/f, 160) trata sobre los “Ídolos y Huacas” según la concepción del Inca Garcilaso, quien establece que la palabra Waka (pronunciada en paladar) significa ídolo, por lo que pueden ser las peñas, cuevas (de las Paqarinas), piedras grandes (Wankas), árboles (longevos, gigantes o de formas caprichosas), imágenes o estatuas (antropomorfas, aves y animales), templos, oratorios y sepulcros; como también las figurillas (en oro y plata), frutas o flores; o también los seres deformes o enormes a la condición natural (mellizos, serpientes gigantes, cosas feas de asombro), “guijarros de extrañas formas o diversos colores”. También serían Wakas o Ídolos, los cerros o los espíritus de

las montañas sagradas con o sin nevado, de los montículos, manantiales, ríos, lagos o del mar (Lamarqocha); incluso, según el padre Arriaga (1999/1621), los nombres antiguos de los pueblos viejos eran asimilados al nombre del dios o waka principal del lugar o de la región. Los que eran debidamente respetados, queridos y ofrendados periódicamente según el calendario religioso andino, que expresaba la condición de la civilización agraria milenaria, por eso, se trataron y se tratan de los dioses o de los Apus que no sólo fecundizan los ganados, fertilizan las chakras y protegen, multiplican y benefician a los hombres o pueblos andinos con salud, riqueza y amor; sino también les confiere el sentido de identidad étnica y personalidad cultural consensual y colectiva, como proyecto de cohesión, resistencia y alternativa a la condición de los vencidos que se proponen redimir el Estado y nación, más que sólo raza y cultura, como también lo es, frente al problema de miscegenación social y coerción cultural xenofóbica.

Como describimos, los santuarios tratados están vinculados de algún modo a la imagen que subyace en el culto de los pueblos andinos y peregrinos urbanos que acuden a los principales santuarios de los santos patronos que se ubican en los espacios consagrados por la cultura precolombina, como es el templo del “Señor de Wayllay” del distrito de Huayllay, Cerro de Pasco, que descansa sobre un gran manantial que discurre por debajo del templo y del pueblo y ahora sirve para la lavandería de los barrios, ubicado en la ruta transversal del altiplano y litoral del Chinchayqocha que aún mantienen relaciones comerciales, nexos culturales y alianzas matrimoniales con los pueblos cabeceras de Canta, Pacaraos y con el valle yunga marítimo de Chancay y de Lima. Asimismo, los pobladores del litoral Chinchayqocha intercambian sus productos, formas culturales y sistema de parentescos o relaciones de conflictividad³⁰⁵ con los pobladores de la cuenca de Tarma, de donde no dejan de comprar la variedad de sus maíces y frutas y trajinan por el camino de Qapaq-Ñan o por la ruta transversal que pasa por San Pedro de Cajas y desciende por la puerta de la cueva y Paqarina Guagapu, para atravesar la cuenca de Palcamayo (o Pallqamayo, unión de los ríos de Shaka y Markaraq) hasta llegar al santuario del “Señor de Muruway” de Acobamba de Tarma. Del mismo modo, este templo está situado al lado de los **antiguos puquios sagrados** (hembra y macho) que registra Vienrich (1959/1905) y compara con las Wakas de la época precolombina para la cuenca, que cumplen la **función de fecundizar** a las mujeres infecundas y fertilizar a los hombres estériles, así como son las cualidades generativas de la **maka** de San Pedro de Pari y de Huayllay, sitios productores como ejemplo; además, el santuario Muruway está debajo del camino que se bifurca para el pueblo de Wasawasi, reconocido y apreciado como la zona papera de la cuenca, a pesar de producirse en las partes altoandinas de la misma cuenca con dirección y conexión con los antis de la selva central de Chanchamayo.

³⁰⁵ Raúl Nieves (2001) recopila mitos de la cuenca de Tarma y uno de ellos viene a ser “Los Huaycos de Marayura” con sabor a los conflictos y relaciones de competitividad interétnica entre los del altiplano de Junín y de la cuenca de Palcamayo, en la simbología de la guerra expansiva de los Shoqemarka (Shoquemarca) de la Pampa de Junín al pueblo tranquilo y próspero de Yaumanpata de Palcamayo.

El “Señor de Muruway” está emparentado con los principales santos aparecidos del valle de Jauja, como son con los hermanos “Señor de Paka” de Paca y el “Señor de Yanamarca” de Acolla. Estos dos hermanos santos patrones locales se distinguen y se emparentan por dos hechos comunes: primero, son santos aparecidos (o Paqarikuq) y segundo, ambos santos poseen sus respectivas piedra laja como lienzo que marca su identidad y fija su antigüedad, casi secretamente conservadas por los antiguos sacristanes de ambos pueblos; y según las características que nos describen, parecen ser las antiguas Wankas tutelares de los antiguos linajes de poder de los grupos étnicos distinguidos de ambas cuencas; sin embargo, los futuros estudios sistemáticos de carácter etnohistórico, arqueológico y etnográfico podrán esclarecernos las formas de identidad étnica y poder cultural, dentro del juego de las relaciones de la simbología nativa y estructuras sociales modernas.

De la misma forma, no es casual el lugar donde se edificó y se fundó el templo y el pueblo de Hatun Huayllay (como la comunidad matriz por el sistema de reducciones de la colonia) de Lircay de la provincia de Angaraes de Huancavelica. El lugar está vinculado con la antigua Wanka de Wayllay-Pata (Cima de Wayllay) y con el posible manantial, vinculados al culto de los dioses del agua; como confirma Valcárcel (s/f: 174): **“en el pueblo de Jatun Huayllay, al abrir zanjas para echar los cimientos del templo católico, fueron encontrados dos grandes estatuas de piedra”**. Esta condición de ubicación se explicita con el santuario del “Señor de Maynay” (hermano menor del “Señor de Wayllay”, según la tradición festiva y relaciones comerciales) que descansa sobre un posible cementerio prehispánico y está asociado a un manantial que nunca se seca y siempre sirvió para el consumo de los lugareños, viajeros y ganados; y al parecer, es un ojo de agua que discurre del montículo que recubre a un posible antiguo templo u oratorio que se yergue entre las respectivas malezas y árboles del legendario molle (existen algunos molles longevos corroídos por el tiempo en esta zona), tara e higuera; incluso, sobre la parte central del montículo se hallan dos grandes piedras lajas volcánicas identificadas como “piedras con encanto” (Wankas) que muestran las ofrendas modernas (el pagapu) y una de ellas es considerada de sexo femenino, debido a que a la hija de uno de los trabajadores lugareños los atacó y ahora se encuentra enferma con tratamiento por los “yachayniyoq” (conocedores o curanderos), y las ofrendas constituyen la comida de los dioses o de las Wakas, para solicitar o cumplir con la exigencia de los espíritus que sancionan severamente cuando son profanados sus espacios de dominio, así como los mallkis, porque nos aseveran que en tiempos antes se encontraban los muros de la estructura arquitectónica y ahora sólo quedan algunas piedras ordenadas como cabecera del muro, debido a que las piedras fueron reutilizados para construir el cerco de la parcela y el templo del “Señor de Maynay”; además, la cabecera del montículo motiva para la bifurcación o unificación del sistema dual de los antiguos caminos y canales de riego en vigencia para las comunidades de Pampachakra y de Maynay, mientras el puquio y el templo del Señor se ubican y son separados por el camino y el canal que desciende al sector de Maynay; de

ahí para recibir el epíteto del “Señor de Maynay”, como el santo patrón para el pago de Maynay.

Estas manifestaciones y vinculaciones con las tradiciones nativas precolombinas no son hechos casuales ni aislados, es frecuente encontrarlas en diferentes puntos del espacio andino; así como en las culturas y pueblos de Mesoamérica. Freidel y otros (1999) nos ilustran el hallazgo en 1992 del culto santoral en correspondencia a los antiguos dioses de los Mayas en la antigua y “pesada iglesia de piedra caliza amarillenta” del pueblo Yaxkabá de Yucatán, en la ruta grande entre **Chichén Itzá y Mérida**. Este templo del lugar, en el siglo XIX, constituyó una fortificación durante la “Guerra de Castas”, donde la milicia criolla o mestiza se refugió para protegerse y resistir la avanzada de los supuestos rebeldes de “Chan Santa Cruz” (mayas libres); y en el templo se ubicarían: una **Virgen** “enlutada de encaje negra” sobre el féretro de cristal de un “**Cristo** envuelto en blanco sudario” y también, en su frente, se ubicaría una gran **cruz verde** engalanada con el “estandarte bellamente bordado”; del mismo modo, el altar mayor se encontraría con maderas labradas hasta el techo con “imágenes de santos magistralmente esculpidas” y en la hornacina del centro con puerta de vidrio se ubicaría el **santo patrón San Francisco**.

Para la curiosidad de los turistas y estudiosos, el arco de la entrada del templo estaba adornado con las **cruces labradas** con el adorno de las “**mazorcas de maíz** en los extremos de los brazos”, como indicando el enlace del símbolo cristiano con la “planta de maíz de los mayas clásicos” (entre 800 y 1000 d.C.) en el poderío de Chichén Itzá, época de los “señores sedentes” enmascarados; y el arco principal del templo llevaba grabada la fecha de construcción de 1789. Mientras el otro templo abandonado en la periferia del pueblo o en el lugar Mopilá, es el más antiguo en la avanzada de la conquista hispana (entre el siglo XVI y XVII), donde los arquitectos mayas al intervenir en la edificación incorporaron, ex profeso, piedras labradas de sus templos destruidas en sus antiguos espacios sagrados y entre ellas, lajas con imágenes de sus propios dioses o personajes con pasado glorioso, como es el “**señor sedente**”; por lo que, aún hoy en día siguen frecuentando los descendientes que moran en sus cercanías, para seguir orando “ante aquellas imágenes al cielo abierto” y seguir dejando los inciensos, cirios quemados y hojas de maíz en pos de reconocimiento a los dioses que preservan y multiplican el maíz, alimento básico y milenario de la población nativa maya. Incluso, se presupone como objeto de entronización simbólica a un santo acéfalo, que por algún accidente perdió la cabeza y los descendientes mayas le completaron con una piedra circular antigua, como mostrando o representando al “señor sedente” enmascarado.

Similar caso encontramos en la tradición de la **comunidad de Qorimaray** (Batan de Oro) de la provincia de Acobamba de Huancavelica, comunidad campesina altoandina de **origen nativo o indígena**, donde los mayores saben por tradición generacional que la iglesia del **Pueblo Viejo de Acobamba** de origen colonial fue edificado con piedra labrada por el “**Rey Inka**”. Don

Herminio³⁰⁶, viejo comunero del lugar no sólo por su edad, sino por su sabiduría y experiencia como autoridad cesante (ex Vara), con mucha admiración y respeto de su tradición ancestral nos relata e interpreta sobre el “Rey Inka” del viejo templo de Acobamba, donde se encuentra el “Señor de Wayllay” como hermano menor del “Señor de Wayllay” de Hatun Wayllay de Lircay (pueblos separados por las cuencas y ríos de Pariawanka y Lircay), quien habría construido dicho templo antiguo y como para que le guarden memoria y respeto, habría repujado una cámara de piedra en la parte superior del acceso principal a la iglesia para la imagen de “Manco Cápac” sentado portando una flor en la mano y en la otra, su hacha de mando y de guerra³⁰⁷. La imagen del Inka habría sido de piedra maciza o de “cheqorumi” (piedra dura de mucha consistencia, pero, modelable) de más de un metro como su retrato. También dicen que siempre habría venido el “Rey Inka” reclamando su retrato y todas sus cosas de todas las iglesias. En Acobamba, los lugareños por sacar la imagen de Manco Cápac lo habrían roto y al final lo desaparecieron, ahora sólo quedaría su camarín vacío y no saben qué vendrá a suceder cuando aparezca o retorne el “Rey Inka”, pero están seguros de que algo sucederá.

Esta idea de la presencia continua de la imagen de los personajes andinos como héroes culturales justicieros (del primer Inka Manco Cápac y del Rey Inka), de alguna manera significa una vigencia cultural y una forma de revitalizar los movimientos sociales de contenido étnico e histórico; porque no es casual el contenido del legajo hallado en la Biblioteca Nacional de Lima y que analiza y advierte Pease (1974), como un “movimiento mesiánico” de Lircay (1811) con dosis de la “continuidad manifiesta” del “movimiento nacionalista inka” del siglo XVIII y éste, al “viejo milenarismo andino” de Taky Onqoy del siglo XVI. Este tipo de movimientos sociales no sólo serían de una “larga duración”, sino, y sobre todo, además del mantenimiento de una imagen andina en oposición europea (reflejo del viejo colonialismo en la globalización moderna) a través de los descendientes criollos y/o mistis en la estructura de poder del Estado y nación, permite entender sobre las “categorías andinas” y su “adecuación” a los nuevos contextos con nuevos elementos para su respectiva reelaboración y relectura de los “nuevos mitos” o relatos orales sobre la actividad social y acción imaginaria de los dioses andinos y cultos santorales en los andes del centro-sur, como muestras de proyectos alternativos más que reivindicativos o evidenciando en el descontento y el malestar social en los andes es cada vez más creciente en busca de su caudillo inmediato (casi por doquier) y en espera del liderazgo propio con conciencia y disciplina andina de

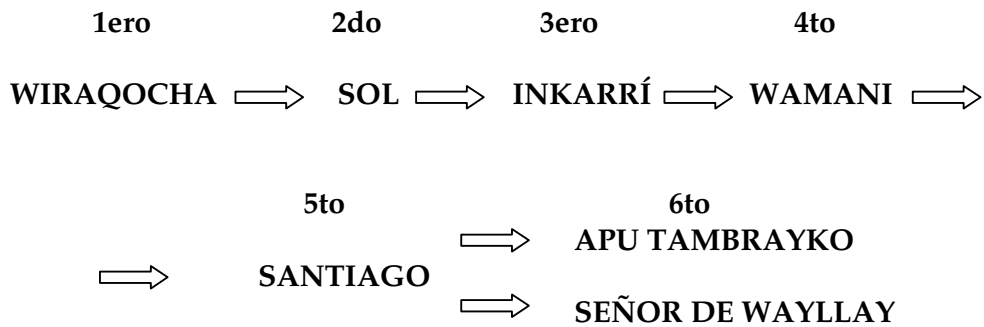
³⁰⁶ En uno de los trabajos de campo de 1986 para mi tesis de maestría en la PUCP, sobre el sistema religioso andino y luego permutado con el caso del norte del país, logramos entrevistar a Don Herminio, quien fue ganado para la comunidad evangélica y en ese mundo interno contradictorio con negar sus propias tradiciones ancestrales, por la exigencia y negación de su evangelio, nos relató con convicción y mucha sabiduría el contexto de su comunidad y el compromiso que tienen con los dioses andinos o Apu Wamanis de su lugar y de la región (aunque en momentos nos señala que las montañas sagradas están ocupados por los “Demonios”), así como los mitos de origen del enigmático del sitio arqueológico de “Rumi-Wasi” del bosque de piedras de “Wallpa-Wasi” de Acobamba, como zona fronteriza de su comunidad.

³⁰⁷ Esta representación es similar a la imagen de los inkas en los textos escolares

pluralidad colectiva interétnica. ¿Esto será como una negación a la traición de la partidocracia tradicional mediática?, ¿al desengaño de la clase política “muy criolla” y corrompida sin sentido histórico? o ¿será que vivimos en un tiempo de anomia política: con desvalorización ideológica y falta de la filosofía y ética política de contenido social y, en su lugar campea la cultura de la mercancía política gangsterizada no ajena al criminalismo, por conservar el estado de las cosas o la red de poder apócrifa armada con vicios y piltrafas?

Todo hecho social y sus repercusiones simbólicas tienen su impacto y trascendencia en el devenir del tiempo, según las fronteras étnicas y motivaciones sociales; de ahí, **Pease nos grafica la nueva estructuración de los rangos de los dioses andinos en relación al santo carismático de Santiago en la apariencia sustituible a los Apus**, descrita en el discurso del líder, pongo o intermediario de la comunidad mayor o matriz de Hatun Huayllay de Lircay, quien arenga a la población andino-campesina desde la posible iglesia de Lircay, con fuerte énfasis de avivar las luchas sociales separatistas del poder colonial asentada en el poder local del gamonalismo regional, porque niega el poder real en la simbología de abolir el mal tiempo (tiempo seco, heladas y granizadas que afectan a la productividad, propiciando inminente hambruna o afectando a la fuente de vida campesina) y ofreciendo el mejor tiempo venidero (modelo de vida con bonanza como en los mejores tiempo del pasado). De ahí, al parecer, **la protesta social de 1811 en Lircay** tiene contenido social y cultural en un contexto del avance e influjo de las corrientes independentistas latinoamericanas del sur (Argentina) y del norte (Venezuela); y para dar efectividad a la cohesión y acción social étnica, se toman los elementos religiosos andino-cristianos como pretexto de cohesión pragmática de los andino-mestizos en condición de servidumbre o estado de pobreza urbana, porque, el “líder-sacerdote” es un emigrante de retorno con posibles influencias del contexto urbano del valle del Mantaro (Colcabamba de Tayacaja está más próximo a los andes centrales) que tienen mayor conexión con los sucesos de Lima o costa central. Aunque, según Gisbert, sufre transformación “El Rayo, conocido como Illapa o Libiac, o en su forma trina de Caqui-illa, Catu-illa e Inti-illapa, era adorado en el Collasuyo y la sierra central del Perú. **Es el dios que sufre una mayor transformación formal** de sus complejas formas prehispanas hasta nuestros días, **sin embargo su contenido sacro se mantiene incólume**; a diferencia del Sol que lo pierde totalmente. Atravesó los tres siglos virreinales **identificado con el apóstol Santiago**” (Gisbert, 1991: 590). Por esta razón es importante tener en cuenta la recomendación de Burger y Salazar-Burger: “Como nosotros somos parte de un cosmos desacralizado, es difícil aceptar el carácter profundamente religioso de las sociedades prehispanicas, cuyos actos estuvieron condicionados por conceptos existenciales sobre la vida y lo sobrenatural, muy diferentes a los nuestros. Pero la abundante evidencia sobre ritos y otras conductas religiosas, no permitirá que los arqueólogos lo ignoren con la facilidad, y últimamente un número cada vez mayor de investigadores han comenzado a examinar este conjunto de restos empíricamente observables” (Burger y Salazar-Burger, 1993: 51).

Aunque, caracterizar este alzamiento local en niveles del movimiento social sólo con apariencia religiosa para motivar y potencializar la insurgencia, sin signos de repercusión regional para su tiempo, podría empobrecer el análisis antropológico del simbolismo y ritual religioso, si se nota el movimiento sólo como acción social aparentemente desvinculada de su estructura mental y configuración de los dioses que discurren como elementos enervantes, vinculantes y actualizantes a la necesidad social de su tiempo, sería la flaqueza mental de apreciación y de discernimiento. Porque el material ofrece o sugiere a la siguiente estructura compleja periodificable y sincronizable en el tiempo y contexto espacio cultural religiosa cambiante sin perder su identidad:



Si incurrimos en la posible periodificación sugerida por Pease (1974, 224) sobre los tiempos de arraigo y prestigio de los dioses, héroes culturales semidivinos, los Apu Wamanis y los Santos Patronales, encontraríamos la siguiente sucesión vinculada al conflicto de prestigios y desplazamiento del dios Wiraqocha por el Sol durante la oposición e intercambio de los panacas inkas (Zuidema, 1995), los inkas como hijo de los dioses andinos son eliminados por los foráneos conquistadores y al vacío colonial, el último descendiente Inka (Tupaq Amaru II fue seccionado) se inmola para dar origen y surgimiento de los Inkarrís extraordinarios (tienen el cuerpo en proceso de unificación) o los Rey Inkas surgen en forma simultánea en distintos lugares (¿para el siglo XIX?) para competir en poder y humillar a los Apu Wamanis y los Santos Patronales. Sin embargo, según el legajo de Lircay se descubre el posible prestigio del Patrón Santiago en desplazamiento a los Apu Wamanis, por lo menos en la región centro-sur de Huancayo, Huancavelica y Ayacucho para el siglo XIX (1811); y en ésta secuencia hace presumir que el arraigo y apoyo libertario de Santiago a la servidumbre indígena podría haber influido para el surgimiento del prestigio y poder de los Santos Patronales carismáticos con reputaciones locales, zonales y regionales emparentados con otros homólogos de otras regiones, alrededor de los mercados interregionales para oficializar las redes de poder de los grupos sociales (comerciantes) y fronteras étnicas macro espaciales.

Esta hipótesis de sucesión de los personajes arquetípicos de manera lineal, también sería algo ideal o una forma de simplificación, si no cruzamos con los contextos sociales y otros modelos reproducibles en la cosmogonía andina. Es decir, los dioses andinos precolombinos expresados en los Apu Wamanis o los Jirkas de las regiones centro-sur, al parecer nunca perdieron su poder ni sus

respectivos prestigios desde que fueron registradas y descritas ilustrativamente por Guaman Poma (1980) y otros cronistas, sino lo que sucedió y aun viene suscitándose es que el prestigio oficial de los Apus fueron sólo para la mentalidad y relaciones étnicas de los indígenas y se encubrían para el mundo oficial de la administración colonial y parte de la etapa republicana; en su aparente reemplazo, mostraban el culto y compromiso con los santos patronos impuestos por los administradores de la iglesia y así presentarse o articularse con la administración del estado en la imagen de un “buen cristiano”, que seguía o continua cumpliendo el prestigio de lo “civilizado”, público o como hombre moderno en oposición a la tradición andina, de lo arcaico, profano, ágrafo o bárbaro.

Sin embargo, al margen de las preeminencias y prestigios sociales, en el mundo relacional simbólico se cruzaron las funciones concretas y representaciones arquetípicas del culto a los dioses andinos con el culto santoral, de manera espontánea y regular, como parte de la naturaleza religiosa de todo labrador ligado a la tierra, con cuerpo y alma. No está de más decir ni tampoco es alegar, cuando el campesino andino acepta la protección de los Santos como de sus Apus milenarios y seguramente, si las corrientes evangélicas u otras religiones ofrezcan como alternativas y posibilidades del bienestar, tampoco se harán problemas ni escollos. Aunque, esta manera de apreciar parecería de oportunismo religioso o de identidad múltiple, pero, si recogemos la equivalencia de Durkheim (1968) sobre la clasificación sociológica de las religiones superiores o inferiores, la respuesta ya era milenaria con Heródoto (c. 484-c. 425 a.C), cuando dijo enfático: “Todos los hombres, si se les preguntara que eligieran el mejor modo de ordenar la vida, elegirían el suyo” (cita de Waal 1975: 30), como resultado de su etnografía y análisis comparativo de haber visitado a más de cincuenta naciones y tribus más allá de su mundo griego, demostró que los dioses de cualquier sistema religioso, aún con diferentes nombres y atributos, cumplían similares funciones y asimismo, intentó teorizar las fases del desarrollo social en tres edades: la edad de los dioses, de los héroes culturales y de los hombres. Por eso, al advertir las características de los dioses andinos en la representación de los santos patronos, Mendizábal (1990: 114) denota sin dudar: “Otros investigadores, para diversas áreas andinas, y nosotros para las que ocuparon los chupachu y los mitmaqkuna en la orilla izquierda del Pillku mayu, y ya **señalamos no una reinterpretación cultural, sino continuidad en el culto al Awkillu, de insospechable origen pre-inka**”.

Desde esta perspectiva, la población andina aceptó el compromiso de los santos patronos y así aparecieron no sólo en sus aliados, sino participaron en sus reclamos al patrón gamonal y protestas al estado patronal; si bien al inicio fue para evitar la represión cristiana, para hoy se convirtieron en la carta de presentación y en símbolos de identidad y de cohesión social, especialmente para los andinos migrantes al espacio urbano: asociaciones provinciales y el culto al santo patrón del lugar de origen.

El apoyo de los santos patronos para la insurgencia de los pueblos subyugados no es exclusividad del mundo andino, sino quizás fue más

frecuente y muy acendrado para la gesta emancipadora de la población maya, como lo ilustra Victoria Reifler (1989), como habría sido el “culto de la Virgen en Zenacantán” ocurrido en 1706, donde: “cierto ermitaño ladino predicaba a los nativos desde el tronco hueco de un encino en las afueras de Zinacantán. Según los rumores, el ermitaño exhortaba a sus hermanos de raza a reconocer una imagen de la Virgen que emitía rayos de luz, y que, decía, **había descendido del Cielo para ayudar a los indígenas**. Sus sermones atraían a multitudes de zinacantecos y chamulas que llegaban para hacer ofrendas de comida e incienso” (Reifler, 1989: 112). La característica general es que la Virgen desciende del cielo para ayudar a los indígenas, quienes construyen su capilla y rinden culto permanente con las ofrendas de incienso y comidas de sus propios productos; así, el santuario aumenta su prestigio con la afluencia de los peregrinos, porque la virgen ofrecería la abundancia de “maíz, frijoles e hijos”; y también cura a los enfermos y ofrecía a los indígenas en ayudar sus problemas.

Esta manera de concebir los atributos de los santos patronos es mostrar la función del “Señor de Wayllay” de Lircay (y de los otros hermanos de Wayllay), quien pronostica el buen año con las primeras lluvias que adelantan para su día del 14 de setiembre y también en su día bendice la salud y las frutas de los comerciantes huantinos (y de todo asistente), como compromiso para que cada año peregrinen con sus buenos productos o los recuerden con sus ofrendas de cirios, adornos de “caña-kintu” (ramas de la caña de azúcar), oblaciones, rezos y oraciones de plegaria. Estos atributos de los santos son similares, afines o equivalentes a las cualidades del Apu Tambrayko de Lircay, que se erige para toda la provincia de Angaraes, porque, cuando este Apu Wamani mayor de la zona se cubre de nieve y llueve para el día del “Señor de Wayllay o desde el mes de setiembre, ha señalado como signo del buen año para la lluvia de la siembra mayor y, asimismo, ya los fecundizó a los ganados en la noche del amanecer al 1 de agosto, que es su día jubilar, su santo o es el “Año Nuevo Andino” para los Pokras, Wankawillkas y los Wankas, aunque, en estas regiones, la fiesta del ganado ya inició desde el 25 de julio, como día jubilar de “Tayta Shanty”, “Santiago”, “Herranza” o el rito ganadero; ambas fechas centrales oficializados con el día de San Juan desde el 24 de junio y que deben concluir indefectiblemente en el día de “Santa Rosa” como el calendario de la fiesta del ganado (Arroyo 1987) y proseguir, como en otras regiones, con la fiesta del agua o la limpieza del sistema de riego en los valles yungas o qechwas de producción intensiva, como es la cuenca de Tarma, Mantaro, Lircay y Huanta.

El fenómeno de las apariciones no solo es cuestión antigua o colonial, sino es latente en el mundo religioso cristiano donde existen crisis sociales o conflictos étnicos. En el mes de abril de 1990 se emitió un reportaje en el canal 5 sobre la aparición de la Virgen María en la aldea de Mejugorie de Yugoslavia en el mes de junio de 1981. Según se registra en la Parroquia de San Jaime, seis jóvenes habrían avistado la aparición en el montículo donde existe una cruz y habría producido revuelos en la población y la coacción de las autoridades, con el alegato de ser manifestaciones subversivas que aprovechan tal situación. El

caso, según el reportaje, fue afirmándose la idea de la aparición de la Virgen María cundiendo peregrinaciones por los devotos de distintos lugares, incluso desde Miami de los Estados Unidos; atestiguándose diversos milagros de creciente feligresía con mucha devoción ¿moderna?: donde los peregrinos se arrastran de rodillas hacia la cruz. Desde entonces, el pueblo se convirtió en gran centro de peregrinación europea y de otras latitudes que buscan solución a sus problemas de salud desahuciada por la ciencia moderna o algún otro problema político social insoluble tratan de alcanzar en la cura o arreglo suprana; aunque, para sectores potentados del pueblo constituyó ocasión y preocupación para la construcción de las “casas de huéspedes”.

Este hecho religioso habría ocasionado cambios en el pueblo con nuevos negocios para atender a los turistas, dejando los trabajos de campo, la gente se movilizan sin tiempo de mancomunarse o ayudarse porque tienen que atender a los turistas peregrinos, venden artículos religiosos como las estatuillas, crucesitas, imágenes, cuadros pequeños, sombreros, etc. En la Parroquia realizan muchas misas en varios idiomas, atendidos por los 50 sacerdotes. Hay variadas formas de penitencia por lograr la gracia divina, portan los crucifijos para la bendición y según la cosmogonía local o de la iglesia, propalan la idea de que ya no habrá más venida de la Virgen María hasta la segunda venida de Jesucristo. Por lo que, el Vaticano habría formado una “Comisión Investigadora” para la autenticación del hecho religioso, mientras que para la Virgen de Lourdes reconocieron después de 30 años de la fe y manifestación religiosa. En general, una población pacífica y tranquila se habría transformado hoy en población controvertida y compleja social y económicamente; ya que faltan hospedajes y cada cual construyen casas de alojamiento, bajo pago de impuestos al estado.

También hay otro hecho religioso similar (reportaje en el Canal 9, el 27.11.88) en el Oriente. En este caso el sistema de peregrinaje a la montaña sagrada de “Kaylos” (tiene la configuración de un sombrero la copa y tiene cubierto de nieve perpetua), considerado como el “Centro del Universo” y muchos de los peregrinos se arrastran alrededor y los que mueren creen estar enterrados en el cielo; mientras otros amontonan las piedras a manera de las Apachetas del mundo andino. Por la apariencia de los peregrinos, son gentes labradores del campo y vestidos de tradición étnica. Otro caso parecido se desarrolla con los grupos étnicos de la población de Tibet (reportaje de National Geographic en el 7 de 10.04.90), ubicados en el monte Everest, donde realizan grandes fiestas religiosas con las danzas de los enmascarados al compás de la música (trompetas alargadas a manera del pinkullo ayacuchano) y del sonido de los tambores protectores de los leones que habrían bajado de la nieve a bailar en un tiempo antiguo. Los participantes beben chicha para calmar los nervios y ayudar a tener más valor. Muchas poblaciones del alrededor y de otras lejanas tierras asisten como peregrinos de la dicha montaña sagrada para rendir con las oraciones de plegaria.

El 4 de julio es el “Año Nuevo” de Japón y es la fecha de preferencia para que tomen baño sagrado de purificación por la duda, ignorancia, avaricia, engaño, indolencia, etc., males que aquejan a la humanidad y por eso, para que

tenga eficacia el rito, cada participante tiene que tocar la campana más grande por 101 veces como el mal existe; también hay “hombres voladores” en un poste bien alto cuidadosamente armado para que giren varias personas colgados de los pies. También existe el monasterio del monte Koya y se cree que es el sitio de descanso eterno de las almas.

1.2. Del encanto de las Wakas a la “Cruz Milagrosa” como fuerza cultural

Los templos, oratorios y todo espacio con enigma o espacio sagrado de la cultura andina precolombina fueron registrados por los cronistas en la categoría de las Wakas. En la cosmogonía andina actual, el mundo sigue siendo auscultado y clasificado en dos grandes campos: uno que es ocupado por la sociedad humana, comunidad y por las familias y personas, quienes conocen, respetan y preservan modernizando según la exigencia del proceso cultural; por eso, no es extraño percibir en la conducta y personalidad del andino lo que distinguen y evidencia con sus gestos y comportamientos lo que una cosa o un espacio no es lo mismo del otro, como viene a ser un lugar habitable del espacio indómito (silvestre) y la chacra de cultivo de “purun-chacra” (tierra silvestre), así como de un puquio, río, lago o la piedra, quebrada o el cerro socializado donde la gente confía y adscribe a su dominio y estilo de vida con todos sus secretos y virtudes; mientras, todo elemento natural, incluso las aves, animales y las plantas provenientes del espacio no socializados son reconocidos por “Purun-Pacha” o es el espacio silvestre (salvaje) asociado a los parajes inhóspitos, silenciosos y alejados cargados de enigmas y poderes insospechables, por lo tanto es incontrolable y merece cuidado y respeto según su naturaleza.

Entonces, todo lo conocido es controlable y lo desconocido se convierte en un peligro potencial más riesgoso que exige cuidado de conocerlas y explicarlas para adscribirlas o rechazarlas; de ahí, el principio general de todo lo inculto es peligro para lo culto, aunque también de manera viceversa. Por cuanto, todo lo ignoto adquiere su peligrosidad para lo humano y su cultura, y este peligro es personificado, en el mundo andino, por equivalencia en los seres espirituales o encantos con poderes incontrolables a la sabiduría del poblador; por eso, los Apus de las montañas sagradas más alejadas son los más poderosos que otros más socializados, por analogía a lo ignoto y a las formas de valoración y manejo del sistema de poderes sociológicos de cada cultura o civilización.

En el caso de la población andina, lo alejado y lo silvestre encierra a espíritus o dioses con más poder que tiene su “qaqchu” o el poder temerario como los “chunchu-orqo” (cerro montaraz). Consecuentemente, el respeto y reverencia a los espacios y objetos ignotos en las grandes y pequeñas rutas comerciales desde los tiempos precolombinos, como las Apachetas, fueron respetados y tributados dentro de los principios de intercambio y solidaridad social andina. Esta manera de entender y vivificar la naturaleza dentro de las equivalencias individuales y colectivas de la solidaridad más allá de la cualidad humana y elevarla a niveles universales, constituye la escala de valores humanos con eminencias colectiva e integrales en perspectiva más que coyuntural y temporal.

Quizás por eso los diferentes espíritus y los Apus siguen latentes, a pesar de que en los tiempos de la colonia no fueron deducidos desde sus respectivos significados y consecuentemente generalizados a nivel de oposición, negación en la categoría del “Diablo” y procedieron con la edificación de los templos, capillas y en los lugares no aparentes, se plantaron las cruces para sustituirlas o exorcizarlas a los supuestos “Espíritus Malos” embaucadores de la raza humana o de los “Hijos del Dios Único”. Sin embargo, en conceptos del poder y dominio, “Dios” y el “Diablo” son dos personajes bíblicos paradigmáticos que pugnan por el poder absoluto en el mundo y disputan a los seres humanos para su respectiva feligresía, respeto, dominio o avasallamiento a manera de dos reyes, dos militares o de dos caudillos que disputan el liderazgo y predominio sobre todas las cosas; es decir, son dos galanes que ofrecen modelos contrarios e excluyentes como “el agua y el aceite que nunca se juntan” y dentro de la filosofía y la política social responden o simbolizan a dos sistemas sociales antagónicas, donde el Diablo niega a Dios, deconstruye el modelo cristiano generando caos y desestabilidad para construir o alcanzar otra condición; mientras el modelo cristiano en la figura del “bien” niega a todo oponente en la figura del “mal” o es el héroe del bien que lucha contra el héroe malo como en los dibujos animados, programa de los infantes. En este sentido, para el “Dios Cristiano” exitoso con el “Nuevo Testamento” y aliado al “Estado Romano”, todos los dioses antiguos o de otras culturas se convierten en su antípoda o una alternativa peligrosa para su consolidación y expansión religiosa en el Occidente y el mundo; donde la cruz y la espada se aliaron estratégicamente para la antigua colonización de Europa esclavista y la vieja colonización y conquistas del Medioevo y todavía para hoy se siente el resabio en la guerra del Medio Oriente, entre la religión y la civilización musulmana de Bin Laden con el evangelio de Bush y cultura norteamericana, a manera de la guerra de conquista romana de Julio César, emperador pagano que establece el único calendario juliano desde el año 45 a. C.

En este contexto histórico cultural religioso, todos los espacios religiosos reconocidos y abocados al culto fueron poblados por las Cruces y los pueblos por los Santos Patrones. Desde entonces, las Cruces llevan una condición ambigua para su cómoda interpretación y función, por lo menos en el mundo andino de ayer y hoy: la cruz es el indicador de los antiguos dioses o espíritus y es el receptáculo de la imagen cristiana, en tanto tal, las cruces no sólo están en las rutas de los trajinantes o en las altas atalayas, también se ubican en las antiguas Apachetas o entradas a otras regiones o a los pueblos en los andes, de la misma manera representan a los pueblos o a las familias. En cuanto son representantes de las comunidades, se ubican en la parte central o en los montículos predominantes, para competir o confundirse con el prestigio de los Apu Wamanis o de los Santos Patrones (aunque es la misma imagen de “Cristo Rey”, pero, pareciera algo alejado o ajeno a la naturaleza religiosa cristiana); y a nivel familiar, son los protectores de los hogares y en la Fiesta de las Cruces del 3 de mayo, como representantes de las familias, pagos o barrios y de las comunidades acuden al templo de la comunidad matriz o del distrito capital,

como ilustra la descripción comparativa de la Fiesta de las Cruces en el pueblo de Luricocha de Huanta.

La función específica de la Cruz es ahuyentar las heladas y los granizos, entonces, están involucrados con la función específica del período agrario. Mayo es el mes de alzamiento de las lluvias y maduración de la siembra y al mismo tiempo se inicia el período de las heladas en el cielo límpido a falta de nubes y lluvias e implícitamente, puede suscitarse caídas repentinas de los granizos que destruyen y/o golpean mortalmente a los frutos en condición sensible de maduración, ocasionando el riesgo del detrimento a la producción y estos fenómenos se convierten en la zozobra del campesino con el riesgo de hambruna de los pueblos agrarios. Entonces, es una condición de subsistencia y de garantizar el porvenir de los miembros de grupo, por lo que causa preocupación y la necesidad de encontrar apoyos de resistencia o de disipar el peligro; de ahí, las heladas y las granizadas en el mundo andino aparecen como seres diabólicos o espíritus destructivos que hay que hacer frente, para eso hay que recordarle con sus pagos a los Apu Wamanis, culto festivo a los Santos Patronos y festejarle garbosamente a la Cruz tutelar que está en la parte alta de los pueblos o en la vivienda de los campesinos. Así se convierten en las “Cruces Milagrosas” o poderosas en tanto que ayudan a defender a los pueblos, como aliados natos equivalentes a los dioses andinos de las montañas sagradas y para darle fuerza a cualquiera de las divinidades que abogan, en las altas noches y con preferencia al amanecer, hacen humo al pie de las chacras de cultivo, como inciensos impermeables a la fuerza que queman el friaje con todas sus garras o es el aliento a los dioses protectores que luchan sin cesar, simbólicamente.

Arguedas (1985) retrata con valor literario el alma y espacio andino, cuando dice: “Sobre las colinas, en la cima de los cerros próximos a los pueblos, la luz del atardecer también ilumina la cruz grande que los indios ponen de vigía y de protectora de las tierras y de los pueblos. /No falta nunca la cruz en la cumbre de los cerros que protege a los pueblos. Son cruces enormes, de eucaliptos o de sauce; cruces casi siempre llanas, clavadas en el suelo, o sobre un altar sencillo de piedras y barro. Desde las abras lejanas, el viajero que se aproxima a su pueblo divisa la cruz calvario sobre el cerro, seña y suki de su tierra; porque la cruz es el símbolo y la muestra del pueblo mismo; para eso lo subieron hasta la cumbre. Esa es la cruz calvario, la cruz máxima; pero a la salida de los caminos, en el canto del pueblo, son su sudario de tocuyo o de imperial, otras cruces pequeñas pintadas de verde o amarillo, marcan el comienzo y el fin del camino. Los viajeros se quitan el sombrero delante de estas cruces, y los choferes de los camiones que cargan indios, también disminuyen un poco la marcha y saludan. En la facha de las iglesias, de los pueblos pequeños, siempre se ve una cruz grande apoyada sobre la pared; éstas son las cruces completas, con su escalera, su gallo, sus dados, el martillo y la tinaza, los guantes, la copa de vinagre, el sudario, la túnica y la lanza de Judas; sobre el bloqueo de la pared la sombra dibuja de nuevo la cruz con todos sus detalles. Y en el tejado de las casas, varias cruces de hojalata o acero, alternadas con toros de barro, protegen el hogar” (Arguedas 1985: 105,106).

Al parecer, la cruz es uno de los símbolos cristianos de función didáctica más adaptada en la religiosidad andina, por su semejanza, confusión o equivalencia con la "Cruz del Sur" del sistema estelar del hemisferio sur, que se distingue por indicar la dirección y marcar las horas de la noche en el calendario agrario y según Milla (1983: 17 y 18), la constelación de la cruz del sur es "ente y un concepto astronómico ligado a la problemática del control de las estaciones" y por su forma se distingue como "rectora del hemisferio austral" al igual con la estrella polar del hemisferio del norte o boreal. Esta cruz habría sido representada desde una antigüedad en el mundo andino, como es con el "Geoglifo de la Cruz Cuadrada del Sur" en el desierto del Chao del norte del país y en términos del avance cultural, se encuentra en la forma de la "Cruz Cuadrada" en el arte cerámico, tejidos, murales y en las modelaciones de las piedras de figuras geométricas, como "símbolo Ordenador de los conceptos matemáticos religiosos en el mundo andino" (Ídem, 1983: 19).

Dentro de la coreografía, danza y música, Arguedas (1985: 108) nos evidencia como un elevado arte cultural con inspiración y sabiduría, expresión a manera de "vengarse, con las que pudo escarnecer a sus opresores y ponerlos ante la mofa de todo el mundo. Los "Sijllas" pertenecen a esta clase de danzas". Festividades, por cierto, dedicadas a los santos patronos, fecha que inicia un tiempo implícito de libertad para el cuestionamiento del estado de las cosas de la sociedad, donde las danzas, vestimentas y discursos, los gestos y comportamientos cumplen una acción de crítica y moralizador, por mostrar personajes apócrifos que caricaturizan a la administración, autoridades y grupos sociales del poder local y regional. Por eso, los "Sijllas son la ridiculización más aguda y vengativa de la justicia española y republicana. Es el baile de los jueces, de los ajusticiadores" (Arguedas 1985: 108), representados por los nativos andinos. Mientras los "majeños" es otra danza ejecutada por los "mestizos" dentro del culto santoral, como es en la festividad de la "Virgen de Paucartambo", donde los "majeños" representan a los negociantes de aguardiente de Majes de Arequipa, que las comercializan e interconectan con las poblaciones altoandinas y así como con los qechwa o yunga de las cuencas y valles de la sierra y costa; de ahí, Arguedas distingue que "El arequipeño y el huamanguino eran los arrieros por excelencia, eran los grandes arrieros del Perú" (Arguedas 1985: 113).

En cambio, en las regiones de Ayacucho y Huancavelica, la Fiesta Grande de las Cruces del 3 de mayo no sólo es recordar con pomposidad a los Apus Wamanis en la simbología de la Cruz, porque los Apus fueron sancionados como dioses adversos al igual que el "Diablo" (Anticristos) y como tal, impedidos o excluidos de visitar a la iglesia o a la vida pública administrativa del Estado como una religión oficial al igual que el cristianismo; pero sutilmente las introducen a través de la cruz y las oficializan en el medio del misti o en el pueblo de residencia de los administradores blancos y mestizos del distrito; de ahí el papel de ambigüedad de la Fiesta de las Cruces y de la misma Cruz y además, la simbología a la pobreza y sencillez (de Cristo Dios) ha hecho de la Cruz un compañero más o aliado de sus desgracias, penurias y exclusiones en este complicado mundo moderno de discriminaciones con rasgo xenofóbico o

de “via cruces” hacia el calvario más que apostar por el desarrollo con oportunidades; por lo que los participantes retornan de la fiesta ¿triumfalmente? ¿frustrados? o en todo caso, negando o “Cantando, ya completamente borrachos, tambaleándose con su cruz al hombro, van por los caminos; a ratos dejan de cantar y lloran juntos, quejándose de su suerte, hablando palabras sueltas y sin sentido, olvidados de la cruz que llevan, tropezándose con las piedras y paredes, en el silencio de estas noches limpias y tan estrelladas de mayo” (Arguedas 1985: 107).

Sin embargo, “La Cruz de Mayo” significó concentración y demostración triunfal de su coreografía y sobre todo, los “Danzantes de Tijera” mostraron su habilidad y poder de hacer y transformar la naturaleza ante los atónitos ojos de los concurrentes, previo diálogo y pacto con los Apus prestigiados de su pueblo o región; por eso, en las comunidades o pueblos andinos de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, son predominantes y afamados el arte de la acrobacia mágica de los danzantes de tijera; de ahí, sólo algunos pueblos reclaman ser herederos y difusores de esta danza mágica como los de Congalla de Angaraes y de Choqllloqocha de Acobamba de Huancavelica como en Puquio y Lucanas de Ayacucho. Entonces, los danzantes son los representantes de los Apu Wamanis (como los pongos o sacerdotes andinos) y de los más poderosos que compiten con los de otros pueblos y de otras culturas de la región, como es el “Rasu-Níti” de Arguedas (1974), dansaq que no muere, sino transfiere su poder o la cultura al hijo o a las generaciones venideras; lo que a su vez constituye, una de las “formas de resistencia” de la cultura andina en su tradición oral y coreográfica, como son las “fiestas de los pueblos andinos” (Castro-Klaren, 1990: 408 al 423).

1.3. Conflictos étnicos ritualizados y la inversión social como utopía social

Las creaciones literarias, estudios etnolingüísticos, etnohistóricos, antropológicos y de psicoanálisis dieron cuenta sobre los conflictos sociales y las expresiones simbólicas en diferentes formas y contextos sociales del proceso cultural: Clorinda Matto (*Aves sin nido*) y Narciso Aréstegui (*El Padre Horán*) muestran el abuso sexual de los gamonales a las hijas o esposas de su servidumbre, luego es cerrado el siglo XIX e iniciado el XX con la denuncia y protesta de González Prada (*Páginas libres* y *Horas de lucha*) sobre la conducta política nociva de la casta criolla gobernante y la valoración a la resistencia social y cultural de los “verdaderos peruanos” de los andes al fragor de la “Guerra del Pacífico” y del dominio del trinomio embrutecedora del “indio”: el cura, juez y el gobernador que atentaron al sentido libertario de la democracia.

Esta crítica abierta del discurso literario a la casta gobernante condujo al surgimiento y desarrollo de la literatura vanguardista de la primera mitad del siglo XX, donde, como Ciro Alegría (*El mundo es ancho y ajeno*, *Los perros hambrientos*), López Albújar (*Cuentos andinos*), Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra comunidad indígena*), Ventura García (*La venganza del cóndor*) y otros como Jorge Icaza (*Huasipungo*), recuperaron al hombre andino como artífices de la cultura y de la historia peruana, como también los historiadores y periodistas mostraron la continua historia de la lucha campesina (Ernesto Reyna, 1932; W.

Kapsoli, 1987; Roel, 1971) no sólo por recuperar sus tierras usurpadas, sino y sobre todo, por constituirse como tal, el hombre andino, con fuerza viva y sentimiento colectivo por el país, como entendieron y rescataron los indigenistas (Valcárcel, Uriel García, Mariátegui y otros) sobre el hombre andino desde la perspectiva política y cultural.

El análisis simbólico de los relatos orales y de la etnografía del pensamiento religioso de los 70 evidenció la estructura étnica y sus formas de representación en nuestra modernidad compleja del mosaico cultural del país. Si bien es cierto a las guerras de resistencias y luchas campesinas de la colonia y de la república continuó los movimientos político ideológicos en el XX, toma de las tierras, las guerrillas del 58 y 65 (Trostkismo y la Vanguardia Revolucionaria) y la guerra interna con Sendero Luminoso (del PCP) desde los 80, también es cierto que la población andina rural y urbana prosiguió con sus manifestaciones de conquista o reconquista mediante las migraciones internas, cultos religiosos, fiestas santorales y mitos y ritos andinos como propuestas culturales y alternativas sociales hasta nuestros días y en perspectiva.

En esta línea encontramos a Pease (1982) y Rostworowski (1983) reuniendo, seleccionado y tratando a los dioses andinos en relación con las estructuras del poder y correspondencias étnicas, en la fuerza viva de los "Mitos de Inkarrí" como algo subyacente del movimiento de "Taky Onqoy" y de "Tupaq Amaru", expresiones reunidas en la Antología de Juan Ossio (1973) y ampliado o profundizado en el *Retorno de las Huacas* (compilación de Millones y otros, 1990) a manera de "Pachakutiq", como evocando o insinuando en la revitalización de los mitos y ritos andinos que se plasman en las fiestas santorales y su coreografía, en el culto a los dioses andinos (Apu Wamanis o los Tayta Jirkas) y los diversos relatos en la cotidianidad de los andinos. Y casi simultáneamente se adicionan los estudios estructuralistas y culturalistas de los investigadores como Zuidema (1995) y Murra (1975), Wachtel (1971 y 1973), Ortiz (1973), Flores (1977) y Palomino (1988) entre otros, y la densa compilación de Alberti y Mayer (1974) y de Mayer y Bolton (1980), donde mostraron la subsistencia de la organización comunal bipartita (estructura étnica), sistema de parentescos, alianzas, creencias y valores religiosos de origen precolombino, recreados y racionalizados con los nuevos elementos coloniales y modernos, según las necesidades y exigencias político culturales.

Asimismo, los estudios de Alberto Flores Galindo (1987 y 1988) adquieren especial relevancia y proyección porque ensambla los acontecimientos históricos con los hechos culturales, el pensamiento revitalista ("universo mental") con los "sueños" (aspiraciones) de las poblaciones andinas vivas o del presente y del pasado; y como resultado formula tratar a las "utopías andinas" (con sentido social de las identidades de los "hombres andinos") como proyectos alternativos registrados entre la "memoria y lo imaginario" de los propios actores sociales, como el cuestionamiento del presente a través del pasado, y por cierto, en perspectiva y no por el crisol arcano, sino por rechazar la miseria y marginación social del presente. En este mismo perfil, Burga (1988: II) señala que la "noción de utopía sirvió como un instrumento para poder pensar el futuro y para negar las sociedades imperfectas de entonces", por lo

que la utopía andina es “un conjunto de actitudes y comportamientos” de negación como resultado de los que “soportaron la explotación colonial” y también de la exclusión y marginación del poder y de los bienes en la república presente, como extensión o continuación de la mentalidad colonial; aunque, según Burga, la población habría perdido sus propios mitos y divinidades, “pero no pueden dejar sus rituales, sus ordenamientos políticos, ni los viejos principios básicos que normaban el funcionamiento de sus sociedades. **Lo andino se conservará por debajo de un barniz cristiano**” (Burga 1988: III).

Al respecto, creemos que la población andina no pierde por completo sus dioses y su culto; si bien es cierto la extirpación de las idolatrías fue de destrucción con la evangelización compulsiva, también es cierto que afectó fundamentalmente a los templos, dioses y ritos Incaicos (aunque vencidos no dejaron de ser sus competidores) más que a las divinidades de las etnias regionales (estados y naciones regionales), que también fueron sometidos o subordinados por la expansión cusqueña; de ahí, la destrucción de la metrópoli inka generó “un mayor apego al culto de los muertos y las fiestas” (Huertas 1981: 13) a sus respectivos Apu Wamanis de familias, locales y regionales (Arroyo 1987, 2004; Valderrama y Escalante, 1988; Martínez, 1989) y en la colonia, a los santos patronos previamente interpretadas o racionalizadas en la lógica de los dioses andinos, materia del presente estudio, y los sacerdotes siguieron actuando desde la clandestinidad y con la represión de la colonia y la exclusión de la república devinieron en los Pongos, Alto-Mesayoq, Yatires o simplemente como los “Curanderos” especialistas, los “Llamadores del Cerro” o los “Curiosos” (sabiduría), pero que la gente andina cree y acude permanentemente, incluso los empresarios urbanos, para mediarlos con los Apus o Jirkas de la región centro-sur andina; más que una idealización y fantasía, es una fe acendrada en sus divinidades ancestrales con principios territoriales y que están emparentadas con los de otras regiones para sus respectivos accesos y éxitos (mercado, educación o salud), en una red de poderes étnicos y oportunidades sociales y culturales con la mentalidad creativa e identitaria (identidad).

De ese modo, las competencias y conflictos festivos simbolizan a la estructura étnica de las mitades andinas de origen precolombino (Burga 1988) y asimismo, las representaciones fantasmagóricas o afeamientos de los personajes responden a las relaciones de oposición o negación a la casta gobernante (Arguedas, 1985), donde, sólo en el ciclo festivo, satirizan e invierten las estructuras de poder y prestigios con fines de cuestionamiento y moralización del statu quo. Huarag (1981), analiza la estructura simbólica de un relato oral ayacuchano (“Marianocha-Maqa”) y muestra la inversión de la estructura del orden social real y en el presente, mediante la transfiguración del personaje que busca venganza a un rico “Barbero” (representaría al poder local) que le despojó de un bien, maltrató, humilló y lastimó; mientras en el Sueño del Pongo (Arguedas, 1974), la inversión social se produce en el imaginario o en el sueño que no es real ni presente; porque responde a las relaciones tradicionales de hacienda y servidumbre (antes de la reforma agraria) con alto grado de

dependencia y poder, como en el caso de “Tawa Ñawi”³⁰⁸, mientras el escenario del primer tema representa a la pobreza urbana moderna o de los pueblos rurales empobrecidos, donde se da la venta de la fuerza de trabajo restringido por la carencia del mercado laboral, en la simbología de la venta del único pato (que es arrebatado) para aliviar el hambre del personaje y su madre. Lo que explica que el nuevo contexto ya permite respuestas simétricas de forma personal y directa de la causa y efecto, como influjo de la débil democracia con vicios coloniales en nuestro sistema y la aspiración o la necesidad de otro nuevo ordenamiento por una sociedad más justa y con posibilidades sociales.

Consecuentemente, el culto a los Apus o Jirkas se acrecienta y se expande a los centros urbanos conjuntamente con los santos patronos, según los procesos de migración interna del país, donde se establecen centros de consulta de los curanderos (médicos), hueseros (traumatólogos), recaladores (componedores del cuerpo), chupadores, rezadores, etc. Asimismo, se establecen santuarios (a la Virgen de Chapi) en los abrigos rocosos (en la extensión del cerro San Cristóbal o en la parte alta de Caja de Agua), se plantan las cruces andinas conjuntamente con los asentamiento humanos, se edifican capillas para los santos patronos que los identifican a los migrantes de origen, como icono representativo de los grupos étnicos locales y fronteras regionales a manera de los prestigios de los Apus regionales, vinculadas a las “Asociaciones” de los hijos de las comunidades, a nivel distrital, provincial o de las Federaciones Departamentales que se institucionalizan en Lima o en otras ciudades de la costa, sierra o de la selva peruana, como una realidad social y hecho cultural al margen de las susceptibilidades prosaicas o empatías del investigador.

1.4. El curanderismo y la “Misa de Sanación”

El nombre de Muruway (**Muru**= viruela + **Way**= casa, Casa de la Viruela o enfermedad), según manifiestan los lugareños mayores de edad, es la enfermedad “muru-muru” que asoló a la región de Tarma antes de la aparición del Señor; mientras Vienrich (1959) significa como la “Illa Reproductora” porque está vinculada a dos manantiales hembra y macho, que propician fecundidad y fertilidad y por añadidura, son los **componedores de la salud y de la suerte**. Así, la simbología de las divinidades o espíritus andinos reproductores y sustentadores de la vida se ensamblan con los atributos y cualidades de la imagen de “Cristo Dios” pobre, doliente y sacrificado que rápidamente se asimila o se identifica con aquellos que perdieron el poder, sufren marginación social, empobrecimiento continuo, inseguridad continua o por la creciente crisis que afecta principalmente a la población trabajadora y familias desestructuradas que se sobrepone, buscando un punto de apoyo: unos con la fuerza anímica y disciplina de la economía política y otros con la fuerza anímica cultural y sistema de valores religiosos; a veces juntos o separados. Por lo que para la población de la región, los inicios del siglo XX

³⁰⁸ Millones y Coronel analizan otro texto oral de Huanta-Ayacucho, donde el hacendado avaro paga su maldad convirtiéndose en un “Condenado” o “Alma” que peregrina de hambre y sed en este mundo, a efectos de haber sido arrojado del cielo por Dios, para pagar sus faltas y abusos cometidos en vida con los pobres hombres de hacienda.

significa una ruptura o paso de la economía autárquica a la economía de mercado, alentado por la economía minera de los andes (Martínez y Albán, 2004) y de la economía extractiva del caucho de la selva central del país (Várese, 1973).

“Muru” también es el color jaspeado entre blanco y negro y esta coloración es propia de las rocas del lugar, como los colores de las golondrinas andinas (huayanay juguetona de las quebradas, considerada como las aves de los Apus y es apreciada de remedio), y, con la presencia del agua y de la intemperie, las rocas húmedas se dibujan y configuran a la imaginación y sabiduría de las gentes compungidas, para la lectura y discurso social y cultural que responda a las exigencias y necesidades del momento o del contexto.

Desde tiempos antiguos, en toda la zona concluyente de Shalqoto de Muruway y en los cerros altos existen las plantas medicinales de uso permanente, como es la tara³⁰⁹ de la quebrada de Muruway-Raqra, alisos, kiswaris, chilka, marco, etc. que son usados en la medicina herbolaria de los lugareños y por la misma razón, sus propiedades también están asociadas al sentido místico y acción milagrosa del “Señor de Muruway” o a cualquier otro santo de otras regiones, como son los “Hermanos Cristo”. Es decir, los santos patronos en los lugares y regiones de estudio cumplen la función de “sanación de la salud” de los peregrinos o de los visitantes, además de cumplir el papel de cohesión social, de fronteras culturales y sistemas de poder local y de intercambios productivos (de comercio simple o trueque y de mercado lucrativo o especulativo).

En este sentido, también en algunas iglesias de las ciudades surgen y se expanden las “**Misas de Sanación**” a cargo de los sacerdotes o líderes impulsores del evangelio en son de compromiso con las exigencias de los fieles y del contexto político económico de las ciudades y de las competencias con las “sectas evangélicas” en condiciones crecientes, excluyentes y desplazadores a la iglesia católica y a la religión andina, como otro nuevo reto que enfrenta el hombre andino en los tiempos de la globalización financiera en supremacía.

A las 7 de la mañana del 12 de junio del 2004 asistimos³¹⁰ a la “Misa de Sanación” del padre Manuel Rodríguez en la Parroquia Miguel Arcángel de

³⁰⁹ Esta planta es frecuente en la cuenca de Tarma, además de utilizar como planta medicinal, también está relacionado con el origen del nombre de Taruma o Tarma y según la tradición, nos dice el profesor Loja, de Tarmatambo bajaba el río Tarma y con la conquista del inka Capaq Yupanqui, los mitmas qollas del altiplano de Tiwanaku permutaron con el nombre del río Qollana hasta hoy. Incluso, nos dice, que hay una región de Jaramá al lado del Apu Mishakuri, donde hay buen maíz o “jara” y de aquí, bien pudo derivarse la palabra de “Jarama” (donde produce buen maíz) o Tarma. También por Waricolca encontraron unos imperdibles en unas mazorcas de maíz y por eso le llamaron “Jara-Huma (mazorca de maíz) y de ahí pudo haberse derivado a Taruma y luego a Tarma (como el río de las taras).

³¹⁰ Con los alumnos de la EAP de Antropología de la UNMSM, como práctica en el curso del “Antropología de la Salud”, que constituyó una de las experiencias que compartimos con los 300 o 400 concurrentes, con masiva participación de los ancianos acompañados por los hijos o nietos jóvenes y por las personas o familias con dolencias de la salud en tratamiento o desahuciados, que buscan apoyo o solución por aferrarse a la vida de este mundo. Para observar en detalle, indistintamente nos ubicamos al frente y en la parte mas alta de la tribuna, desde donde podíamos advertir el rito de curación cristiana.

Maranga (próximo al Parque de las Leyendas), donde se desarrolló hasta las 9:30. La misa inició con las palabras previas de bienvenida a los concurrentes por el padre Rodríguez y seguido por el coro de rogativa entre el sonido juvenil vibrante de las cuerdas de guitarra, clarinete y los aplausos de emoción por los jóvenes miembros de la Parroquia y de los asistentes, que también acompañan al coro con especial entusiasmo de fe y esperanza, creando un ambiente religioso desesperante y fundamentalista de alternativa eficaz por la salud corporal y hambre de fe, frente a la ineficacia de la medicina industrial usurera y la incertidumbre o el desencanto del progreso moderno urbano en proceso de desacralización de la cultura religiosa, fiel al poder supremo divino (Cristo Dios). Para interiorizar o revitalizar la fuerza cultural religiosa cristiana, Rodríguez hace vitorear a toda la concurrencia, entre otras, las consignas de: “¡Jesucristo Salvador; ¡Vino Dios Salvador; ¡Gloria Señor, aleluya!”, luego inquiere: “¡Hermanos y hermanas ¿cómo están ustedes?; (la pregunta y respuesta es en coro total por tres veces, designado por edad y sexo) y se cierra con fuertes aplausos compungidos como que viene desde el interior de cada participante para lograr lo deseado, a manera de Pachaqamaq= aliento o fuerza telúrica del Dios del Mundo. Asimismo, el templo está adornado con los pequeños letreros alusivos que señalan: “Pidan que se les dará, busquen y hallarán”, “Llaman y se les abrirá la puerta”, etc.; y el padre, exige en todo momento a los concurrente a “abrir el corazón” para la palabras del padre. Esta misa de sanación y otras programadas (para las 4:00 p.m. del 16 de junio, exclusivo para los enfermos) son propaladas por el Canal 2.

Entonces, esta terapia religiosa es pública y abierta, y consiste en redimir las palabras del “Señor Jesucristo”, tener fe en él que cura y salva y permanentemente hace rezar, cantar, vitorear con fuerza, emoción y seguros de lograr lo que buscan o desean con fortaleza y esperanza; todo ello dentro del marco de pedir perdón o de arrepentimiento a manera del sentimiento de culpa individual y colectiva. Del mismo modo exhorta y exige rechazar a otros dioses no cristianos y la acción de los curanderos, rememorándolos las ideas de Cristo, leyendo e interpretando los pasajes bíblicos que dice: “En aquel tiempo (de Cristo) habían las gentes que se llamaban creyentes en el Dios verdadero y a la vez alternaban el culto con la actividad local, del culto a los ídolos que tenían en aquellos pueblos. En el versículo siete dice:

“A los dioses de este mundo que tanto le... (inintendible la grabación) yo no les amaré a los ídolos, [...] “; era una tentación permanente del pueblo de Israel, es reconocer a Dios, [...] es una sensación tuya y mía y de todos, de amar a Dios o al Diablo. Amar a Dios, dice que le amamos y seguimos con algunos cultos y luego seguir con la idolatría, con los curanderos, con los brujos; poner ranuras, [...], poner ruda, poner wayruros, poner toda clase de amuletos como se fuesen la salvación. Alternamos, una vela a Dios y otra al Diablo. ¡Alabado sea Dios!”.

Luego prosigue con exaltar y pedir en coro: “Padre, en nombre de Jesús, yo te pido por la salud de todos los peregrinos; ¡Roguemos al Señor; ¡Te lo pedimos Señor; (respuesta en coro de los concurrentes)” y también siempre se repiten las palabras rogativas de “¡Padre ten la misericordia de todos nosotros!”; y al parecer, se entiende como Dios-Cristo múltiple que remedia de

todo mal cuando se le pide, el p. Rodríguez como sacerdote intermediario, dice: “!Señor retire el mal de cada uno¡, tú nos referiste en la Santa Escritura, que tú has salvado de todas nuestras dolencias, con todas nuestras enfermedades, con todos nuestros males, [...]; aquí estamos Señor pidiendo tu verdad, por eso, contentos renunciamos a todo mal y nos entregamos, nos dejamos, lo dejamos ahí en tu cuerpo crucificado, lo metemos todo nuestro mal en toda tus heridas, ahí meto yo el mal, ahí yo meto el cáncer, el tumor, leucemia, neurisma, anorexia, presiones compensadas, esquizofrenia, ceguera, sordera, fecundidad, asma, bronquitis, tuberculosis, asma, bronquitis, infarto, parálisis, artrosis, artritis, reumatismo, gastritis, úlcera, cirrosis, tristezas, preocupaciones, problemas, obsesiones, depresiones, shock, toda perturbación. Yo te entrego todo mi mal, lo dejo ahí para siempre, mi dolor, mi enfermedad. ¡Recíbelo Señor! (y todos en coro responden por tres veces, entre llanto, grito y desesperación compungida) ¡Recíbelo Señor!”. Es una terapia de rezos, oraciones, cantos, gritos de petición al Señor, palmas para el Señor y para el p. Rodríguez; seguidos de llantos y lamentos como queriendo expulsar algo de lo más profundo ser, siempre solicitando “¡Sáname Señor!”, vibrante y con golpe de perdón al pecho y con la fuerza anímica de exhalar lo repudiado y pedir por el “perdón del mundo”; donde, “Cristo-Dios” es el arquetipo central que hace y deshace, que da o quita, enferma o sana, la vida es voluntad del “Señor”.

Así aparecen en individuos y colectividades culturales en sacrificio por la redención de la humanidad, repitiendo o reproduciendo con eficacia el rito arcano de la Biblia o del pasaje de Cristo Dios, como cuando concibe y describe el adelanto cronista Pedro Cieza de León (1984: 17 y 18): “La segunda, considerando que, pues nosotros y estos indios todos, traemos origen de nuestros antiguos padres Adán y Eva, y que por todos los hombres el Hijo de Dios descendió de los cielos a la tierra, y vestido de nuestra humanidad recibió cruel muerte de cruz para nos redimir y hacer libres del poder del demonio, el cual demonio tenía estas gentes, por la permisión de Dios, opresas y cautivas tanto tiempos había, era justo que por el mundo se supiese en qué manera tanta multitud de gentes como de estos indios había fue reducida al gremio de la santa madre Iglesia con trabajo de españoles; que fue tanto, que otra nación alguna de todo el universo no los pudiera sufrir. Y así, los eligió Dios para una cosa tan grande más que a otra nación alguna”.

Este caso moderno de la “Misa de Sanación” fue tratado por el colega Hernán Cornejo (1995) como “Cúrame con las Manos” a modo de una práctica espiritual terapéutica iniciada desde 1989 y difundido como un programa religioso en varios departamentos del país, como ritual curativo con “eficacia del ritual de sanación en enfermedades psicosomáticas, físico-orgánicas y problemas morales”; donde, nos cuantifica las “características sociológicas de los enfermos” (ídem 1995: 28) según edad y sexo (36.6% son mayores de 51 años y de 61 a más son 28.6%), por ocupación (24.9% son amas de casa seguidos por los empleados, 23%) y lugar de origen: 21.4% proceden de Lima, seguido por 14.9% del Callao (con mayor incidencia son los residentes en el distrito de San Miguel, 20%, ¿será por la cercanía al templo?, mientras del Cono Norte, Oeste y Sur de Lima sumados son 22.15%) y de la sierra central participaron sólo los

6.4% del total de los pacientes encuestados. Las enfermedades psicosomáticas son de 16.5% y 14.1% de “nervios” y por el “dolor de cabeza”, respectivamente, generalmente en la clase media, 63% (con mayor frecuencia en las mujeres).

Precisamente, curar con las manos consiste en el toque de cabeza a los pacientes feligreses por el padre Rodríguez, con oraciones, invocaciones y preguntas, previa confirmación de los anteriores pacientes tratados que se desplazan al centro para testimoniar del mal que padecieron y declarar o certificar que realmente fueron curados, bajo exclamación: “¡El padre Manuel sí sana!” y la muchedumbre responde con fuerte ovación y aplausos de admiración y efervescencia lleno de deseo de ser otro afortunado con la eficacia de la mano milagrosa del sacerdote designado. En este pasaje de pública declaración por los supuestos curados afirman entre llantos y sollozos que tenían dolores de cabeza, de extremidades y no podía acudir al médico por falta de dinero, mientras la señora Elena precisa haberse curado de osteoporosis, la señora Rosa sufrió fuerte decaimiento del cuerpo y ninguna medicina le sanaba hasta que llegó al templo y ahora su cuerpo “vibra porque el Señor está con ella”, otra señora asegura tener hernia hace 4 años y ahora sanó, la señora Teodora cree que el Señor le tocó la cabeza y ahora está sana, otra señora perdió su hijo hace 42 días y también perdió el control de sus nervios y ahora ya está mejorando, la señora Elena tenía dolor de garganta y el estómago le ardía y ahora ya puede trabajar, por eso ya se dedicará al Señor, otra señora perdió a su hijo en el Hospital San Bartolomé y tenía dificultades respiratorias y por eso el 31 de mayo acudió con su esposo a orar a la “Virgencita” del hospital y señala ahora que ya está sana “gracias al Señor”, la siguiente señora asegura haber tenido cáncer avanzado y cuando un amigo le habló de esta “Misa de Sanación” acudió y ahora ya está sana, también está arrepentida de haber creído en la brujería y hoy vino para agradecer públicamente, un joven declara la crisis de su familia y muestra la foto de su hermano (Juanito) que se enfermó de cirrosis y ahora ya está mejorando, por eso cree que “para el Señor nada es imposible”. Así van pasando la fila de testimoniadores (algo de 12 personas), mientras el padre Rodríguez repite algunas partes del testimonio para hacer hincapié y precisión a la concurrencia que escuchan con mucha atención y reverencia legítima con ansias de curarse o ser sanado sus parientes que esperan su turno y a otros le dice el padre: “¡Ahora estás sano, vete en paz!”. Mientras a los aceptados o escogidos en turno de curación, en el estrado trata y hace repetir por tres veces: “¡Escúchame Señor!”, seguido de las rogativas al Señor. Así concluyó esta “Misa de Sanación” a las 9:45 a.m. y la gente, en tumulto se arremolina al padre, mientras otros van saliendo para comprar sus medicinas básicas en el botiquín de la Parroquia.

Esta manera de tratar a los pacientes feligreses me recordó a una de las sectas religiosas de provincia (Huanta-Ayacucho), quienes se reúnen una vez al año en su festividad ritual principal y para acentuar la credibilidad de sus feligreses, ampliar más seguidores y para la eficacia de los diezmos, los antiguos adeptos ya formados o entrenados testimonian públicamente que antes adolecían de algún mal y desde que se entregó al “Señor” y donó su vaca, toro, carnero, gallinas, cuyes u otros productos, ahora ya están curados y felices;

y seguidamente exhortan a los otros nuevos concurrentes para que sigan su camino a fin de conseguir la gracia del Señor y estar sanos en alma y cuerpo.

Los maestros waringueños (Polia, 1988, 1996; Arroyo, 2004) de Huancabamba tienen por regla general el procedimiento del “Rito de Florecimiento” (o Inmersión) del siguiente modo: Los pacientes que llegan a Huancabamba son captados con la propaganda de los intermediarios y los que van recomendados o con referencia, sólo ubican la casa del Maestro y esperan su recepción y tratamiento; en cambio los maestros que siguen residiendo en la localidad de San Antonio (Juan Manuel Melendres García, sobrino uterino del afamado maestro Florentino García), Salalá (Hermanos Chasquero), Sapalache o en Cajas (Rojas Herrera), son enviados a su domicilio y recibidos por el mismo maestro, parientes o ayudantes.

El maestro Juan Manuel lleva desde Huancabamba o recibe personalmente en su casa de San Antonio y en la fecha indicada se peregrina en acémilas a la encantada laguna sagrada del Shimbe (o a la Laguna Negra, cuando es gravedad o brujería), donde, en la ribera de la laguna con vista al norte o al Encanto del gran Chikwate Grande, extienden su mesa sagrada cargada de sus mejores artes (espadas, lanzas, flechas, chontas, etc.) y alrededor de ella se agrupan los pacientes ceremoniosamente, echando sus prendas u objetos más deseados para la bendición en la mesa ritual en contacto con las artes y la tierra waringueña y seguidamente, inicia el maestro saludando, invocando y haciendo aspersion a los Encantos de la Shimbe y de Chikwate Grande y luego da bienvenida a todos los pacientes, asegurando que sólo tengan fe en los encantos de la Shimbe y del Chikwate Grande que saldrán florecidos con la voluntad de los encantos (equivalente a los Apus o Jirkas); luego prosiguen con el ejercicio y desnudos toman el “Baño de Florecimiento” (hidroterapia) en las gélidas aguas de la Shimbe y a medida que van saliendo del lago, el maestro y sus ayudantes van “levantando” o pasando frotación con las varas de chonta o las artes más fuertes (espadas o lanzas) desde la cabeza hasta los dedos del pie y en todo momento, son inquiridos a creer en el maestro y tener fe en los encantos poderosos que curan o liberan de los males; sólo es voluntad de los encantos y del buen manejo del maestro Waringueño (a veces usan doctor o cirujano); incluso, los mismo dueños de los acémilas o los peones que acompañan a los pacientes van refiriendo diferentes sucesos y de extremos casos que fueron tratados con éxito por el afamado Maestro Juan Manuel Melendres y que él heredó las mejores artes y enseñanzas de su famoso tío “Florito”. El ritual concluye casi al mediodía y si hay suerte sale el astro rey y acompaña a la mañana friolenta, sino estará cargado del nubarrón o lloviendo garúa o chaparrón. Luego, rápidamente retornan y al llegar a la casa de Juan Manuel (6:00 p.m.) son recibidos con un succulento caldo caliente de carnero y después, a eso de las 10 de la noche, inicia o se continua con el “rito de florecimiento” (de shingada o beber el brebaje por la nariz), donde, luego de las invocaciones y del discurso ritual del maestro, se realizan las shingadas del “tabaco del inka” o la toma de la “Waychuma” y fila tras fila o por turnos se va levantando cada paciente, entre el discurso de propiciación a los encantos y como también, ambientados por la eficacia del poder del maestro y de los espíritus que están

presentes para ayudar, para curar o para aliviar de los males, siempre y cuando tengan fe, esperanza y respeto. Inclusive, el mismo maestro, al levantarles de uno en uno, va leyendo la salud, la suerte, los devenires, viajes, la fortuna, éxitos o de los peligros que acechan y aconseja cómo debe cuidarse con los protectores (amuletos) que el maestro prepara con las hierbas de los poderosos encantos de las lagunas y de Chikwate Grande. Con las shingadas, levantamientos y oraciones o invocaciones se amanece y se concluye afuera, arrojando todo lo que queda en las entrañas, aunque los más débiles de estómago se adelantan desde las 3 o 4 de la mañana; y así se recibe el nuevo día con el estómago limpio para proseguir con la dieta hasta consolidar con el alimento adecuado. Con estas sesiones, la mayoría están listos para retornar y otros con otras dolencias o exigencias piden otras sesiones más personalizadas.

Igualmente, la medicina andina y el arte de curar de los especialistas, con las migraciones internas del país, también los “maestros curanderos” o “pongos” con sus respectivas sabidurías y elementos rituales migraron a las principales ciudades, entre ellas a Lima, donde se ubican en el Cono Norte, Oeste y Sur, según su procedencia y en su medio cultural, aunque, por el poder de los prestigios y sistema de competencias propio del mercado de trabajo, los pacientes buscan al más competente que ofrece garantía para asegurar el estado de salud. De ahí, con ligera prospección podemos graficar algunos especialistas que se ubican según las dolencias: en Comas se hallan los buenos “hueseros”, en la parte alta de La Pascana se ubican a los curanderos norteños, en Campoy de San Juan de Lurigancho acuden a la “curandera” que limpia con el cuy y por la zona de Villa Salvador estarían los buenos “joveadores” con huevo; y como reto a la medicina y cultura moderna urbana³¹¹.

2. SIMBOLOGÍA DEL TIEMPO Y ORGANIZACIÓN ESPACIO CULTURAL: Identidades culturales y fronteras étnicas

2.1. Los oratorios y los santuarios de peregrinación: las ofertas culturales y el sentido de pertenencia

Los santuarios de los cuatro afamados santos patronos, incluso de otros, de algún modo están vinculados a los oratorios de los antiguos dioses andinos precolombinos, porque los templos están cerca, encima o al lado de los sitios arqueológicos (templos o ñaupá llaqtas), Wakas (Montañas Sagradas), Wankas (grandes rocas), puquiales (ojos de agua), cruce de caminos, quebradas,

³¹¹ Muchos residentes en la zona de Zárate o en San Juan de Lurigancho presenciamos (2005 y 2006) que en toda la ruta de la avenida de Próceres (desde Acho) y avenida Wiese un curandero colocó sendos carteles de publicidad sobre su oficio. Cuando el alcalde del distrito mandó limpiarlas, este curandero, como retando al poder local, mandó regar más carteles en el mismo trayecto y en las partes más altas de los postes de luz de las avenidas y, al parecer, también amplió en otros distritos y barrios; mostrando que tienen poder adquisitivo y personal de servicio de gran despliegue para asegurar los medios de propaganda, con el consiguiente número telefónico: 253-3959. Asimismo, podemos visualizar en el trayecto de la avenida Túpac Amaru los siguientes letreros: “Curandero Espiritista” (teléf. 532-2510) y “Curandero Andrés de los Santos especialista en el florecimiento y amarre de las parejas”. Aunque, este sistema moderno viene generalizándose en todo Lima y otras ciudades, de manera competitiva con las propagandas comerciales, trabajadores o diseñadores a domicilio (como los gasfiteros, albañiles, técnicos de computación, escarchadotes, etc.)

encuentro de ríos, canteras de piedra o de arcilla, antiguos árboles de la región o alguna señal seguramente más discernible para las mentes depositarias y comprometidas con la tradición andina, que para los estudios académicos o a los ojos de los alienados modernos urbanos. Incluso, el culto santoral está comparado y cotejado, conviven o se entremezclan con las antiguas costumbres y simbologías andinas, respondiendo a las necesidades prácticas de la economía agropecuaria o a las aspiraciones ideológicas sociales y a las creatividades culturales religiosas. Para su fácil asociación agruparemos según conciben los mismos pobladores de cada región que se identifican con sus respectivos santos patrones con arraigo local y regional, empezando de la región del Mantaro ruta a Tarma y Chinchayqocha y luego, hacia Huancavelica y Ayacucho, siguiendo nuestra propia ruta, tal como sigue:

Dentro de los principios de organización y jerarquización de los Santos Patrones es muy interesante rastrear los elementos explicativos que nos muestran la representación y el culto del “Señor de Paka” como hermano mayor del “Señor de Marco” y del “Señor de Tunanmarka”; porque los tres santos son reconocidos como los aparecidos o “Paqariq” y esto señala a sus respectivas “Paqarinas” o centros de origen de los santos como de la misma población asociadas a las lagunas, wankas, ríos o manantiales.

Señalan que el “Señor de Marco” se apareció en una roca o es de roca, en cuyo centro hay una cruz en bajo relieve o incisa. Es decir, para la tradición de los pueblos de Paka, Marco y Yananmarca, en los tres pueblos existen piedras lajas de unos 80 centímetros que son las wankas de épocas precolombinas, las cuales habrían sido escondidas o encubiertas en el altar por los sacerdotes, debido al profundo significado y culto por los habitantes desde la antigüedad. Entonces, estas Wankas rectangulares o semejantes a las rocas macizas explican las relaciones de parentesco de los tres santos patrones en los tres pueblos vecinos y esta identificación es similar con la aparición del “Señor de Muruway”: en la cantera o laja de roca que llora en Shaloqoto de Acobamba.

Además, señalan que el anciano encargado de la iglesia de Marco, sólo durante la ausencia del sacerdote saca o se comunica con la Wanka para auscultar el porvenir y muestra sólo a sus conocidos o de compromiso la cultura o tradición del mundo andino; por eso dicen: mientras el cura enseña la cruz, el anciano (sacerdote) muestra la wanka. De modo que en Marco el Señor es la Piedra o la Wanka. Por eso, el cura ya denegó hacer toda misa en dicha capilla antigua y sólo acude al templo de la plaza. Por la misma razón, todo ritual o la actividad festiva reviste o se desenvuelve alrededor y en memoria a de la Wanka, que está muy compenetrada con sus actividades productivas y la salud de la población.

Respondiendo a esa necesidad del rito de propiciación de fecundidad de los ganados, se realiza la “**Danza de los Wakis**” o la “Danza de los Pastores” del distrito de Parco de Jauja, donde, según nos narra el profesor Loayza³¹²,

³¹² Su actividad de docencia en psicología lo complementa con la noble tarea de acopiar las tradiciones andinas en permanente riesgo de extinción. Nos señala que están preparando un documental para preservar la herencia cultural de los pueblos que resisten a la voracidad moderna. Aunque, también reconoce que recién están cambiando la forma de ver, apreciar y valorar lo que se tiene y proyectarse en reforzarlas con sentido de pertenencia étnica y de

aparentemente es la coreografía de la “Fiesta del Niño Jesús” del 25 de diciembre, que consiste en la aparición de las “Pallas” con su azucena o el arbolito y los pastores van danzando alegrando al niño; pero, en el momento de rayar la noche, los danzantes olvidan al “Niño Dios” y encienden la hoguera (o quema de chamizo) y danzan garbosos alrededor de ella, al son del sonido penetrante del pinkullu y la tinya. Luego aparecen las “pallas” o los pastores y todos en círculo se alinean alrededor del fuego e inician el ritual de beber la chicha y masticar la coca sagradas, en esas circunstancias aparece la “llama” (réplica de color marrón, es la illa como espíritu sembrero) y las pallas y los pastores se dedican ceremoniosamente a cintarlas, marcar y colocarle su wallqa, entre el forcejeo de los abigeos foráneos que asaltan de cuando en cuando aprovechando el descuido de los laboriosos pastores. Esta teatralización o representación de la fiesta del ganado es la fiesta central que se prolonga hasta las diez de la noche, entre las canciones³¹³ y danzas de propiciación para la multiplicación de los ganados de la comunidad.

Entonces, la “Fiesta del Niño Dios”³¹⁴ se asimila a la “Danza de los Wakis”, como ceremonia de propiciación para el culto de la fecundidad de los ganados, a través de la recordación de las “Illas”, espíritu de los ganados como representantes del “Apu Ulhu” o el espíritu de las montañas sagradas. En este caso, los pueblos del distrito de Parco hacen sus pagos al mayor “Apu de Shuqus” durante la fiesta del ganado y en las fechas cuando es necesario.

El templo del “Señor de Muruway” está edificado en el cruce o bifurcación de caminos. Camino que sale o cruza el pueblo de Acobamba y se dirige a la zona productiva de las famosas papas de Wasawasi³¹⁵ y desde la

identidad cultural, para fortalecer la personalidad de los pueblos, especialmente de los niños y jóvenes del futuro. Porque, lo que hacen no significa “atraso” ni mucho menos “ignorancia”, sino es la sabia expresión de la creatividad cultural con trascendencia histórica de toda civilización milenaria que se desenvuelven entre la continuidad y el cambio; eso es la cultura europea, asiática, africana, americana y en especial del Perú y la cultura andina. Reconocerlas, rescatarlas y difundirlas es propia de las gentes pensantes con responsabilidad social y nacional. Por ello, una de las características de los pobladores de los 33 distritos de Jauja es de ser pueblos festivos y laboriosos. Aunque la picardía florida de algunos huancaínos es de criticarlos dentro de las relaciones de competencia y hegemonía, como que: “Huancayo avanza mientras Jauja danza” y los jaujinos responden: “Jauja danza y Huancayo avanza pero no alcanza”.

³¹³ Las letras describen las cualidades de las llamas y de sus Apus, la vida de los pastores y los ajustes de la naturaleza y del tiempo.

³¹⁴ Según la tradición cristiana católica se reproduce la larga tradición de los pastores y agricultores hebreos, que traduce el culto a la fertilidad de la tierra y a la fecundidad de los ganados por los espíritus especializados o monopolizados por el poder de los dioses. En todo caso, todos los dioses del mundo, en cuanto son considerados como forjadores, generadores y criadores, están cumpliendo la función de productores de las cosas, sembreros de la cultura o la semiente de las generaciones. De ahí, para que el culto a “Niño Dios” y la “Danza de los Wakis” cumplan la misma función de propiciar la abundancia, riqueza o desarrollo.

³¹⁵ Por los años cuarenta, desde Tarma, piaras de mulas cargadas de arroz, fideos, azúcar y mercaderías de calaminas, maderas, tejas, etc., pasarían por la quebrada de Muruway-Raqla o Chaquiwayqo rumbo a Wasawasi (Casa detrás o a la espalda -del cerro-), distrito próspero de Tarma. En este lugar, dicen que vivieron “gente aristócrata”, como las familias Moreno, Culeteti, Llanos, Martínez y otros; quienes siempre habrían mantenido su aire cortesana, de modo que, las señoras siempre cabalgaban sentadas de un solo lado, conducido y cuidado por un pongo o sirviente. Estas familias, además de ser hacendados, también fueron los ricos

parte superior del santuario se separan al lado izquierdo y derecho para encontrarse tras de las otras montaña de San Miguel y Shunumana (Cerro de hacer chuno).

El templo está ubicado exactamente en el pequeño abra y camino de la quebrada Muruway-Raqra de Shalaqoto y como su nombre indica, es una falla geológica o una profunda quebrada y generalmente, por ahí se han producido lloqllas o desbordes del río en las temporadas de lluvia y crecidas de la laguna Kiula-Qocha. Los lugareños mayores atestiguan sobre algunos eventos aluviónicos últimos que afectaron las avalanchas arrasando sus sembríos de las falderías de Shalaqoto, con lodos y piedras, dejando piedra sobre piedra; incluso, los primeros templos habrían sufrido el arrastre y por eso, el actual santuario tiene muro de protección en la frontis al camino o calle lateral que asciende a la quebrada de Muruway-Raqra, como estructuras de desembalse por el camino³¹⁶. De ahí, nos afirman que toda la parte baja del santuario estaban pobladas de moles de piedra (aún quedan huellas) y generalmente constituía pradera de pastoreo; aunque, gran parte de ellas fueron roturadas por los picapedreros para la construcción de viviendas u otras obras públicas de la ciudad; y ahora están sembradas de casas y calles modernas que unen el templo con el pueblo de Acobamba, sin embargo, todavía existe recelo o temor de los mayores por lo que pueden repetirse los eventos naturales incontenibles por el hombre y la ciencia; y si ocurriera, sería el mayor desastre más que el último incendio del templo. Por lo que pareciera que el Señor de Muruway reemplazó³¹⁷ o está ahí precisamente para resguardarlos de ese eminente peligro latente para los de Acobamba.

comerciantes. Mientras por el otro camino llegaban a Chakipuquio y a la cumbre y por Chiras bajaban a Wasawasi. Así Acobamba era un paso para los transportistas wasawasinos y por el camino izquierdo, más largo y más seguro frecuentaban, diciendo: “más vale rodear que rodar”; porque el camino derecho estaba lleno de abismos y peligros. Wasawasi tiene sierra y parte de la ceja de selva, por eso le llaman Tishku, por ser zona verdosa con mucha humedad y variedad de animales que proceden de la selva, como es el sitio de Choras (chozas de las palmas), donde producen las palmas para la semana santa.

³¹⁶ El profesor Julián Loja nos relata que en 1993 se produjo una última y pequeña avalancha y “para suerte de todos nosotros”, nos dice, “vino un poco de lodo que bajó por el camino”. De ahí, se viene forestando la quebrada como defensa y evitar la erosión. En cambio, en 1940 habría sido más fuerte, alud entre lodo y piedras; por lo que nos asegura, que en tiempos antiguos debió ser más fuerte, por la presencia de las grandes piedras de canto rodado que se esparció en toda la faldería de Shalaqoto, dificultando las áreas de cultivo y de pastoreo. Precisamente, por ese continuo peligro, afirma que mucho antes había una Apacheta en el lugar del templo del Señor de Muruway y a su vez, existían dos antiguos caminos preinkas: uno se dirigía a Wasawasi y el otro hacia Punray y Raqra-Pata y ahora estarían construyendo la carretera.

³¹⁷ A los dioses o espíritus andinos que se especializaron en manejar los eventos naturales como el Pachakamaq de la costa central, Pariaqaqa de Huarochirí o el mismo Wallalo Qarwancho de la región central andina. Asimismo, hoy en día se asimilan dichas funciones a los Apu Wamanis o a los Tayta Jirkas, que controlan el agua, lluvias, relámpagos, avalanchas, enfermedades, la suerte y la salud del hombre y de la naturaleza; sin embargo, los Amarus, como espíritus tectónicos casi independientes o controlado por los Apus, encarnan o se especializan en los peligros de alud que siempre amenazan con arrasar a los pueblos. Además, los Amarus siempre están al interior de las lagunas, quebradas húmedas, ríos o manantiales, principalmente, acechando y esperando oportunidades, en la visión cosmogónica andina.

A propósito, los picapedreros han convertido en su cantera a la rocosa quebrada de Muruway-Raqra y según uno de los mitos de origen del Señor de Muruway, los antiguos picapedreros habrían descubierto la imagen en la roca con agua, húmeda o sudorosa a manera de lágrimas, al roturar la faldería rocosa de Shalaqoto³¹⁸. Desde entonces, se edificó la cruz, capilla, templo y finalmente el actual moderno santuario donde se recepciona y trata los pedidos a los cientos y miles de feligreses que concurren con la esperanza de curarse, mejorar sus negocios o de su empresa, o su suerte, para la solidez del matrimonio o de la familia, para tener hijos o para lograr algún propósito programado según el plan de la vida de los devotos. Siempre hay algún motivo para acudir y solicitar en este mundo de incertidumbre y dificultades de nuestra modernidad cargada de egoísmos, individualismos o por diversas formas de exclusiones y de segregaciones raciales y culturales casi permanentes en las mentes y acciones compulsivas del egocentrismo moderno.

En la actualidad, el extremo exterior del templo representa y escenifica a la roca sangrante de agua y es de ahí que obtienen el agua bendita milagrosa para llevarlos a su hogar y como también, sólo ahí prenden sus sirios y ofrecen sus plegarias. Esta simbología del agua (fertilidad, salud y vida) se correlaciona con el registro etnográfico de Vienrich (1959), quien testimonió para 1905 y dice como resultado de su preocupación sobre el culto a la fecundidad, tratando de responder a las preocupaciones y preguntas de instrucción pastoral seguido por Pedro de Villagómez en 1649: "XIII.- ¿Cómo se llama la huaca a quien adoran para las lluvias? que algunas veces suele ser piedra, i otras el rayo; i aunque digan que se llama Liuiac, se les ha de preguntar si es piedra... XIV.- ¿Qué huaca adoran para que el maíz crezca bien, i que no se coma de gusano? ¿De qué laguna traen cántaros de agua para rociar la chacra, i pedir lluvia? ¿A qué laguna tiran piedras para que no sequen i vengan lluvias? ..." (Más adelante responde) "La idea de maternidad en sus conopas, quinoamama, saramama, cocamama, aksumama, nos traen a la memoria la metafísica de Platón, con sus arquetipos o la esencia espiritual de las cosas. Las mazorcas de maíz pegadas o papas reunidas durante su incremento, las veneraban como conopas, i aun hoy conservan esta costumbre, les llaman **mata-mata**; así como las mazorcas de diversos colores o de formas extrañas **las dedican a los santos** i las cuelgan en sus nichos; i las de mejor calidad, las guardan envueltas en sus pancas en sus casas, **pendientes del techo**, con el nombre de **huayuncas**. //Más todavía: en Jacahuain (otros llaman **Jacahuasi**)³¹⁹ a dos kilómetros de Tarma **hai una fuente**, de la que **recojen piedras, dos, una hembra i otra macho**, para aumentar sus cuyes (Cavia Cobaya) o jaca en quechua. En Jauja, Huancayo, etc., esas **piedras procreadoras les llaman pilpi-pilpi**. A 10 kilómetros en la misma dirección, en medio cerro tenemos otro lugar llamado **Muruhuai**, (**Muru** es el hijo del **Illa**), adonde **hai dos fuentes: la del Señor i la de la Virgen: en la primera se lavan los hombres para tener esposas i en la segunda las mujeres**

³¹⁸ Significa montículo de lodo y cantos rodados que formaron promontorios o colinas pedregosas. Esta es la estructura geológica de la zona del templo del Señor de Muruway y de Acobamba, de estar encima de un banco de shalakoto y de arena, como producto del arrastre de los ríos y de las avalanchas por los ríos o lagunas de las montañas.

³¹⁹ Casa de cuy.

para conseguir marido. En este santuario hai un crucificado aparecido en una piedra, al que se le **ofrenda para tener descendencia.** Es una piedra rojiza manchada con una cruz, parece de aceite, pero natural, sobre la cual se ha pintado la imagen del Redentor crucificado. Frente a este lugar se halla Vilcabamba o huillca-pampa, de huillca, sagrada i pampa, llanura” (Vienrich, 1959: 25-28).

También señala, sobre el camino que pasa por Muruway a Huasihuasi y en la cima del cerro mas alto “... hai siempre montones de piedras de mayor a menor, unas pirámides construidas por lo que van a sus negocios, a fin de tener éxito en ellos; costumbre igual tienen los del Cuzco, formar esas pirámides que le llaman **Apachecta**, donde se detienen, miran al sol i arrojan el pelotón de coca mascada, i se arrancan un pelo de las cejas como ofrendas; **Apa**, quiere decir **lleva**, i **chekta**, **encomienda** o cesto hecho de trébol en cuyo interior se guarda frutas, i así se coloca en las **pachamancas**. En la cumbre de la pampa de **Pucuscasa**³²⁰, camino de Jauja a Tarma, se ven infinidad de estas pirámides, que los arrieros forman los unos por el buen éxito de su empresa, i los otros, los **casados, para probar la fidelidad de la esposa**, que ha sido infiel se encuentran derribada su pirámide o pirhua” (ídem: 28).

Del mismo modo, el santuario del “Señor de Muruway” está ubicado al lado de los restos arqueológicos de **Likish-Marka**³²¹ (Ciudad de Telaraña) y según el comentario de un profesor lugareño, probablemente sea el templo formativo con 5 metros de alto y de 30 metros de largo; aunque, por la estructura arquitectónica y la disposición de los muros pareciera corresponder al Horizonte Medio, ubicada en una zona templada para un mejor control de la zona, porque desde el sitio o de la cima de **Shalaqoto** (es parte del complejo) se dominan la cuenca de Tarma y parte de Palcamayo y precisamente en la parte baja se juntan el río Tarma y el Vilcamayo (o Willkamayo= Nieto del Río), formando tres bandas crecientes que se proyectan desde este punto y/o, también como el encuentro, “Tinkuy” o el encuentro de los ríos como de los pueblos, de los dioses fastuosos o de las montañas sagradas empinadas y dominantes; justamente en este encuentro de los ríos se fundó el pueblo de Acobamba. Asimismo, este complejo religioso de ayer a hoy está al frente de los grandes cerros de Picoymarka³²², Ñaupamarca (con estructuras arquitectónicas

³²⁰ Cima de soplar o es el cerro del viento que lleva el envío de los hombres a los dioses

³²¹ Y en la parte alta o cúspide observamos una configuración de una llama donde está otro yacimiento arqueológico llamado “Willkash-Marka” (Ciudad del Nieto), ubicado en la parte alta y derecha del actual templo del Señor de Muruway, cuya muralla tendría unos 5 metros de alto por 30 metros de largo. La parte alta se conoce como el cerro de “Blanquiasha” por su coloración blanquiza y tramontando la cumbre se llega a la laguna de Chiwla-Qocha; mientras el cerro del centro se llama cerro Trankal (aunque antes se llamó por Lukush-Pata, cerro donde producen la fruta lukush), porque, cuando las piedras ruedan se truncan en esa parte y del extremo izquierdo es el cerro Anta-Kaylan, porque su tierra es rojiza.

³²² De las ruinas de este cerro habrían extraído una momia en posición de cuclillas y también hallaron mazorcas de maíz y algunas herramientas de metal.

del antiguo pueblo), Yuraqmarka³²³ y del sitio arqueológico de Pumampi³²⁴ del Intermedio Tardío.

Esta multiplicidad de sitios arqueológicos de contenidos culturales del pasado enlazados con el presente, están estrechamente vinculados a los diferentes relatos orales, culto a los Apus, fiestas santorales y a sus vivencias cotidianas de los pobladores en la producción agropecuaria, como razón de ser y elevar a niveles intersubjetivas. A esto responde la fiesta o “Limpieza de Acequia” en Huaricolca (Warikolka) que realizan el 14 de junio, como una memoria a la Pachamama con su respecto pagapu y para ello, llevan la cruz al puquio de Mama-Wari y con las invocaciones de plegaria depositan la ofrenda consistente en el maíz, rocoto, frutas de la selva, las cucurbitáceas y los licores. Este pago significaría el rito de propiciación de alianza y de fertilidad con el espíritu de los manantiales (fuente de agua y de vida), de la Pachamama y con los Apus de las montañas sagradas (Jankas o Jirkas), para resarcir los lazos de solidaridad y respeto mutuo, las relaciones conflictivas y la convivencia complementaria y las razones de educación generacional y la continuidad cultural con identidad y prestigio étnico. Porque, certifican que después del pago esperan efectivamente la salida del agua en abundancia durante el año, para la buena siembra y cosecha; y tendría la singularidad por estar amenizada por la danza especial de “Wanka-Danza”.

Todos los pueblos que tengan manantiales, también tienen su respectiva cruz plantada en ellas, asimismo, todos los reservorios son limpiados festivamente por la comunidad o el barrio, según sus jurisdicciones de uso y los llaman “Qosha-Pichay” (limpieza de la laguna). Para esa fecha, a la cruz que permanece durante el año, le dan su mantenimiento como a la “Qocha”, repintándolos, restaurándolos y vistiéndolos con bandas y flores multicolores como en la Fiesta de las Cruces. Incluso, mandan celebrar la misa y en la tarde las devuelven al compás de la música y danza típica, hasta el próximo año.

El oratorio del “Señor de Muruway” está relacionado de algún modo con la gruta de “Guagapu” o “Wagapu”³²⁵ que provee las aguas sagradas y

³²³ En esta montaña existen unas ruinas y gran manantial que abastece a la hacienda Gandolfo. Así, muchas montañas tienen sus marcas o las ruinas de los antiguos pueblo, como es el Willkamarka en Huaracayo.

³²⁴ Pumampi sería el Apu principal para Acobamba, mientras para Tarma vendría a ser dios “Misha-Curi” o “**Misha-Qori**” y en este cerro había antes la Apacheta como en el lugar de Muruway. Misha (de varios colores o veteado) y Curi significa dios de oro o cerro de oro. Terminologías y denominaciones que al parecer comparten o se asocian con el Jirka “Soqta-Curi” o “**Soqta-Qori**” de San Pedro de Casta de la parte cisandina de Lima y los futuros estudios comparativos nos ayudarán a entender las posibles relaciones interétnicas de la época preinka. Mientras tanto, nos señalan que desde el Cerro Misha-Qori (debajo de este inmenso cerro está el gran Hospital General de Tarma) acopian las mejores flores del campo para confeccionar las vistosas alfombras de la Semana Santa de Tarma, especialmente de color amarillo por las flores de qarwancho y shushu-wayta.

³²⁵ “La gruta que llora”, porque a diferencia de otros abrigos rocosos, esta gran cueva arroja o llora agua en cantidad que sirve para el riego en todo su trayecto; por eso es considerado agua sagrada y está asociado a otras tradiciones de los pueblos. Ramiro Castro es joven guía de aventuras, especializado en la caminata al interior de Guagapu, quien afirma que aprendió de su padre (desde los 6 años acompañó a su señor padre, don Modesto Castro Chuquihuanca, como el primer habitante del lugar) y participó en la última expedición (aunque por primera

productivas para Palcamayo hasta unirse con el río Tarma en el tinkuy del pueblo de Acobamba (o Aqopampa), en el templo del Señor de Muruway o en el oratorio de los antiguos dioses de la cuenca. Incluso, en la misma cueva se encuentran restos de cabecera de muros de plataformas semicirculares adosadas al lateral izquierdo con muestras cerámicas en la superficie y a unos cinco cuerdas a la derecha estaría la ruina de Magarpo y también en la parte alta del cerro se ubican un conjunto de estructuras en toda la faldería que asciende hasta la cima del cerro sagrado de “Rakash-Marka” (Pueblo de Quebrada, ofrece unas 40 chullpas y un conjunto de estructuras de diversas dimensiones) y a su frente está el cerro “Aukis-Aypal” que significa “Jefe Anciano”, como el Apu más importante para la parte de la comunidad de Rikrikán de Palcamayo; también hay chullpas por el sitio Magarpo (con muros, chullpas y colcas) y el sistema de andenerías en uso de la comunidad de Ochonga, en la parte alta de Shegepama. Lo que indica que esta gruta tiene una larga historia vinculada a un conjunto de evidencias que datan de diferentes momentos del desarrollo regional, tanto alrededor como en su jurisdicción; así como en el espacio del santuario del “Señor de Muruway”.

Del mismo modo, ahora último han compuesto la tradición del “Guerrero Tarama Petrificado” en el cerro “Shaygayan” (Ahí Están) o “Shaygania” (roca con cascajo y en su parte superior está las ruinas de Tiklán y a su costado, las ruinas de Puchkalpún) y también, distinguieron el “Rostro de Cristo” en la roca “Shapras”³²⁶, en la misma ruta a Guagapo; aunque pareciera más comercial, responde a la nueva imaginación de los guías turísticos, relacionando con la simbología del “Jefe Taruma” y del “Señor de Muruway”.

Por eso, Ramiro Castro nos comenta que esta zona habría sido habitada por las antiguas tribus de los “Tarumas” o “Taramas” y ahora es Tarma. El jefe de la zona de Guagapo se habría llamado “Aminael”³²⁷, el dueño o el Apu de estas tierras. También nos señala que Guagapo antes se llamaba “Champay-Machay” (Gruta con mucho césped o arbusto) y cambian a Guagapu porque mucha gente lugareña, niños, ancianos y mujeres se escondieron y lloraron tanto en esta gruta, durante la destrucción de los tarumas por la invasión inka. Mientras que para Raúl Nieves (2001), quien recopila como una “Leyenda romántica preinca, señala que la guerra fue con los wankas ambiciosos y traicioneros; porque, mientras Pomasonqo (joven cacique fuerte y apuesto de Tarma) viajó a la selva, el guerrero Rumiñahui de los wankas secuestró y dio muerte a la bella Pachawayta (novia de Pomasonqo e hija del cacique de Waricolca); por eso lloró en el valle de Palcamayo y su llanto se convirtió en el río de la gruta y a ésta

vez fue el año 1932 publicado por la Sociedad Geográfica de Lima) de 1994 con otros de distintas nacionalidades (polacos, checos y franceses), llegando hasta 2,894 metros de distancia. Nos describe que en los 300 primeros metros se ven figuras caprichosas de formación natural con apariencia de caballos, dinosaurios, león e incluso la imagen de una virgen. Luego se ven figuras de estalactitas o estalagmitas más blanqueadas y según la imaginación de cada cual, uno puede ir descubriendo mil formas; y después de 1600 metros se pasa buceando y uno encuentra truchas y la gruta ya es oscura y de muy baja altura (unos dos metros de altura), también habrían pequeñas cataratas o saltos de agua.

³²⁶ En la parte baja estaría una cueva a donde se lanzan piedras para saber la suerte.

³²⁷ Precisa que sería el Apu principal que reside en Guagapo del cerro Rakash-Marka.

llamáronle “Huagapo: “allí donde lloró”. Así declararon la guerra de venganza y no pararon hasta derrotarlos, mientras dios Wiraqocha convirtió a sus soldados en el “Bosque de Piedras de Huayllay”.

Además, desde la antigüedad fue camino de herradura que unió a Acobamba, Picoy, Palcamayo³²⁸ y San Pedro de Cajas y de aquí se sale a Condorín y Junín. Más aún, hay algunas familias y ganaderos que todavía hacen sus pagos en la cueva y como también, la familia Castro, para el peregrinaje de los turistas a las entrañas de la gruta Guagapo; incluso, algunos visitantes andinos (de Chanchamayo, Palcamayo, Tarma, Huancayo, etc.), indistintamente, llegan y depositan manojos de coca, cigarros y caramelos invocando a los antiguos espíritus o dioses, por tradición. Como recordando a los arcanos pobladores que dejaron su arte rupestre en Guagapo con escenas de dos personajes que hacen señas o invocan a sus dioses y hay un aspa, que bien podría representar el cruce de caminos o el encuentro de los ríos como de Acobamba, según la interpretación de nuestros informantes; también hay formas serpenteadas (curso del río) y el lagarto (símbolo de las relaciones con la selva). Por eso el joven Castro cree que las formaciones caprichosas de las estalactitas en el interior de la gruta estarían representando a las plantas y animales de la región o de acuerdo a la imaginación e inspiración que cada cual le da forma al ingresar a los misterios que encierra toda gruta; porque, como nos describe Rojas Calderón (otro guía de Palcamayo)³²⁹, a unos 300 metros al

³²⁸ Su santo patrón es San Cristóbal que se festeja el 24 de julio, competitivamente entre los barrios de Margaraq, Ochonga, Chaka y Hawman; también patentizan sus diferencias en la organización de las Fiestas Patrias, especialmente en corrida de toros. Esta competencia es graficada por Gregorio Cayetano (en Raúl Nieves 2001) como una tradición antigua, donde Yaumapata y Ochonga siempre estaban en guerra por odio, hasta que el “Gran Apu” les advirtió a los belicosos de Ochonga y por desobedientes los arrasó con gran tempestad, lluvia y granizada; y desde ese entonces, en temporadas de lluvia bajan aluviones hasta Marayura para que los ochonguinos nunca se levanten; y ahí están así. Yaumanpata significa abundancia y es un barrio de Palcamayo y Ochonga, torcido y es otro barrio.

³²⁹ Hay un grupo de jóvenes de Palcamayo, compañeros de Castro que se organizaron como guías. Ellos lamentan mucho que no haya ayuda de las autoridades locales para mejorar y conservar la entrada y áreas concluyentes de la gruta, sólo ellos tratan de mantenerlos. Incluso, habrían otros sitios para el turismo, como es de llegar a la cima del Rakash-Marka a 25 minutos, con un gran centro arqueológico, donde están unas 40 chullpas, tumbas y colcas con abundante cerámica de superficie. También nos comenta Rojas Calderón, que antes tenían mucho miedo de ingresar a la cueva de Guagapo, por los ruidos y lamentos melancólicos que se emitían confundidos o entremezclados con el ruido del río y del viento; los lugareños tampoco querían que profanen por temor a los desastres naturales, pero, poco a poco fueron acostumbrándose a la visita de los turistas. Aunque, nos relata mitos relacionados con el contenido simbólico agropecuario y dice: que en tiempos antes habría salido una gran serpiente de Guagapo y por el camino se dirigió a la zona de Calca de Palcamayo, donde la mataron y su cuerpo seccionado se convirtió en las rocas del lugar. En cambio, Juan Carlos Rojas (de 13 años y estudia en el Colegio Industrial de Tarma), natural de Palcamayo, nos dice que dentro de la gruta de Guagapo había una iglesia y de donde salió una gran serpiente, volteando la iglesia; por eso creen que la estalactita más grande es la Virgen, y cuando salió la serpiente, también salió la sangre dando origen al río; mientras la serpiente huyó comiendo las gentes, animales y destruyendo los pueblos; ya en Wasawasi mataron cortando la cabeza. También señala otro mito variante, que los Wankas al conquistar a los Tarumas, a su gente los apresaron en la gruta, como tanto lloraron los niños, sus mujeres y los ancianos, se formó el río que sale de la gruta. En cambio, el

interior de la gruta aparecen una sala y estructura de los muros con restos fósiles humanos que penan porque creen que se sienten los lamentos; ello lo relacionan con los restos fósiles de los refugiados en la época de guerra con los inkas, quienes habrían “Guayando”, o llorando, y desde entonces quedó con ese nombre histórico, Guagapo y también al interior hay rocas húmedas con gotas de agua en forma de lágrima, que también reafirma a la simbología del llanto sagrado de los mallkis³³⁰, en cuanto se consideran ancestros a los que perecieron en posibles sucesos rememorados.

Para continuar la tradición religiosa de la Paqarina Guagapo de los Tarumas, modernamente edificaron la capilla a la “Virgen de Lourdes”³³¹ como la patrona de todas las grutas y festejan el 11 de febrero como fiesta patronal de Guagapo (con misa y la “yunsa”), organizados por los mayordomos de Palcamayo y esta vez estará a cargo (2005) del mayordomo don Arturo Carhuaz, aunque fue iniciado por don Modesto Castro desde 1965. En esta quebrada de Guagapo y alrededor de la capilla abunda la pequeña y agraciada flor de “garwancho” o “qarwancho” (garwash= amarillo)³³²

De Guagapo³³³, siguiendo la quebrada se pasa a otro abrigo rocoso “Paqopawain” (Casa de Paqo, camélido pequeño y lanudo), lugar no descubierto, porque era la propiedad del Señor Yurivilca y recién, desde 2003, con el trabajo urbano se remodelaron los caminos facilitando a los turistas; también por ahí está el puquio Yanayaku que también emerge de la roca y en la parte alta está la ruina de Chuyak, considerado como los primeros pobladores de San Pedro de Cajas.

En San Pedro de Cajas es conocido el mito de origen sobre sus salinas o “Kachi-Puquio” (Manantial de la Sal) en Wari-Kancha (Corral o templo de los Waris y en este caso es de los puquios). Cuentan que en cierta época, primero existió las salinas sólo en la altura de Palcamayo; de ahí salieron dos palomas blancas, hembra y macho, y volaron al pie del mirador de Pata-Marka³³⁴ (por ahí pasa la actual carretera) y al descansar se convirtieron en dos Kachi-Puquios: el macho tiene el sabor más salado. Hasta ahora siguen utilizándolos y

ejército de los realistas españoles no pasaron por la ruta de Guagapo, sino por la quebrada de Uhstu, caracterizado por su angustura y tenebrosa.

³³⁰ El “Señor de Muruway” también fue encontrado en una roca húmeda que manaba agua a manera de lágrimas y su templo se construyó encima, además estaba relacionado a la simbología de los dos manantiales que existían en el lugar. Entonces, el río que sale de Guagapo y los manantiales del Señor de Muruway se asimilan al líquido vital que emergen como lágrima, sangre o el semen de las montañas sagradas o de la Pachamama; por lo que los sitios de afloraciones como los ríos y puquiales se convierten en fuentes de vida o centros de origen: Las Paqarinas de los pueblos originarios y de sus descendientes.

³³¹ La Virgen fue donado por ex diputado César Botitano en 1964

³³² Qarwancho es apellido común en Jauja y también por Tarma como las flores del campo. Apellido que simboliza al dios Wallallo Qarwancho de los Wankas y la guerra de reconquista con Pariaqaqa.

³³³ El río que sale de Guagapo desemboca en el río de Palcamayo y éste nace de la laguna de Parpaqocha de Telarmachay y luego se une con los ríos Chaka y Markaraq para formar el río Palcamayo o Pallqamayo (río que se ramifica o ramificado).

³³⁴ Es un sitio arqueológico habitado por los antiguos pobladores de “San Pedro de Kakas” y ahora, desde la colonia o modernamente fueron reducidos en el actual sitio con el nombre de San Pedro de Cajas.

cada 4 de julio se hace la limpieza de la poza de sal con gran fiesta y participación masiva de los pobladores, donde los mayordomos de la fiesta patronal, inician primero entrenándose con el cargo de la limpieza de las "Mama-Puquios"³³⁵. Actualmente su uso se ha limitado, pocos se dedican a cristalizar para el consumo o mercado y otros llevan sus ganados para que beban el agua sagrada para el engorde y sobre todo, para su multiplicación, por ser agua del Jirka y/o de los Mallkis de Pata-Marka (y hoy contiene a la gran cruz vigilante del pueblo, entre los restos de los "gentiles"); aunque en tiempos antes fue de uso y consumo masivo, distinguiéndose el pueblo como los principales abastecedores de la sal para la región, después de la sal de San Blas.

Como su nombre hispano lo indica, el santo patrón es San Pedro que festejan desde el 27 de junio y concluyen el 5 de julio, fecha en la que celebran, además del santo patrón, a San Antonio, San Pedro de Pata-Marka y San Pablo. Don Sebastián Llantas Chahua nos dice que el pueblo de San Pedro de Cajas o "Kakash" se distingue por rendir culto simultáneo a los cuatro santos en una misma fecha y también por impulsar la famosa artesanía textil (tapices, mantas, colchas, cubrecamas, mochilas) de la región, propiciado por el Instituto de Bellas Artes y por algunas destacadas familias como es Yurivilca, León y otros, que, muchos de ellos habrían emigrado a Lima y otros al extranjero por razones de trabajo; y ahora es una actividad generalizada que no falta ni un telar en una casa más modesta, como herramienta de trabajo de cada artesano. Y generalmente tejen en lana de ovino y ahora en la Cooperativa están criando las alpacas para el uso de la fibra original como en los tiempos antiguos.

En los Carnavales festejan a sus ganados y es el tiempo de recordar a los Apu Jirkas desde la víspera, con el gasto que realizan los padrinos del ganado, colocación de las señales y luego la esperada "Paka" o Pago a la Pachamama, de todas las señales reunidas y su especial ofrenda (varios tipos de licores³³⁶, coca, cigarros, caramelos) preparada por antelación, las "Vivas" (manta de frutas, flores, quinua y panes para aventar a los ganados y la gente de la fiesta que participa, principalmente es la golosina de los niños que no faltan es estos festejos, como simbología de las crías o de aumento) y el collar de frutas y bizcochos para los ganados semilleros.

San Pedro de Cajas se distingue no sólo por su artesanía, sino también por su mito y culto a los prestigiosos Apu "**Qanchis Janka**" (Siete Cerros, Siete Montañas o Siete Hermanos)³³⁷, quienes conversos de las "Siete Pléyades" en

³³⁵ Es de consenso para el pueblo señalar que estos puquíos existían antes sólo en Palcamayo y como no le recordaban (festejaban o hacían pago) de ahí se vinieron a San Pedro de Cajas en forma de paloma, por eso, antes siempre mandaban hacer su misa, para que nunca falte agua de sal y siempre esté como llegaron (las palomas de sal). También en la época de los carnavales festejan a sus ganados y es el tiempo propicio para evocar a los Tayta Jirkas.

³³⁶ Motivando el pago a los Apu Jirkas, entierran cajas de cerveza hasta el siguiente año y eso beben ceremoniosamente como la sangre de los dioses y probablemente en tiempos antes los hacían con la chicha; por lo que, en las excavaciones arqueológicas a veces se hallan vasijas con restos de la chicha o del "qoncho" (restos de la chicha macerada se convierte en levadura para madurar las siguientes chichas o sirve de eficaz remedio).

³³⁷ Narrado por el profesor Loja, quien recogió este mito cuando trabajaba en la Escuela de San Pedro de Cajas, del padre de uno de sus alumnos de la estancia de Chukchay (Mi Cabello) que se encuentra al pie de las "Siete Cordilleras", quien estaba acostumbrado al silencio y

“Siete Jirkas” se distribuyeron toda la cuenca de Palcamayo, Acobamba, Tarma y el altoandino de Junín, como resumimos en el siguiente relato: **Pachakamaq** había creado el mundo, pero estaba solo con las plantas, animales y el sol brillante; pero no había ni una persona y es cuando, al ver en las noches al firmamento, vio un grupo de estrellitas intermitentes y los denominó “**Ongoy**” (Siete Pléyades en la cultura occidental) y las invocó para que bajaran a poblar el mundo y un día, con ruido ensordecedor y entre humareda descendieron en “Hatun-Chaka” (Puente Grande) de San Pedro de Cajas, los “**Siete Hermanos**” con sus respectivas parejas. Desde donde ascendieron hasta “Mamanqocha” (Su Madre-Laguna, ubicada en las alturas entre San Pedro de Cajas y Wasawasi) y desde ahí tomaron posesión y se distribuyeron el territorio: al hermano menor le dejaron toda la parte alta fría e inhóspita y los otros bajaron a los prósperos valles y quebradas, uno fue a Wasawasi, el otro bajó para Acobamba y los siguientes a Huaracayo, Tapo, La Unión, Waricolca y a Junín.

Estos hermanos son los que domesticaron el maíz y la papa silvestre y cosecharon en gran abundancia. Como tenían la riqueza en sus manos, olvidaron a su criador Pachakamaq y por ello fueron amonestados, pero, siguieron igual con más soberbia; entonces, Pachakamaq ordenó la caída del diluvio que inundó sus prósperas tierras y sus magníficos pueblos. Así retornaron donde su hermano menor en Maman-Qocha, quien tenía su dominio desde “Sua-Machay” (Cueva de los Ladrones)³³⁸, donde había encerrado sus venados, vicuñas y llamas para su propio beneficio, porque sus mayores le dejaron a su suerte. Los hermanos llegaron pidiendo ayuda, pero fue inquirido con lo que ya nada tenía; y en esas circunstancias, dice que los ganados rompieron el cerco de la cueva y todos huyeron directamente a la laguna Maman-Qocha y ahí desaparecieron y los demás, también se hundieron en la laguna vecina de Raypi-Qocha. Así, también el hermano menor quedó sin nada, todos quedaron sin nada como al principio y todos pidieron a su padre Pachakamaq que los retorne a su lugar de origen; entonces, todos despavoridos subieron a la cumbre más alta y desde donde, convertidos en **siete cóndores** volaron al cielo; pero, en ese instante la tierra tembló y sufrió cataclismo, entonces, los siete cóndores cayeron a la tierra transformándose en altas montañas que hasta hoy se les conoce ceremoniosamente por “**Qanchis-Janka**”. En este relato encontramos que, a diferencia de reagruparse alrededor de los padres o de los hermanos mayores como costumbre andina, ante la tragedia se juntaron alrededor del hermano menor; aunque todos corrieron la misma suerte.

tranquilidad de la naturaleza, con dificultad se acostumbró a la vida escolar; luego fue un excelente alumno que ocupaba los primeros puestos y ahora, **Régulo Lázaro Cóndor** es economista con trabajo en Lima.

³³⁸ Este abrigo rocoso, ubicado debajo de Rashta, tiene arte rupestre y aparece una figura antropomórfica alada como volando. ¿Simbolizará este personaje la tragedia de los Qanchis-Janka? Similar existe en el cerro Picoy llamada “Illa-Machay” (Cueva de la Illa), donde aparecen las llamas de varios colores y venados, también la pareja de los monos; por eso significa como la “Caverna de la Fertilidad”, donde los lugareños ganaderos depositaban las ofrendas a sus Apus.

“Janka” en quechwa tarneña significa montaña, mientras “Rashta” es el nevado; y según el relato, los Qanchis-Janka se convirtieron en: Rashta-Waman, Orqo-Waman, Rikra-Waman, Poqoy-Waman, Punky-Waman, Indio-Waman y Tamia-Waman; y todos ellos, en la figura de las “Siete Montañas” están ubicados frente a Maman-Qocha. A estas montañas las observamos desde el sitio arqueológico de Yanamarca, ordenados en disposición de norte a sur, como los nevados y cordilleras que delimitan con el territorio de los antis. El profesor Loja señala que décadas antes, toda esa cadena de montañas estaban cubiertas de hermosos nevados y hoy por el calentamiento y los deshielos sólo algunos de ellos permanecen con su rashta y desaguan a las lagunas de Mana-Rimarina (no se puede hablar o silencio)³³⁹, Maman-Qocha y Raypi-Qocha y de ahí desaguan al río Wasawasi (zona semillero de la variedad de papas). Estas montañas casi siempre están cubiertas de niebla o lloviendo, de ahí, es de consenso que las lluvias que se origina casi siempre llegan a San Pedro de Cajas y a la cuenca de Tarma; y los pueblos que se ubican en el territorio de los Qanchis-Janka son: Yanik, Chupan, Poqo-Wayla, entre algunos.

En cambio el nevado “Raush-Janka” es considerado como el Apu más importante de la zona de San Pedro de Cajas y, por eso, algunos narran como “Ocho Hermanos” y sería uno de ellos que escapando se habría convertido en ese nevado en la frontera con Junín. El profesor cesante Julián Loja (1993) señala que en la “Cordillera Oriental que conduce al Nudo de Pasco, se hallan ubicados los picachos de Ganchis Janca (Siete Cordilleras o los hermanos Yaro-Willka, Mayta-Rikra, Suruchaqui, Pugowayla, Rashta-Waman, Quispe-Cóndor y Osqo-Runa) o también llamados los “Hermanos Ongoy Runa” (Las Siete Pléyades), como hijos de Pachaqamaq habrían sido traídos por el “padre poderoso de la tierra” para poblar la tierra deshabitada, quienes habrían descendido por la “Chakana” (puente estelar) o “Jatun Chaca” justo a “Raypi-Qocha”. Quienes se multiplicaron poblando a los cuatro lados, dedicados a la agricultura, ganadería y a la artesanía; pero fueron castigados por no recordar al señor creador y tratando de huir a su lugar de origen se convirtieron en los siete nevados hasta hoy.

Asimismo, el santuario del “Señor de Wayllay” y la misma comunidad de Hatun Huayllay de Lircay están asentadas en “Wayllay-Pata” o en la antigua mesa de roca, también canales de riego, manantiales y montañas sagradas; por la misma razón, el pueblo de Huayllay ocupa un espacio sobresaliente o una terraza de donde se domina la parte baja hasta el río y así como el pueblo es visible desde distintos sitios de la cuenca de Lircay. Mientras que el santuario del “Señor de Maynay” está asociado al antiguo manantial, restos arquitectónicos del montículo con cabecera de muros, dos caminos y dos acequias que se bifurcan a la altura del santuario y también aún se mantienen molles longevos y como también, de algún modo está vinculado al actual cementerio como posible continuación al antiguo cementerio que subyace

³³⁹ Como su nombre lo indica, al pasar por esa laguna nadie debe hablar, sino caen tímpanos de la montaña capaz de arrastrar a los intrusos o desobedientes, peligrando o quitando la vida. Como ya habría sucedido con los incrédulos y ahora, dice que nadie se acerca por temor o riesgo; porque si no hay nevada caen las piedras. Así habría afirmado don Néstor Lázaro, papá de Régulo.

debajo del actual templo del santo patrón. Incluso, en la parte alta de la Pampa de Maynay aparecen restos arqueológicos cortados por la actual carretera que atraviesa la lomada.

2.2. El camino de los Dioses, las rutas y ferias comerciales y el prestigio de los centros religiosos: difusión, integración o subordinación cultural

Para unos continúa la pobreza y la dependencia y para otros, la modernización agraria y el desarrollo del mercado condujo a la formación, consolidación y expansión del poder local a la región e interregional; porque, muchos tarmeños de la cuenca (Tarma, Acobamba, Palcamayo, Palca y otros pueblos) impulsaron el comercio hasta convertirse en ricos cafetaleros, transportistas, griferos, madereros, tiendas comerciales o inversionistas en la región o fuera de ella o en Lima. Precisamente, algunos de estos exitosos reconocen su suerte con el “don” del “Señor de Muruway” y en reciprocidad le ofrecen grandes fiestas millonarias que mutuamente se retroalimentan y acrecientan sus respectivos espacios de poder y prestigios, respeto y expansión creciente. Por lo que, simbólicamente explica el prestigio creciente del Santo Patrón, como la economía pujante y atractiva de la región a diferencia del mercado surandino.

En la cuenca de Tarma, la tradición del comercio deviene de tiempos coloniales³⁴⁰, muchas veces con la influencia foránea, como señalan a don Francisco Paula de Otero, que fue un mulero argentino que vino en el siglo XVIII y por el frío de Cerro de Pasco, quedó en Tarma con su negocio de acémilas en la plaza de Progreso³⁴¹ (después se construyó la Plaza de Toros “Juan del Monte” y hoy se edificó el Coliseo Cerrado “Manuel A. Odría”); por eso, al lugar llamaban como el “Ashnu-Plaza” (Mercado del Burro). Y luego, se casó con la distinguida dama de la sociedad tarmeña, doña Petronila Adeleira y posteriormente compraron la hacienda “La Florida” y en la parte alta del lugar está ubicada la población de Okallapa (lugar de producción de las ocas); y por su poder económico, utilizaron “calesas” o carruajes para el traslado de su familia a Tarma, en especial a las damas; y fruto de este matrimonio tuvieron dos hijas (Dominga y Melchora Otero Adeleira), quienes se formaron de beatas³⁴² para el servicio religioso hasta el último de sus días.

³⁴⁰ En el Mercurio Peruano del 3 de agosto de 1791: “Indicaron también que la demanda minera incentivó la producción en las provincias de Tarma, Ica y Chancay”, cita de Chocano (1983: 4).

³⁴¹ En este mercado los argentinos habrían expendido sus acémilas traídas desde Argentina, porque en la colonia eran importante las acémilas para el transporte de los productos mineros en Potosí de Bolivia, minas de azogue en Huancavelica. Mientras en Cerro de Pasco resurgen la mina de San Esteban de Yauri-Qocha descubierto por WariKapcha de Cerro de Pasco, hallando oro casi a flor de tierra, pero no tenían medio de transporte para trasladar a la costa (para embarcar a España), a raíz de ello solicitan el abastecimiento de acémilas por los negociantes argentinos; pero el frío les redujo a Tarma.

³⁴² Como **beatas** reciben en su casa a la misión evangelizadora enviado por el Papa de Roma, quienes, al ver tanta magnificencia del hogar, solicitan donación de las rejas para el olvidado “**Huerto de los Olivos**” de Jerusalén. Las hermanas accedieron sin pestañear, quienes solicitaron a su padre y mandaron fundir en Lima para enviarlos al lugar requerido y como tal desearon los sacerdotes misioneros. Cuentan que hasta la fecha estarían las rejas bordeando dicho espacio cristiano y por dicho gesto el Papa les habría enviado la imagen de la Virgen de

Esta referencia indica que Tarma impulsó el comercio en relación con su base productiva para atender el mercado minero, regional y luego el mercado de la costa y por su condición estratégica en la ruta de la selva a la costa, ahora es más exportador e importador directo de Lima. Incluso, por la condición del proceso de desarrollo de su mercado, tradicionalmente recibieron los siguientes apelativos como distintivos populares a sus cualidades productivas y actividades permanentes:

Tarma: “Rachak-Shaqta” o tienen “fiambre de sapo” como viajeros que son o choferes ruteros. En cambio los viajeros comerciantes huancavelicanos o ayacuchanos tienen por fiambre: “oqe sara kancha” (cancha de maíz plomo) y “añas charky” (chalón de zorrino) para largos viajes.

Acobamba: “Colis-Bandera” o los mejores productores de col.

Palcamayo: “Habas-Tamal” o son los mejores productores de las grandes habas.

Palca: “Siete-Chupis” o en la Semana Santa ofrecen siete tipos de sopas.

Jauja: Dicen que en lugar de pañales usaron el papel sello sexto. Así los identifican debido a que son muy pleitistas o tinterillos y que unos cuantos papeles los aparecen en 30 o 40 documentos de nunca terminar.

Mientras en el altiplano de Junín y de Huayllay siempre se caracterizaron por la ganadería comercial, todos los pueblos ribereños tienen sus respectivas particularidades:

Junín, Óndores y San Pedro de Pari son reconocidos como los centros ganaderos de ovino laneros y vacunos para la carne y cuero.

Carhuamayo es el mejor centro comercial de Junín y tiene su salida directo a la selva de Paucartambo (zona papera y maicera) y también son buenos transportistas.

Ninagaga, Shelby y Viccu son los afamados transportistas de camiones pesados para la selva, centros mineros y ruta a Lima.

Como un caso tomaremos algunas características del comportamiento del mercado de Junín, que se distingue por ser la principal residencia de los comerciantes intermediarios foráneos y es el primer centro de acopiadores de lana para el mercado de Lima, Arequipa y de exportación. Las principales cooperativas, comunidades ganaderas y ricos ganaderos ribereños cuentan con los compradores asegurados para los ciclos de trasquilaje permanente, mientras los pequeños ganaderos acuden a las ferias semanales de sus respectivas jurisdicciones para desarrollar la economía mercantil simple y con tendencia de ahorro e inversión.

“**Santa Victoria**”, que las acompañó hasta su ancianidad; aunque, se retiraron al Convento de Santa Rosa de Ocopa hasta sus decesos. La imagen fue donada a la Capilla del “Señor de la Cárcel”, donde permanece hasta ahora, adicionándose como una de las imágenes más veneradas de Tarma, por haber sido obsequiado por el Papa de Roma. Entonces, esta relación y reciprocidad directa con la autoridad máxima de la iglesia, impregnó valor concomitante a la imagen, venerada el 14 de setiembre, en el día del “Señor de la Cárcel”; festejado con exclusividad por la familia Rojas Taxa de hace más de 50 años. La casa hacienda pasó al poder de don Esteban Gandolfo, a la muerte de las hermanas, y ahora último es propiedad de José D., descendiente de familia italiana (ahora tiene su letrado como “Casa Hacienda Hospedaje”). Aunque, en la época de la guerra interna de los 80, la casa fue afectada en varias ocasiones, llegándose a izar la bandera con hoz y martillo; y como también ejecutaron al gobernador y juez de Tapo, al alcalde electo de Palcamayo, a las autoridades de San Pedro de Cajas, en Picoy, etc.

Las ferias locales se han constituido siguiendo el ordenamiento espontáneo de los pueblos desde los tiempos anteriores en relación con las fiestas santorales y al cronograma implícito secuencial de la semana, según el inicio y avance del mercado local y regional; sin embargo, desde las tres últimas décadas están sufriendo ciertos trastrocamientos según el desarrollo y presencia hegemónica de algunos pueblos exitosos en el manejo del mercado local y regional, como podemos observar la duplicidad en los días de la semana. Es decir, antes, las ferias de los pueblos eran siguiendo y respetando la secuencia de las fiestas santorales o de los días de la semana y ahora es siguiendo la importancia de los productos de los pueblos y la opción de los comerciantes por mayor ganancia:

Huancayo: el domingo es la gran feria regional en la avenida Huancavelica y feria ganadera en Coto-Coto o Qoto-Qoto.

Jauja: la feria principal es el miércoles, seguido del sábado y domingo.

Tarma: la principal feria es el domingo, seguido del jueves.

La Oroya: Los días lunes y sábados.

Carhuamayo: Los viernes.

Paucartambo: Los domingos.

Viccu: Los domingos.

Huayllay: Los domingos alternados cada dos semanas.

Junín: La feria de martes en Junín se desarrolla congestionando las principales calles de acceso a la plaza de armas, como Simón Bolívar, San Martín, avenida Chacamarca, jirón Isidoro Suárez, calle Bolognesi (es la Tacora o de productos usados), llegando hasta la altura de ESSALUD o salida a Óndores.

Los negociantes llevan sus productos a los siguientes lugares:

Mejorada (Huancavelica.): Las famosas tunas.

Tarma: Verduras, maíz, cebada y trigo.

Jauja: Zapatos.

Huancayo: Ropa, maíz, las guindas.

Lima: Abarrotes (azúcar, fideos, aceite, etc.), ropas y artefactos eléctricos

La Oroya: Artefactos eléctricos de TV, radio, grabadoras y baterías (revendedores).

Chanchamayo: Variedad de frutas, café entero y plantas medicinales.

San Pedro de Cajas: artesanía textil de los tejidos de chompas, mantas, pañolones, tapices, gorras, medias, guantes, etc.

Óndores: productos derivados como los quesos y carne.

Carhuamayo: Maca, carne, chuño, leña de eucalipto.

Ulcumayo: Papas.

Huayllay: Carne, lana, pellejo y la alfarería.

Cerro de Pasco: Ferretería al mayor.

Yanahuanco: Maíz, habas.

Huánuco: Pollos de granja.

Una señora productora de frutas de Chanchamayo manifiesta que comercializa primero en la feria de lunes de La Oroya y concluye el martes en Junín; otra comerciante obtiene las papas de sancochar de Yanec de Tarma. Así, hay comerciantes que van recorriendo feria tras feria y otros acuden con

exclusividad a ferias de ciertos lugares específicos, como son los acopiadores de lana y pellejo para cuero; incluso, reciben cualquier día de la semana en su tienda-depósito de Junín.

Las fiestas santorales se desarrollan indistintamente de las ferias semanales sin alterarlas, aunque son fechas que activa a los intermediarios para adquirir productos deseados, debido a que los productores ofrecen el plus porque requieren para los gastos que demanda la fiesta, como recibir a parientes migrantes de retorno o para enviar recados a hijos que estudian en la capital de provincias o de Lima. Las fiestas santorales que rodean a Chinchayqocha son en los siguientes pueblos ribereños:

- San Pedro de Pari: San Pedro el 29 de junio
- Óndores: San Juan el 24 de junio
- Junín: San Ignacio de Loyola el 31 de julio
- Carhuamayo: Santa Rosa de Lima el 30 de agosto
- Ulcumayo: San Miguel Arcángel el 5 de octubre. Hasta este distrito pertenecen a la provincia de Junín y los que siguen corresponden a Cerro de Pasco:
- Shelby: Niño Jesús
- Vicco: Niño Jesús

La comerciante Amelia Travesaño nos comenta su fe a los principales Santos Patronos de la región y señala su compromiso de devoción es de ir primero a la fiesta del “Señor de Muruway”, seguido al “Señor de Wayllay” y finalmente asiste al “Señor de Chacos” de Chacos de Huánuco.

Paralelamente al culto santoral, también se rinde culto a los “Tayta Jirkas”, en el caso de Junín es al Jirka de Junín-Punta que está al oriente, aunque, cada ganadero hace sus pagos en sus respectivos corrales, como es en Pampa-Kancha o en Visca-Machay de Óndores, pero siempre invocando al principal dios tutelar, reconocidos familiarmente como que los “Abuelitos” (Jirkas) cuidan. En este caso, el profesor Joel Gutiérrez de Junín y su esposa nos afirman que los dioses andinos son representados como los Mallkis o antepasados de las familias y pueblos; y, en este sentido, las colinas o las altas montañas en cuanto son depositarias de los “Abuelitos” o “Tayta Jirkas” aparecen como centros de origen o grandes Paqarinas sellando sus identidades étnicas.

Nemesio Guiri (mototaxista de Junín), desde la plaza de armas de Junín nos señala hacia al noreste donde aparecen una cadena de montañas y entre los más próximos son los cerros San Cristóbal y Junín-Punta de Junín, continúa el cerro Sharaq-Punta (donde está la estación repetidora de TV), cerro blanquito; y más al fondo resurgen los cerros Guakguarkan (sin dentadura molar) y el nevado Rawchank (debajo están la laguna Paqo-Qocha y Waskaqocha).

Lo que indica que el comercio local y regional siempre está vinculado a las fiestas santorales y cultos a los dioses andinos, viabilizando la red del mercado y facilitando, dinamizando o garantizando las relaciones sociales, culturales y sistemas de parentesco que a su vez posibilitan o facilitan para los intercambios, migraciones y residencias dentro de los circuitos regionales e interregionales de la sierra centro-sur. Porque, en el mundo andino lo principal no sólo es la economía circulante como ente operador, sino también el pensamiento y la religiosidad es tan importante como la producción y cada cual u otro sistema

tienen su importancia en cada momento contextual y a la vez, conjuntamente o simultáneamente de manera complementaria, cuando la necesidad exige o demanda para el funcionamiento y estructuración del sistema social y política económica de decisión, de gobierno o poder de prestigio; es decir, las relaciones objetivas necesariamente se procesan mediante las relaciones intersubjetivas que dinamizan o permiten accionar y asimismo, lo económico promueve y orienta cuando las condiciones subjetivas se vuelven conservadoras o retraídas y hay que recrear o actualizar la racionalidad andina. De ahí, es interesante notar que muchos comerciantes de los pueblos ribereños de Chinchayqocha están recorriendo o enviando sus productos hacia otros pueblos vecinos y otras regiones y asimismo, muchos negociantes de Tarma, del valle del Mantaro o de las regiones de Huancavelica o Ayacucho están ubicándose en el altiplano de Junín, para expender productos regionales o para acopiar principalmente la lana, carne y derivados de los ganados vacunos y ovinos y, comercializar con los centros textiles de Huancayo, Lima y de Arequipa o para la exportación al exterior.

Dentro de este marco de intercambios, Tarma de ayer a hoy y en perspectiva no dejará de constituir el principal nexo, camino o puente para la entrada o salida de la costa a la selva o viceversa para la región central y simultáneamente, el culto al “Señor de Muruway” es cada vez más creciente y de mayor prestigio a nivel regional y nacional, comparable con el arraigo de la “Virgen de Chapi” y con la transnacionalización del “Señor de Pachakamilla” de Lima. Mientras que el valle del Mantaro, con el principal y moderno centro nuclear de la ciudad de Huancayo, representativo de la economía global regional del norte, centro y sur de la sierra del país va perdiendo su papel de eje o enclave, sin que esto disminuya su continuo desarrollo más regional o local; porque hasta la década de los 80 aproximadamente, la carretera central era la única vía directa de transporte que conducía a Huancayo desde Cusco o por ahí tenía que atravesarse para los centros mineros de La Oroya y Cerro de Pasco, como también para la selva de Chanchamayo o Pucallpa y sobre todo para la costa de Lima; de ahí, los “Wankas” son los emblemáticos y principales negociantes huancaínos que recorrían regiones de Huancavelica y Ayacucho para transportar los ganados a la feria regional de Huancayo (vía herradura y luego en sus respectivos camiones) y de ahí para Lima. Pero, desde la apertura de la carretera de “Los Libertadores” (vía intrarregional a la que fue la carretera central como una columna vertebral de los Andes), Ayacucho intensifica el mercado con la costa y su selva Santa Rosa, Sivia y Choymaqota de Apurímac (Apurímac); aunque, exiguamente cumplía este papel la ruta Ayacucho-Castrovirreina-Pisco y Lima por ser carretera trocha accidentada. Para Huancavelica, por ubicarse en la parte central tiene la alternativa de usar cualesquiera de las dos vías señaladas, sin embargo, el mayor flujo de circulación de los transportes de carga y de pasajeros es por Huancayo o mediante esta ruta se facilita el acceso rápido y cómodo para Lima (en modernos transportes o autos) o, por esta ruta se accede a distintos puntos poblados de comunidades, distritos y provincias de Junín y Huancavelica; aunque, los pueblos y distritos huancavelicanos (Caja Espíritu y Marcas de

Acobamba y Julcamarca de Angaraes) limítrofes con Huanta y Ayacucho tienen mayor contacto y circulación por Los Libertadores y para ahora, pocas unidades están apostando para seguir por la ruta Huanta-Tayacaja-Huancayo (por cualquiera de las dos vías alternas: por la Mejorada-Izcuchaca o vía Churucampa-Pampas).

Quizás por este proceso de retraimiento de circulaciones dinámicas y forzadas de Ayacucho con Huancayo y sobre todo por el deceso de los afamados troperos o grandes comerciantes ayacuchanos y huancavelicanos por el “Qapaq-Ñan”, también las relaciones de parentesco de los santos patronos pierden su fuerza, relación y frecuencia de integración y sólo encerrándose y arraigándose en sus respectivas regiones y localidades. Sin embargo, el “Señor de Acoria” aún sigue personificando para algunos como hermano del “Señor de Wayllay” de Lircay; mientras que la integración entre el “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay y el “Señor de Maynay” de Huanta todavía preservan con cierta fuerza las relaciones de parentesco, pero ya no con como antes, así nos afirman los mismos negociantes huantinos y como también aseguran los propios wayllinos de ya no agasajar a los feriantes huantinos como en los buenos tiempos. Este decaimiento es mucho más notorio con los comerciantes ayacuchanos, porque sólo algunos wayllinos mayores guardan memoria sobre el parentesco de su santo patrón con el “Señor de Quinoa-Pata”. Asimismo, también hay pocos feriantes humanguinos que aparecen ocasionalmente en las ferias de la zona de Lircay; aunque en el pueblo de Julcamarca todavía guardan memoria sobre la migración de su santo patrón a la ciudad de Ayacucho, como evocando o justificando la continua migración de sus pobladores por su cercanía y condición fronteriza (como estudiantes o residentes).

Igualmente, en la región de Jauja encontramos una red de santos patronos bien integrados, que también se articulan con el “Señor de Muruway” o con la población de Tarma por la ruta de Lomo-Largo. Mientras en la región de Chinchayqocha, la relación parental del “Señor de Wayllay” de Huayllay de Pasco se amplía a la región de Huánuco y a la parte cisandina de Canta, por considerarse hermanos con el santo patrón del “Señor de Chaco” y el “Señor de Wamantanga”, respectivamente para el extremo norte de la sierra central, siguiendo y rearticulando la antigua ruta por la montaña sagrada de La Viuda de la cordillera occidental, vía de la costa por el altiplano de la sierra a la yunga oriental de la selva de Huánuco.

3. CULTOS SANTORALES Y LAS REDES DEL PODER CONFIGURAN NUEVOS ESPACIOS CULTURALES EN LOS ANDES CENTRO-SUR

3.1. “Dios Pobre” y los “Cristos Andinos”: Representación fenotípica y emblemática

La figura de “Dios Pobre” es una representación universal y emblemática en los pueblos de tradición milenaria con diferentes procesos sociales y hasta contradictorios según las estructuras étnicas de poder, donde la secuencia del tiempo periodifican o las configuran con la superposición de la conquista de los dioses o con el influjo predominante de los prestigios de poder social y cultural de los pueblos. Precisamente ahí reside la fortaleza y ventaja antropológica, de mostrar la riqueza cultural de los pueblos en particular, como una fuerza y

tradición viva que le da sentido a su forma de existir, evocar, prevalecer y presentarse al presente en perspectiva al futuro.

En este sentido la figura de Cristo pobre, sufriente y de esperanza es la figura arquetípica de un pueblo conquistado y colonizado, esclavizado y sometido al poder de los foráneos, pero, también configura la estructura social y étnica segmentada y desarticulada con varios Mesías o sacerdotes, dioses o caudillos en contienda con preocupación local o de conciencia nacional libertaria o de coloniaje; como sucede con la guerra fratricida sin fin entre Israel y Palestina, con orígenes comunes y necesidades reales por la “Tierra Prometida” confundidas por los intereses del poder usurero, irresueltos en estos dos últimos milenios de la civilización cristiana.

Será que por esto Nietzsche al entender la figura de los dioses los descendió a la soberbia figura humana con la obsesión del poder conciliador, justificador o de medrar con la contagiosa compasión que quita la energía vital humana, según el juego de las reglas técnicas y políticas más que la necesidad y aspiración de los pueblos del cual depende o las necesita donde asentar su prestigio y poder. Por lo que reprochó al cristianismo como la “religión de la compasión” que se esconde en el padecimiento y sacrificio infecundo como una antítesis a la elevación del valor social cultural de los pueblos que reclaman no compasión, sino: “Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encubre sus virtudes –proyecta el placer que su propia realidad le causa, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para hacer sacrificios... Dentro de tales presupuestos **la religión es una fórmula de gratitud**. Uno está agradecido a sí mismo: para ello necesita un Dios. –Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo, –se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo. La antinatural castración de un Dios para hacer de él un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. **Al Dios malvado se lo necesita tanto como al bueno**; la propia existencia no la debe uno, en efecto, precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos ardeus (ardores) de la victoria y de la aniquilación? A tal Dios no se lo comprendería: ¿Para que se debería tenerlo? –Ciertamente: cuando un pueblo se hunde; cuando se siente desaparecer de modo definitivo **la fe en el futuro, su esperanza de libertad**; cuando cobra conciencia de que la sumisión es la primera utilidad, de que las virtudes de los sometidos son las condiciones de conservación, entonces, **también su Dios tiene que transformarse**. Ese Dios vuélvese ahora un mojigato, timorato, modesto, aconseja la paz del alma, el no–odiar–más, la indulgencia, incluso el amor al amigo y al enemigo. Ese Dios moraliza constantemente, penetra a rastras en la caverna de toda virtud privada, se convierte en un Dios para todo el mundo, se convierte en un privado, se convierte en un cosmopolita... En otro tiempo representó a un pueblo, representó a la fortaleza de un pueblo, todas las tendencias de agresión y de sed de poder nacidas del alma de un pueblo: ahora

es ya meramente el Dios bueno... De hecho, no hay ninguna otra alternativa para los dioses: **o son la voluntad de poder –y mientras tanto serán dioses de un pueblo– o son, por el contrario, la impotencia de poder –y entonces, se vuelven necesariamente buenos...**” (Nietzsche, 1998: 45-46).

Quizás por eso, a Freud (1944: 7) le importó tratar más de Moisés como “... el libertador del pueblo judío, al cual dio leyes y religión” y que permanece como una “latencia y tradición” o como una fuerza cultural y tradición viva de identidad y de libertad; aún más, cuando las tradiciones escritas oficiales “niegan intencionadamente hechos e ideas que jamás se habían perdido. Su conocimiento se mantuvo en las tradiciones que el pueblo conservó” (Ídem, 1944: 80); y por la misma razón, admiró y ejemplificó las ricas tradiciones griegas, como que en “la época en que los judíos preparaban el restablecimiento de la religión de Moisés, el pueblo griego poseía un enorme tesoro de leyendas y de mitos de héroes” (Ídem: 1944: 81); los cuales le habrían servido e inspirado a Homero para componer sus poemas de la “gran cultura mino-micénica” (1250 a.C.), como también para las “epopeyas populares” de los europeos, antes que ejercer el dominio a nombre de los santos (Nietzsche, 1998) que no conduce a la acumulación de fuerza de poder, sino que conduce a la decadencia de la voluntad de poder (identidad) y de los valores culturales creativos.

Si los autores arriba señalados se esforzaron en entender la consistencia de las tradiciones y los manejos ideológicos de los arquetipos, por analogía, da mayor sentido y fundamento contextual cuando se trata de comprender e interpretar el enorme caudal de los mitos y ritos andinos o la religión andina que prosigue con audacia y en vastedad en la figura de los dioses fundadores (los Apus o Jirkas), héroes culturales y los hombres andinos que se ensamblan formulando sus respectivos estilos de vida y formas de organización social y, también configurando una geografía sacralizada o humanizada en sus respectivas regiones étnicas o zonas culturales comunes (Arroyo 1987, 2004). Desde esta perspectiva es interesante graficar con algunos hechos y representaciones religiosas el arquetipo del “dios pobre” que es panandino en la geografía de la sierra centro sur del mundo andino de la economía agropecuaria, que siempre demandan del elemental vital del agua (procedencia de las lluvias, ríos o lagos) que son controlados o proveídos por los Apus y/o santos patronos en situaciones de conflicto y competencia con sus homólogos (en rango y poder) de los pueblos vecinos, por otorgarles beneficios a sus respectivos territorios y sus gentes.

Primeramente, graficaremos la estructura común de los mitos o relatos de los pueblos en las jurisdicciones del área de estudio, en la ruta confluyente al camino grande, sin entrar en detalle por ser afín con la simbología de las *Aldeas sumergidas* de Morote (1988: 241-282), los cuales y otros prosiguen hoy en la memoria colectiva tal como mostramos:

En Chinchayqocha	En el Mantaro	En Angaraes	En Huanta
QORIQOCHA	PAKA	ATAYRUMI	TINKUY
1. Antig. Pueblo Luriqocha	1. Antiguo Pueblo Paka	1. Joven con familia	1. Antig. Hacienda
2. Matr., incesto y avaricia	2. Matrimonio y avaricia	2. Matrim. y avaricia	2. Gran huerto frutal
3. Arrojan al pordiosero	3. Arrojan al pordiosero	3. Arrojan al pordios.	3. Arrojan al pordios.

4. Ayudan al pordiosero	4. Ayudan al pordioser.	4. Ayudan al pordios	4. Ayudan al pord.
5. El pobre es Dios	5. El pobre es Dios	5. El pobre es Dios	5. El pobre es Dios
6. Anuncia castigar	6. Anuncia castigar	6. Anuncia castigar	6. Anuncia castigar
7. Dios ayuda al pobre	7. Dios ayuda al pobre	7. Dios ayuda al pob.	7. Dios ayuda al p.
8. Conversión en laguna	8. Conversión en laguna	8. Conversión en lag.	8. Destruc.Haciend.
9. Sanciona al pobre	9. Sanciona al pobre	9. Sanciona al pobre	9. Sanciona al pob.

En las alturas de la comunidad de San Pedro de Pari de Junín (frente al distrito de Huayllay, separados por el río Mantaro), asociados a la montaña sagrada del Cerro Kumaq-Punta y al litoral de Chinchayqocha se encuentra una laguna conocida por “**Qoriqocha**” (Laguna de Oro) como una conversión del antiguo pueblo de “Luriqocha”, debido al castigo de un “dios pobre” y andrajoso que fue maltratado y arrojado por los avaros ricos incestuosos que casaban a sus hijos pomposamente con gran fiesta y comilona, infringiendo los principios de reciprocidad y redistribución social con los otros pobres del pueblo; incluso, la familia que ayudó también fue transformada en la Wanka “Warmi-Tiashi” (la mujer sentada) por desobediencia a la orden divina (por voltear la mirada hacia el pueblo que se consumía en las bravas aguas que se agitaba con estruendo); desde entonces, quedó en la laguna como una sanción social moralizadora³⁴³. Igualmente en Jauja, del valle de Mantaro, el pueblo de Paka se transformó en la “**Laguna de Paka**”³⁴⁴ como castigo de Dios que apareció en forma de un pordiosero **tocando su tambor**, para comprobar la práctica de los principios de solidaridad social y al comprobar la avaricia de los ricos kurakas en un pueblo opulento, fueron castigados con el agua que sin cesar manaba de su tambor al compás del estruendoso sonido que cada vez más fuerte se oía hasta desaparecerlos el pueblo de Paka. Aunque hoy en día siguen identificando por la Iglesia de “Cristo Pobre” al templo del Sanatorio de Domingo Olavegoya de Jauja, encargados por las monjas de la congregación de “La Caridad” de diversas nacionalidades (alemana, inglesa, española, etc.).

En el distrito de **Julcamarca** de la provincia de Angaraes, frente y cerca al valle de Huanta y Ayacucho se encuentra la famosa Wanka “**Ataypura**”³⁴⁵ que traduce el origen de dicha Wanka y de la pequeña laguna que se ubica en la parte contigua y según la tradición es en tiempos antes dos jóvenes parejas se

³⁴³ Mito relatado por la señora Valentín Laureano (de unos 60 años) que reside en la estancia de Qoriqocha (hay siete viviendas) y al norte de la laguna existe un hoyo de forma curiosa a manera de un gran cono invertido de unos 30 metros de profundidad y un diámetro de unos 50 metros. Los lugareños señalan que ahí se hundió la “campana de oro” de la iglesia de dicho pueblo “Luriqocha” (campana ishkisqa), en el momento de hundirse con gran detonación. A unos 500 metros al oeste de esta laguna de Qoriqocha se encuentra un manantial de agua salada conocida como “Kachi-Raqra” (Hoyo de sal) o “Kachi-Puquio” (Manantial de la Sal), donde habrían enterrado dos Wankas, machka (harina de maíz) y otros elementos para amansar la braveza del puquio, por los empresarios que trataron de explotar la sal de manantial como en San Blas y como testimonio, en la parte baja cerca al río Mantaro están los restos de la estructura de sus viviendas para controlar dicha explotación moderna. Asimismo, en el camino que desciende hacia el campamento de la represa existe la cueva Altos-Machay donde depositan ofrendas a los Jirkas del lugar en el tiempo de la fiesta del ganado.

³⁴⁴ Recogimos este mito de la señora Ermilinda Alanya de Jauja, además refirió que la Laguna de Paka son siete hermanas en la región.

³⁴⁵ El señor Pelayo Sánchez nos comenta sobre el contenido de la Waka Ataypura, relacionando con los santos patrones de Julcamarca.

reunían en las cercanías y de pronto cayó un rayo convirtiéndolos al joven en la gran roca Ataypura y a su novia en esa pequeña laguna. Aunque, Morote (1988: 251) recoge la referencia de que en ese lugar había un pueblo con mucha riqueza y sus gentes se dedicaban a las grandes fiestas, hasta que cierto día llegó un anciano pobre y legañoso solicitando posada y comida y en lugar de ayudarlos, los arrojaron con improperios. Sólo el pobre Ataypura y su familia los acogieron, por lo que fueron anunciados que el pueblo sería sancionado y por lo tanto deberían huir pronto sin voltear; pero, voltearon y se convirtieron en esa reconocida Wanka, como castigo.

La ex hacienda de **Tinkuy**³⁴⁶ ubicada en el encuentro del río Mantaro con el río Cachi es la yunga cálida entre la frontera del distrito de Churucampa de Tayacaja, Marcas de Acobamba y el valle de Huanta, para formar el gran cañón de Watusqalla de Luriqocha. En esta quebrada había una rica hacienda de Chanchara³⁴⁷ de frutales y verduras, pero un día llegó un anciano andrajoso pidiendo una naranja para aplacar su voraz sed por la tarde calurosa, pero el hacendado avaro le arrojó con golpe e insultos y en el camino sólo encontró a una anciana que le convidó comida y fruta, a quien le anunció que esa misma noche desaparecería la hacienda del orgulloso “maqla” (avaro) hacendado³⁴⁸, por lo que se fuera lejos del lugar en castigo. Dicho y hecho, esa noche cayó gran lluvia torrencial con truenos y relámpagos ocasionando que el cañón de Watusqalla (o Watuscalla) se represara por la caída de la gran roca maciza del cerro Kondorsenqa. Dicen los mayores, que dicho dique natural formó una gran hermosa laguna por el empozamiento de los ríos Cachi y Mantaro, extendiéndose hasta las localidades de Mayocc de Churucampa y en Huanta hasta las cercanías de Iribamba. Como resultado, muchas haciendas zozobraron bajo las aguas de la laguna que habría durado algunos meses, hasta que los propios hacendados interesados fueron dinamitando permanentemente hasta que lograron debilitar y romper el dique y se produjo un gran desembalse, arrastrando a otras localidades río abajo. Similar fenómeno se produjo en la altura de Kichwas del kilómetro 32 de la antigua carretera central vía río Mantaro en los años de 1974, debido a la temporada de mucha lluvia que removió otro cerro que cayó empozando el río; aunque, según la versión de los

³⁴⁶ Este relato lo escuché de niño y es conocido en Huanta y en toda la jurisdicción limítrofe con los distritos de Marcas de Acobamba y el distrito de Churucampa de Tayacaja de Huancavelica, que fueron afectados o convivieron con esta laguna temporal paradisíaca que atrajo a gran variedad de aves foráneas o viajeras y también modificó el clima, la flora y la fauna, según el testimonio en la clase del curso de Geografía por el profesor Aybar de la GUE González Vigil de Huanta en 1969, que de joven observó y compartió la experiencia inolvidable en su generación y como profesor, su clase desarrollo con sus vivencias y testimonios de los fenómenos climáticos del valle de Huanta.

³⁴⁷ Este mito está vinculado con el represamiento de Watusqalla en la década del 30 fue recopilado por Luis Cavero (1957) y todavía hoy en día se rememora dicha tragedia y el mito, incluso, algunos lugareños del pueblo de Maynay lo asocian como uno de los castigos del “Señor de Maynay”.

³⁴⁸ Relatos moralizadores con la estructura de inversión social asimétrica es frecuente en esta región, como señalan Coronel y Millones (1981) sobre el caso del “Tawa Ñawi”, lugar donde peregrinan el alma de los hacendados que maltrataron a los pobres campesinos que no lograron la cómoda salvación como tuvieron en vida real del presente.

lugareños, se debería a que en las cercanías de un manantial habrían enterrado los restos de un feto abortado y en las noches próximas al suceso, se habrían escuchado voces de un anciano amenazando que “se movería” (aluvión) y que se cuidaran los vecinos. Este embalse, también dejó trágicas consecuencias, desaparecieron muchos pueblos como el Mayocc, hermosos huertos de frutales y viviendas que quedaron “piedra sobre piedra”; de ahí a hoy están en recuperación con los nuevos huertos.

Parecido al “mito de Tinkuy” nos describe el profesor Saturnino Ayala (1986) sobre el “Origen del Valle de Huanta”, que resumimos: En tiempos antiguos el valle de Huanta era un “inmenso lago que se extendía desde las faldas de Rasuwilka, Pachapunya y Watuscalla, hasta los cerros de las vecinas provincias de Angaraes y Acobamba del departamento de Huancavelica” (Ayala 1986: 68). Y dios “Illa Ticci Wiracocha” con su gran poder transformó en el hermoso “valle paradisíaco”, “Llevando en una mano un vaso grande de cuerno y en la otra mano una rama de pacaе, notificó a **Ataupura**” para que se retire con su familia a la parte alta, ya que era un hombre gigante, obediente, honrado y bueno. Pero no obedeció y volteó por curiosidad en el momento que Wiraqocha “echaba las aguas del lago hacia las cumbres de Rasuwilka, convirtiendo en nevado”. Mientras a Ataupura y familia convirtió en grandes rocas que se encuentra en la subida a Julcamarca y luego, Wiraqocha habría soplado con furia que las aguas “desbordaron abriendo un desfiladero en las faldas de Watuscalla, dejando un extensísimo valle que es Huanta” (Ídem: 68). Luego reforestó con toda clase de plantas frutales y árboles y en todas partes plantó el pacaе y como señala el mito, el pacaе es la principal fruta del valle.

Estos mitos de origen de las lagunas encantadas están traduciendo la negación de los “punta llaqta” (primeros pueblos), “mauka llaqtas” (antiguos pueblos) o cristianamente denominadas como “gentil llaqta” (pueblo de los gentiles o pueblos paganos precolombinos) por la cristianización y por el proceso de establecimiento de las reducciones con el programa de Francisco de Toledo, como parte de la desestructuración de los patrones de residencia, modelos de poblamiento y organización religiosa en los “musuq llantas” (pueblos nuevos); por lo que cabía usar los mecanismos religiosos y los personajes equivalentes a los dioses andinos, que también muchos de ellos y en diferentes momentos y lugares fueron divinidades viajeros y residentes, conquistadores y civilizadores, severos sancionadores y muy buenos benefactores, dioses malos y buenos con su creación, porque también exigieron sus buenos pagos (fruta, ofrenda o la comida de los dioses) así como otorgaron buenas producciones o fueron semilleros, como creadores y fundadores de la naturaleza y de las civilizaciones agrarias milenarias; y hoy, estas cualidades y representaciones emblemáticas los encontramos y observamos en los arquetipos de los Apu Wamanis o Tayta Jirkas y por extensión también en los santos patrones de cada pueblo. Y muchos de los “pueblos nuevos” o “pueblos cristianos” están asociados a los antiguos pueblos (markas), templos, santuarios, wankas o sitios arqueológicos (por su cercanía o en sobrecimientos) así como las ciudades, iglesias, capillas o las cruces; precisamente como

mecanismos y necesidades del sistema de reducciones y del proceso de la evangelización colonial.

TUNUPA ⇨ WIRAQOCHA ⇨ APU KONTIKSI WIRAQOCHA ⇨

⇨ SANTOS ⇨ DIOS POBRE
⇨ APARECIDO

KUNIRAYA ⇨ APU WAMANIS

⇨ INKA-REY ⇨ ENCANTO

Según los cronistas (Pease, 1982; Rostworowski, 1986), **Tunupa** sería la divinidad más antigua de la región sureña asociada a las montañas volcánicas, sucedido por **Wiraqocha** para la región de los collasuyos y cusqueños, aunque por sus cualidades similares hacen aparecer como “Tunupa-Wiraqocha o como la misma divinidad con otro nombre, viajeros por antonomasia de sur a norte con el fin de civilizar (por eso los cronistas habrían homologado o recreado con uno de los Apóstoles de Cristo o con “Cristo Dios Pobre” peregrino) a los “purun-runas” (gentes silvestres) y también severo sancionador o destructor a su creación o a los rebeldes con su culto. Ávila (1598/1966, 1987) describe la presencia de **Apu Kontiksi Wiraqocha** como dios foráneo que se alía con Pariaqaqa del occidente y también describe el mito de Kuniraya y Cavillaka de Huarochirí, donde el primero se transfigura en un waka forastero, pobre y mendigo para enamorar, cautivar y poseerla a la hermosa Cavillaka.

Si bien es cierto que en los últimos 50 años se han identificado a los **Apu Wamanis** como los dioses de una religión andina perseguida, privada, escondida o encubierta o percibidos sólo como mitos y ritos agro-ganaderos aislados; ahora es visto, sentido y buscado como una religión andina pública que fortifica la personalidad y la cultura de los pueblos andinos y de los sectores urbanos modernos migrantes. Lo cual no indica que sean divinidades actuales y modernas, sino también son los dioses milenarios (quizás sean los más antiguos que Tunupa y Wiraqocha) que perseveraron y resistieron al fragor de las conquistas coloniales (precolombinas y colombina hispana), de la república criolla hispanista y a la cultura moderna urbana individualista y excluyente, aculturizador y etnocéntrica, desacralizador y dominante. Muchos de los actuales Apu Wamanis fueron registrados por Guaman Poma (1615/1980) y algunos de ellos identificamos como parte componente de los principales Wakas de las cuatro regiones o del Tawantinsuyo (Arroyo, 2004). Por lo que cabe la seguridad de señalar que la personalidad y la organización jerárquica de los Apus, entre otros, se recreó en la figura de los **Santos Patronos Aparecidos** a lo largo de la conquista colonial, como dios viajero, pobre y sufriente que busca “civilizar”, “cristianizar” o ser el elegido Santo Patrón de los pueblos andinos, usurpando o destituyendo los pueblos antiguos o renovando por otro nuevo exorcizado. Luego deviene en el “**dios pobre**” que anda tratando de moralizar y salvar a los pueblos incestuosos, pecaminosos o

fastuosos en las bodas lujuriosas³⁴⁹ y al final, siempre los destruye (como los dioses andinos) convirtiendo en lagunas o montañas sagradas, incluso no logra salvar ni a sus defensores o favoritos (transforma en las wankas), así rompiendo el esquema de la reciprocidad social andina. Mientras en Huancabamba encontramos (Arroyo, 2004) que la antigua ciudad de “Huancapampa” es convertida en la actual montaña sagrada de “Pariqaqa” por el “Dios Sol”, como una forma de salvaguardar al vencido y vengarse del vencedor foráneo; en cambio la antigua ciudad de “San Juan de Chikwate Grande” se encantó para proteger a sus pobladores de la explotación abusiva de los gamonales que de cuando en cuando penetraban a la ciudad para engancharlos y someterlos a la cruel servidumbre compulsiva.

Mientras, los **Inka-Rey** son la simbología del Inka como héroes culturales semidivinos con poderes, andariegos, conquistadores y destructores como benefactores con el sistema de riego, semillero y fortaleza cultural, a la manera de los antiguos dioses o como los Apu Wamanis y, es también personaje sufriente (descuartizado) como el “dios pobre” que no es escuchado o atendido; pero, amenaza al caos del presente y pretende retornar (“Pachakuti” o “Juicio Final”) cuando sus partes se unifiquen para un futuro mejor de sus gentes que sufren. En este sentido se convierte en una utopía o un proyecto alternativo del futuro con el cuestionamiento del presente a través del pasado, similar función viene exacerbando la simbología de los **Encantos** de las montañas sagradas o de las “Aldeas Sumergidas” que en algún momento se desencantarán dichas ciudades fastuosas para favorecer con sus bienes a los pueblos pobres, olvidados y excluidos por nuestra civilización moderna y urbana (Arroyo, 2004: 218); lo que implica entender la liberación de los pueblos en la simbología de la economía próspera o dentro de la economía de mercado humanista y colectiva. Morote (1988: 272) también señala que los personajes “de casi la totalidad de los relatos actuales es Cristo, pero en el trasfondo velado por los siglos se adivina la presencia del antiguo Dios y de todo el aparato cosmogónico que presidió su ingreso en la mente de los hombres”.

³⁴⁹ Meter Blickle (1993) investiga las formas de prohibición de los matrimonios de los ricos como de los campesinos pobres de la Edad Media de Alemania, donde, tanto el emperador como la iglesia tratan de prohibirlas con leyes y ordenanzas, con multas y castigos, por dos razones: primero, con el argumento de evitar “los gastos exagerados en las bodas” o de las “bodas tan opulentas”, fastuosas de gran dispendio para la familia como para los participantes por los exquisitos regalos para mostrar o adquirir estatus social exigida o para ingresar a los círculos cerrados de las castas o la competencia entre castas; y con la justificación de evitar el empobrecimiento o de quedar con deuda impagable por vida. Y la otra, las fiestas de la boda guardaban resabios de las grandes fiestas bacanales de la antigüedad precristiana y consecuentemente, las bodas en la Edad Media todavía reflejaban la competencia de la glotonería y la gran borrachera que terminaba en agravios y peleas desenfadadas; asimismo, la elegancia del vestuario y la coronación de la esposa insertando la espiga del trigo tenía el valor simbólico de explicitar que el matrimonio y el banquete de bodas es el culto a la fecundidad por la opulencia.

Entonces, al parecer, aparte de las leyes sociales de prohibición, también la religión introdujo sutilmente el castigo divino en la simbología del “dios pobre” con efectos de evitar las costumbres paganas a la avaricia y opulencia. Mientras que en el mundo andino la productividad y la fastuosidad no se niegan, sino es el medio del fin en la secuencia de los ciclos regenerativos.

La representación del “dios pobre” es la transfiguración de los dioses andinos como los santos patronos (“Cristos Andinos”) con el afán de fundamentar sus cualidades y convencer sus prestigios a sus respectivos feligreses en particular y en general a la población andina. Esto por una parte y por la otra, es la representación fenotípica del “Rostro de Cristo” y emblemática de los “Cristos Andinos”, que motivan a una reflexión y debate dentro del sistema de valores del mundo religioso, no con el riesgo de perturbar las susceptibilidades del caso, sino con la intención de señalar algunos aspectos de nuestra cultura religiosa; en este sentido, el **“Culto a los Hermanos Cristo”** traduce, entre otros aspectos, la identidad de “Cristo Dios” en dos aspectos: el rasgo fenotípico y la pobreza para integrarse o asimilarse a la cultura andina.

Si bien es cierta y enfática la dicción religiosa en señalar que **“Dios es una voz con mil rostros”**, también es cierto que encierra procesos dialécticos en cuanto a su singularización para identificarse o asemejarse a la cultura y población étnica; y asimismo, cuando es un dios exitoso, vencedor o conquistador tiende a globalizar su poder y sus reglas para su raigambre en orientación a la “Ciudad de Dios” o el único dios de la “aldea global”. Entonces, la idea de lo único se contrapone al rasgo intercultural y más propende a la multiculturalidad excluyente con segregación racial de la modernidad. Sin embargo, la historia cultural religiosa cristiana y sus implicancias en la tarea de conquista y colonia condujo a variadas maneras de acometer con la mente colonial y también de ser reinterpretadas por los vencidos o receptores no pasivos ni refractarios, sino, impulsores y desafiadores a la coacción cultural. En este caso, “Cristo Dios” triunfante y célebre en los procesos de reconquista de España (en la figura de Santiago) y de unificación y expansión del mundo “occidental cristiana”, a su vez, también fue arrastrado a la cumbre, a su blanqueamiento y a un fino rostro de “La Santa Cena” (de Leonardo de Vinci); aunque, el viejo colonialismo renacentista del medioevo encaminó al mito del retorno a sus arcanos signos de vida y formas fenotípicas ya no en signo de un judío, sino a la imagen de los pueblos conquistados y grupos étnicos³⁵⁰ sometidos para su: ¿Liberación? ¿Utopía y ficción? ¿Concesión por compasión? ¿Al fatalismo terrenal y victoria ulterior? o ¿Para la eterna pobreza y sujeción?

³⁵⁰ Rafael Sánchez-Concha (2001) describe la personalidad de Nicolás Ayllón como “indio chiclayano” y como “Siervo de Dios” actuó a favor de su grupo étnico para defender a sus “hermanos de raza, frecuentemente despreciados y atropellados en sus derechos” y esto se habría explicitado con las pobres vendedoras de pescadores en Lima (pescadería fue en el lateral del actual Palacio de Gobierno) que eran arrebatadas las mercaderías de los ambulantes por la gendarmería. Por lo que en 1706, “la nobleza indígena del Cuzco, los descendientes de los incas y los caiques, escribieron una extensa carta al Consejo de Indias, con la finalidad de impulsar el proceso de beatificación de Nicolás” (Sánchez-Concha 2001: 100); justificando la necesidad de un santo indígena para la población que tanto de ellos “permanecen en su gentilidad y habitan las montañas y cordilleras”.

Mientras que San Francisco Solano en el siglo XVII, en Lima advirtió o “detectó una serie de impurezas entre sus vecinos”, con licencia se dirigió a la “calle de los Mercaderes”, donde predicó con la siguiente advertencia: “que si no hacían penitencia de las abominaciones y pecados que avía en el pueblo, que avía Dios de asolar la Ciudad” (cita de Sánchez-Concha: Ídem, 104). Lo que indica que se utilizó ciertos pasajes bíblicos para la evangelización coactiva.

El hecho es que el forzamiento del culto y condición política de vasallaje más que doctrinaria transfirió a los múltiples “Rostros de Cristo”, tanto como se sembró las victorias y exclusiones conminadas como esferas geopolíticas en caos y de incertidumbre unívoca, por lo que reaparece y se multiplica en diseños por las manos morenas, manos cobrizas³⁵¹, mestizas o como tantas manos podrían sugerir o advertir como resultado del amalgama humana: “Cristo Moreno”, “Cristo Indio”, “Cristo Misti” o “Cristo Mestizo” para la adopción y visión, en el caso de nuestras naciones peruanas o culturas andinas de hoy. Como aprecia Millones al decir: “tenemos que resaltar nuestra convicción de la existencia de una religión organizada y coherente, practicada por la población indígena colonial. Las bases de esta religión eran de origen prehispánico, pero habían tenido que ser reformuladas en razón de la nueva estructuración de la sociedad en la que se insertaba...”, “... implicaba también la desaparición de las relaciones con el Cusco y la necesidad de reconstituir los cultos en función local o regional, característica tan importante como su clandestinidad” (Millones, 1980: 476); mediante reajustes para “encubrir su existencia” de los extirpadores a cargo de los propios “sacerdotes andinos” que:

“... mantuvieron su autoridad y la vigencia de su mensaje sagrado. Los cambios introducidos en la doctrina católica en la segunda mitad del siglo XVII no sólo explican una reinterpretación del proceso evangelizador; nos dicen también de la imposibilidad (más notoria sin el apoyo de los jesuitas) de controlar, y mucho menos extinguir, la fe en las guacas” (Ídem: 477).

Entonces, los mitos de origen de los santos patrones constituyeron el proceso de conversión a “Cristos Andinos” en correspondencia y certificación con las estructuras étnicas y fronteras culturales de las nacionalidades andinas. Es decir, el Perú de hoy nació y se configuró como un espacio cultural pluriétnico y multinacional, así como nuestro ecosistema múltiples e integrales desde épocas precolombinas o de tiempos milenarios. Fruto de ese mosaico étnico y personalidad subyacente y cultura pragmática y de profunda sabiduría del mundo andino es de ofrecernos a un “Cristo Dios” múltiple, con doctrina fragmentaria y representación multiforme en distintos santos patrones

³⁵¹ Luis E. Cavero (1957: 165-170) nos muestra sobre la personificación de la “Virgen del Rosario” en dos imágenes en la Iglesia Matriz de Huanta: “**Virgen del Rosario**” patrona de los españoles, traída de España en 1757 y es blanca que ocupa lugar preferencial y conocida como “**española**” o “**Wiraccocha Rosario**”, mientras la otra “Virgen del Rosario” es la patrona de los “runas” o de los indios que también está en la Iglesia Matriz pero ocupa segundo lugar, es factura andina de color morena y conocida por “**huantina**”, también llamada como “**Mamacha Rosario**” o “**Runa Rosario**”, a quien la piden: “Mamallay Rosario, protéjame de todas las enfermedades y peligros, líbrame de mis enemigos y no me desampares”. Es una divinidad en dos personas patronales que tiene que responder a las necesidades de las estructuras étnicas de poder, representadas por cada cual según sus rasgos fenotípicos como la república de españoles y de indios. Sin embargo, a esta santa patrona de Huanta festejaron conjuntamente en la misma fecha hasta la vida republicana, con la misma distinción colonial. Para fines del siglo XIX, el prestigio era tan grande y “Concurrían con igual fervor religioso de la ciudad de Huamanga y de los distritos de Caja, Acobamba y Churcampa del departamento de Huancavelica a gozar de la renombrada festividad” (Cavero: 1957: 166).

carismáticos con liderazgo familiar, local y regional, promovido y exigido por el proceso de cristianización cultural; de ahí, fue algo curioso encontrar que los cuatro santos patrones emparentados de Huayllay de Pasco, Acobamba de Tarma, Huayllay Grande de Lircay y Maynay de Huanta muestren rasgos comunes de un “Cristo Mestizo” así como sus apariciones inéditas y análogas, unos con tendencia o matiz a lo “Misti” y otros a lo “Indígena” (entre lo claro y lo oscuro, ni uno ni lo otro o una síntesis), posiblemente según las circunstancias de las relaciones intersubjetivas de “patrón y servidumbre” o por las motivaciones de los “predicadores españoles, mestizos e indios” (Morote, 1988: 274) en el contexto colonial y democracia republicana o como enfatiza Rostworowski (1992: 56), el arraigo del concepto de parentesco de las Wakas y de los Apu Wamanis en la “mentalidad andina”, no “solamente subsistieron sino que influyeron en la fe católica, creando y hallando parentescos entre santos y vírgenes” y en esa dimensión registra a diversos santos y vírgenes de diferentes lugares del país, indicando la construcción de la red social y étnica de los pueblos y regiones, dentro del modelo del parentesco andino, incluso, particularizando modernamente la figura de los “mellizos” o “mellizas” para remarcar la unidad de los pueblos o como “primas” cuando se distancian o se consideran afines, incluso, intervienen en la “batallas rituales” de las castas, barrios o pueblos para no sólo ser su santo patrón, sino uno más del pueblo “indio” o andino; por todo esto concluye señalando que: “El concepto andino de parentesco en la actualidad en medio de una confusión de huacas antiguas, santos y vírgenes. Por ese motivo las imágenes cristianas están relacionadas por parentesco espiritual y consanguíneo con los Apus o cerros sagrados. Todos ellos tienen conductas semejantes a las de los hombres; se visitan, dialogan y resuelven problemas humanos” (Rostworowski, 1992:57).

Mientras en otras regiones emergieron tendencias más definidas al rasgo étnico, como ahora representan y sustentan a dichas regiones con las siguientes semblanzas y fenotípicas sugestivas:

* **“SEÑOR CAUTIVO DE AYABACA”**, con rasgo moreno definido, festejado el 13 y 14 de octubre en las estribaciones de la sierra septentrional de Piura y prestigiado en la región norte como “Santo Milagroso” y también severo sancionador cuando no le recuerdan: cura como también mata. Ayabaca es el principal santuario de cientos y miles de peregrinos sin distingo de raza, lengua ni origen³⁵² o es el encuentro de todas las sangres como es en el “Señor de Muruway” de Tarma; y con su arraigo sustituye a la “Virgen del Pilar” como santa patrona fundadora del nuevo pueblo de Ayabaca, en posible relevo al templo y pueblo Aypate desde antes de los Inkas.

³⁵² En uno de los trabajos de campo encontramos la fuerte y exclusiva presencia de peregrinaje de los ecuatorianos de Loja y muchos turistas de Colombia, Chile, España, Canadá, Italia, Francia y de otros lugares y a nivel nacional, muchos feligreses y hermandades del litoral costeña de Piura, Lambayeque, Trujillo y de otras provincias andinas migrantes como lugareñas se dan cita para las fechas señaladas y para muchos otros constituyen días, semanas o meses de peregrinación rumbo al “Señor Cautivo” de Ayabaca; otro santo obra de los artesanos ficcionados.

* **“SEÑOR DE PACHAKAMILLA”**, “Señor Morado” o “Señor de los Milagros” de Lima con raíz inga y mandinga (Arroyo 2006) y para hoy es el santo patrón de Lima de todos los sangres y aún más, ya aparece como símbolo de identidad de los peruanos emigrantes a otras latitudes como los Estados Unidos, España y en otros espacios por precisar. Por lo que o por su rasgo moreno, también el mes de octubre es reconocido como el “Mes Morado” como la “Mazamorra Morada”, el “Turrón de Doña Pepa” o los “Cirios del Señor de los Milagros”; además, todo el mes de octubre se convierte en el “mes morado” con exigencias cristianas del vestuario de “hábito morado” de los feligreses, fiesta morena de “Alianza Corazón” y las calles de Lima se visten de morado, con mar de feligreses que se mueven al compás de la procesión del Señor de Pachakamilla, cargado por la “cuadrilla de manos morenas”; aunque, el tránsito es hecho un pan demonium durante el mes de octubre.

Ortiz al describir las características del dios Pachacamac, en el dualismo religioso, relaciona con el culto al Señor de los Milagros: “Este popular Cristo posee, en efecto, varias de las características del viejo Pachacamac; es costeño, limeño. Ligados a los terremotos; es el Señor de Pachamamilla y de los negros” (Ortiz, 1981: 22). Según Rostworowski (1992: 143): “En la investigación sobre las lejanas raíces de la devoción al Señor de los Milagros, devoción profundamente enraizada en la mayoría de los peruanos, **hallamos una base y origen indígena, un vehículo negro y su adopción posterior por el elemento criollo**. En esos principios encontramos la formación de la simbología de la composición racial del Perú, fundida en una misma devoción, síntesis perfectamente homogénea de una aspiración, de un deseo de llegar a encontrar una verdadera identidad nacional”.

* **“SEÑOR DE LUREN”** es otro “Cristo Moreno” para los iqueños como el “Señor de Cachuy” es para los de Cañete y de los chinchanos sin fronteras modernas.

* **“TAYTACHA SEÑOR DE LOS TEMBLORES”** al igual que su hermano el **“SEÑOR DE UNUPUNKU”** de Cusco, son los “Cristos Cobrizos” como el hombre andino cusqueño³⁵³: el **primero** tiene la gran primacía y prestigio ganado desde su tribuna central de atrio, honrado y festejado apoteósicamente en **Corpus Christi** por la multitudinaria devoción andina y telúrica. Por lo que Valcárcel (1981: 116) sugiere: “Háse advertir que esta fiesta cae casi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza (como es en la habido y hay hoy día entre los indios que parecen celebrar las danzas, representaciones o cantares) y que por esta causa nuestra fiesta de Corpus Christi; mucha superstición celebrar la suya antigua del Interraymi”. Mariátegui observa que el “culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a

³⁵³ Según la versión del Dr. Jorge Escobar (“Señor de Corpus Christi de Cusco”, ponencia en el XV Congreso Nacional de Folklore y IV Congreso Internacional de Folklore de Cusco) y la visión de la población cusqueña, el “Taytacha de los Temblores” se convirtió en el “Santo Moreno” y no lo han hecho así. También señaló la noción popular de que la Iglesia estaría sobre una laguna.

medias. El estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores”; y sigue diciendo, aunque sus “versiones deforman y empañan la imagen del culto aborigen (Mariátegui, 1976: 41). Por esta razón cree que los “misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. **El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico**” (Ídem: 41). Esta crítica los hace precisamente al leer el informe de E. Romero, sobre la apropiación del santuario del lago Titicaca (antigua Paqarina) por la “Virgen de Copacabana” y en Cusco con el culto al “Señor de los Temblores”: “Vibraría el paganismo indígena en las fiestas religiosas. Por eso, lo vemos llevar sus ofrendas a las iglesias los productos de sus rebaños, las primicias de sus cosechas” (Mariátegui cita a E. Romero: 149).

El **segundo**, “Señor de Unupunku”, siempre permanece en su lugar (ala izquierda del templo y del Taytacha) por su condición de ser el “Señor de la Puerta del Agua” o de ser el vigilante y protector del puquio o del río que subyace debajo del templo o de la ciudad de Cusco. Por eso se cree que en ciertas noches del año la ciudad se vuelve laguna como la ciudad de Ayacucho o que la campana de “María Angola” tiene gran sonido a distancias o vuela y se comunica con otras (que simboliza la jerarquía o las relaciones interétnicas).

Esta relación de los santos patronos es una referencia esquemática de las diferentes regiones del país, de los más representativos; porque existen muchos relatos de los santos y santas patronales, así como existen muchos pueblos andinos con sus respectivos Apus, Apusuyos, Aukillos, Encantos, Jirkas, Rahun o las Achachilas de Puno y Bolivia desde tiempos primigenios (Arroyo 2004). Lo que para fines didácticos y comparativos del estudio, clasificamos sólo a los Santos que aluden a “Cristo Dios” con diferentes nombres sugestivos y poéticos como los nombres de los pueblos o lugares donde apareció o se asentó, como las montañas sagradas para con los grandes Apus o Jirkas de rangos mayores en los cuatro suyos del mundo andino.

**NOMBRE DE LAS
MONTAÑAS SAGRADAS**

**NOMBRE DE LOS
SANTOS PATRONES**



PUEBLOS ANDINOS



CULTURA AGRARIA

De ahí nace la interrogante, por qué sólo el “Cristo Dios” se multiplica con distintos nombres y a nivel de parentescos se distribuye el espacio andino, con núcleos y ejes menores y mayores, de alcances locales y regionales. Mientras otros santos que también son “Santos Patronos” y con prestigios logrados, sólo adquieren simbologías de actividades funcionales específicas, como son algunos de ellos en el calendario santoral:

- San Juan, patrón de los campesinos o labradores de la Pachamama

- San Pedro, patrón de los pescadores como Lamarqocha
- San Marcos, patrón de los toros de siembra
- San Lucas fue médico, pero en la tradición de Pukará de Puno, este santo se convierte en toro y personifica el "Torito de Pukará" y dicho torito se convierte en la "Illa" o en el espíritu del Apusuyo o se andiniza para la protección de los toros de trabajo.
- San Cipriano, patrón de los brujos o curanderos como los Apus
- Virgen Candelaria o la "Mamacha Kanti muchuy warakaq" (La Madre Candelaria que ahuyenta la hambruna, porque el mes de febrero ya es una esperanza a la dureza de la siembra de diciembre y enero con carestía y desgaste de los labradores y el mes de Mamacha Kanti ya ofrece por lo menos las verduras -yuyos- del campo para la sobrevivencia), entre otros.

La primera diferencia a priori que adelantamos es algo lógico, que los nombres de los Apóstoles ya están graficadas, mientras del "Señor Jesucristo" también está específicamente connotada, pero, en cuanto es considerado o tratado como "Hijo de Dios" adquiere la relevancia de "Cristo Dios" como algo abstracto, impersonal, que se aleja del hombre o de su creación, a manera de justificación de la cultura urbana moderna que se individualiza en un espacio enajenante y tejen sus relaciones personales múltiples elevando a niveles intersubjetivos inaccesibles o limitados como algo supremo sobre la relaciones personales y recíprocas, como es la naturaleza humana y la filosofía histórica, a la inversa de la visión de Vico (Ferrater, 1967) o en su defecto, las relaciones sociales se elevaron a niveles simbólicas como una forma de alcanzar o aproximarse a las relaciones divinas, con el paroxismo del superhombre moderno o del hombre-dios por encima de la naturaleza y de los dioses. Y el hombre andino, contradictoriamente al homocentrismo, naturaliza a "Cristo Dios" en la racionalidad humana y le asigna nombres propios que emanan de la propia tierra o de la madre naturaleza, como la propia Pachamama fecunda o los Apus fértiles, como los mejores semilleros para seguir sosteniendo el mundo de hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, el "dios pobre" y el "Cristo Sufriente" recuperan su sentido social y cultural para los pueblos, con pensamiento creativo y de acción colectiva sin fin o de manera generacional continuo de la especie humana; por lo que a veces, se vuelve un santo arriero, fiestero, compañero de las tragedias o un patrón caprichoso y sancionador, juguetón o pependenciero como los Apu Wamanis que compiten por el agua con sus afines o rivalizan con los jóvenes comuneros por una muchacha agraciada o, también como un vara o alcalde iracundo y representante que reclama a las autoridades locales y regionales o parlamenta con los presidentes del Perú: es la convivencia de los dioses con los pueblos y sus necesidades y problemas. Son "Cristos" campesinos o andinos que se identifican y conviven directamente con las propias gentes de los pueblos y sus problemas, lo cual distingue uno de otro, como los grupos sociales o fronteras culturales étnicas, como se puede connotar en la recopilación de Nanda Leonardini y Patricia Borda (1996:63-92); sin embargo, en el concepto de la iglesia cristiana y de la cultura urbana moderna, como hijo de Dios, recibe diversos nombres como "Cordero de Dios, Divino

Maestro, Hijo de Dios, Hijo de Hombre, Jesús, Jesucristo, Mesías, Nuestro Señor, Príncipe de la Paz, Redentor, Salvador, Unigénito"; y entre otros nombres de reacomodo hispano andino o peyorativos registra como:

Cristo Campesino	Cristo del Calvario
Cristo Cholo	Cristo del Costado
Cristo Cholo de Cachuy	Cristo del Entierro
Cristo como Fuente de Vida	Cristo del Mar
Cristo con la Cruz a Cuestas	Cristo del Palmar
Cristo Crucificado	Cristo del Perdón
Cristo Crucificado del Rímac	Cristo del Prendimiento
Cristo de Achajrapi	Cristo del Santa
Cristo de Acoria	Cristo del Santo Sepulcro
Cristo de Ancara	Cristo del Santuario de Santa Catalina
Cristo de Ánimas	Cristo del Triunfo
Cristo de Burgos	Cristo de la Agoní
Cristo de Cachicadán	Cristo de la Buena Muerte
Cristo de Canta	Cristo de la Caña
Cristo de Capa Verde	Cristo de la Caridad
Cristo de Chacos	Cristo de la Columna
Cristo de Charco	Cristo de la Conquista
Cristo de Chaucayán	Cristo de la Nutrición
Cristo de Chilca	Cristo de la Contrición
Cristo de Chocan	Cristo de la Exaltación
Cristo de Gualamita	Cristo de la Paz
Cristo de Huayllay	Cristo de la Justicia
Cristo de Huamantanga	Cristo de la Parra
Cristo de Huanca	Cristo de la Penitencia
Cristo de Limoncillo	Cristo de la Piedad
Cristo de Locumba	Cristo de la Penitencia
Cristo de Luren	Cristo de la Reconciliación
Cristo de Malta	Cristo de la Resurrección
Cristo de Marcabalito	Cristo de la Santa Faz
Cristo de Maynay	Cristo de la Silla
Cristo de Mayo	Cristo de la Soledad
Cristo de Medinacelli	Cristo de la Transfiguración
Cristo de Muruhuay	Cristo de la Trinidad
Cristo de Paca	Cristo de la Vera Cruz
Cristo de Pachacamilla	Cristo de la Viña
Cristo de Qoyllur Riti	Cristo de las Ánimas
Cristo de Quinuapata	Cristo de las Maravillas
Cristo de Ramos	Cristo de los Afligidos
Cristo de Ranrahirca	Cristo de los Auxilios
Cristo del Auxilio	Cristo de los Dolores
Cristo del Barrio de Las Maravillas	Cristo de los Favores
Cristo del Cabildo	

Cristo de los Indios Pobres
Cristo de los Milagros
Cristo de los Temblores
Cristo Ecce Homo
Cristo Justo Juez
Cristo Majestad
Cristo Maltrado
Cristo Meditante

Cristo Nazareno
Cristo Pensativo
Cristo Pobre
Cristo Resucitado
Cristo Rey
Cristo Salvador
Cristo Tallado por Angeles
Cristo Yacente

3.2. Principios de organización andina y la jerarquía de los santos patrones

Proseguimos el debate con una curiosidad casi ingenua: ¿por qué los “Hermanos Cristo” surgen en Chinchayqocha y se desplazan al centro-sur de la sierra andina?, ¿será una forma de evocar la conquista hispana o es la expresión subyacente de los estados confederados del período intermedio tardío? o ¿será otra tradición inventada o adaptada?

El mito de origen de los “Hermanos Cristo” de por sí ya es un concepto de organización social y espacial en el mundo andino, porque la jerarquía de los santos patrones y su desplazamiento desde un centro de origen a diferentes lugares para arraigarse en otra sede, traducen formas de establecer los principios territoriales de pertenencia, maneras de demarcar las fronteras culturales con identidad y de estructurar los intercambios culturales y las redes de poder interétnica, dentro de la apariencia del esquema de parentesco andino.

Además, la institucionalización y distribución de los santos patrones en forma ordenada y secuencial, ya significa la orientación política de una sociedad determinada en un período de caos, con un estado oficial desestructurado o con una estructura social y étnica múltiple subordinada que expresa sus formas alternativas, como una sociedad con tradición latente y fuerza cultural viva que se resiste a sucumbir y promueve una forma de perseverancia social y étnica, a manera del reto al tiempo profanado y espacio usurpado.

Porque la institucionalización de los santos patrones en los territorios conquistados, eran marcas cristianas oficiales del avance de la civilización occidental del medioevo, incluso para la misma Europa señorial que estructuraron y legitimaron sus espacios de gobierno y estados aristocráticos con el fermento de la civilización occidental cristiana y sobre todo, desde la época de la reconquista³⁵⁴ de España y de Europa del avance y hegemonía

³⁵⁴ Manrique (1993) trata sobre el universo mental de los hispanos en el momento de la conquista a América, donde señala que España vive la efervescencia de triunfos de reconquista de su territorio del dominio musulmán, gracias a la cohesión social y étnica alrededor del cristianismo o del santo patrón de “Santiago Mata Moros”, en una hispania dividida desde antes del dominio imperial romano. Roma nunca logró dominar por completo a la península, donde los grupos étnicos de los “cántabros y vascones” no se asimilaron al orden social imperial y menos a sus costumbres religiosas, de ahí, cuando Roma entra en crisis general (siglo V), la independencia septentrional fue más rápida. Asimismo, la constitución del reino visigodo de los reyes de Toledo (romanizados con la legislación cristiana de Teodosio y sus sucesores, en partes y la otra parte de los visigodos seguía como “arrianos” que **NEGABAN LA “DIVINIDAD DE CRISTO”**) no significó dominio efectivo a los “cántabro-astores y vascones”

musulmán, constituyendo una nueva conquista de su propia alma greco-romana por los caballeros investidos de los hijos del “Dios Judío”, en la simbología de la “lucha del bien y el mal” y por el poder universal. Por lo que Europa o España se adentran con intensidad a sus labradores con el quehacer santoral y se adiestran con ardor en colonizar a nombre del dios global, como Julio Caro Baroja señala sobre la necesidad y la búsqueda de dios, “... en el siglo XVI la idea de Dios se presenta, constante e imperiosa, a hombres de cabezas muy distintas, de suerte que, aislados o en grupos, **estos hombres son enemigos mortales los unos de los otros**, y el reflejo (o más que el reflejo) de sus luchas sangrientas y enconadas llega hasta nuestros días, en que todavía lo estudiosos se inclinarán a un bando u otro; incluso los que no son confesionales. Esto supone un principio de oscurecimiento: porque a causa de la fuerza representativa de los actores principales de la lucha se ha dejado de estudiar la manera de concebir a Dios entre gente menos combativa. No por eso menos creyente” (Baroja 1985: 45). Por lo que es una exigencia para teólogos, predicadores y discursos políticos la necesidad de la “lucha por el bien” (un modelo ideal contextual) mediante la actividad de la “religión represiva” y en este sentido: “La vieja mitología griega, la homérica, empezó a ser objeto de críticas, objeciones y dudas en la época en que empezaron a florecer los presocráticos. A pesar de ello, **unos mil años después aún había personas fieles a la religión helénica y a sus mitos. Los filósofos la desacreditan, los padres de la iglesia aprovechan las críticas de éstos e incluso las burlas de escritores satíricos.** Las narraciones, o sea, en suma, los grandes mitos, pierden autoridad entre las gentes cultas y al fin también entre las masas populares, que conservan, sin embargo, los pequeños. No es, en verdad, lo que los mitos tienen de maravilloso o sobrenatural lo que más les desacredita, en principio. Es lo que, en términos humanos, se considera radical, esencialmente inmoral. La inmortalidad o monstruosidad en los amores de Zeus, las venganzas, dimes y directes entre dioses y diosas, hacen pronto daño a la religión griega, de la cual ésta era sólo una parte, la referida parte narrativa, que, acaso por el carácter del genio homérico y luego por el de los trágicos (y los artistas plásticos que la interpretaron con sus medios propios), tiene pese a todo, una fuerza expresiva inigualada y sirve también para realizar inmensos, profundos sondeos en el alma humana. La función del mito clásico en la sociedad moderna queda clara en la psicología, el psicoanálisis..., hasta en la filosofía de la ciencia. No en la religión... al menos en apariencia: porque tras la apariencia habrá algunos

(para el siglo VII cuando inicia la conquista árabe) y este disloque y fronteras étnicas se prolonga hasta después de la conquista árabe y hasta hoy con el País Vasco (con la continuidad de su matriz cultural: ayer a los romanos, visigodos, musulmanes, reyes cristianos y hoy a la España moderna). En esta historia política y unidad territorial de España, lo que interesa destacar es lo que España logra su reconquista con la bandera cristiana por los “Reyes Católicos” de Castilla y este universo mental del cristianismo unió a Europa en el anti-musulmanismo con mucha eficacia, así como la conquista árabe fue por un pueblo disciplinado por el musulmanismo (identidad del arabismo); incluso, por este éxito y por la conquista a América, España es la potencia de Europa y baluarte de la cristiandad, por lo que Felipe II se introduce hasta Alemania como defensor de la “Iglesia Romana” o como “emperador del Sacro Imperio Germánico Romano” contra los luteranos de Alemania y Países Bajos y protestas franceses. Empresa que le ocasionará a su ulterior decadencia.

teólogos que le encuentran su sentido" (Baroja, 1985: 95). Así el "primer golpe contra viejas devociones se había dado en Roma".

Por lo que en el mundo cristiano católico resaltaron "la verdad de la fe" y la "parte esencial de los milagros" como ventajosos en la Edad Media, en base a "los santos más venerados" que fueron los mártires condenados en los tiempos de "mayores persecuciones, el culto a los mártires se hallaba extendísimo, de suerte que chocaba a algunos paganos y judíos" (Ídem: 96). Así al acta de martirologio fueron añadiéndose nuevas biografías de hombres y mujeres afamados por su santidad, multiplicados por la imprenta durante el Renacimiento, conculcados y posesionados del tiempo desde el reajuste y establecimiento del "calendario gregoriano", para fijar los significados de los días con la devoción, peregrinaciones y cultos santorales, según la clasificación y establecimiento de las vidas de los santos: "Hay un **primer grado** de santos, que son los declarados por tales en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Un **segundo** lo constituyen los santos antiguos, que también tienen declarados la Iglesia por tradición, a los cuales -añade- hasta los herejes consideran. El **tercero** será el de los santos canonizados de modo deliberado, a partir del año 803, con arreglo a principios que eran vigentes cuando escribía. Las lecciones de todos éstos, incluidas las milagrosas, son de dominio público. Un **cuarto grado** será el de los beatificados. Se da licencia para que se venera a éstos en religiones, pueblos o reinos, mientras se concluye la causa de la beatificación solemne. El **quinto grado de santos** es el de muchos que se veneran por los fieles en diferentes partes, sin estar canonizados, ni beatificados en la forma dicha. Hay algunos antiguos, como San Roque. Pero hay aún un último, un **sexto grado**, constituido por las personas de que se tiene noticia que vivieron santamente y aun hicieron milagros, antes y después de su muerte, a las cuales veneran los fieles con culto particular, no público y solemne: y estos santos -concluye- son de mas o menos autoridad, conforme a la antigüedad y a la noticia que se tiene de su **vida y milagros**, y la aprobación, o permisión de los superiores" (Baroja, 1985: 101).

España nunca dejó su economía agropecuaria de ayer a hoy ni con la modernización, entonces, hablar de la "Religión de los campesinos" es tratar de la "conciencia religiosa campesina"; por eso, desde los comienzos los santos están atados a la "forma de vivir en espacios determinados, con animales y tierras, está prefijada y establecida... **El labrador español de los siglos XVI y XVII es un hombre sobre el que pesan muchos siglos de tradición en su trabajo**; muchos tópicos, viejos también, en su consideración". Por eso, "Que el príncipe debe procurar que su reino sea rico y abundante, y que los labradores y mercaderes sean favorecidos" (Baroja, 1985: 341-342); desde esta perspectiva, el labrador español es vista como el "más puro de costumbres e inocente" frente a los pueblos grandes, villas o ciudades con mucha corrupción, "especialmente sexual" y así se convierte en un modelo ideal o en la "idealización del amor campesino" por la literatura y el arte renacentista del siglo XVII, como "Si la vida del campesino es la vida antigua". Lo que indica que en cualquier sociedad en crisis, el pasado o el medio rural se convierten en los modelos ideales para negar el presente, en la apariencia de evocar la "inocencia primitiva" libertaria o

la antigua tradición de un pueblo opulento; aunque para otros aculturados serán rústicos tozudos que se resisten al cambio o se apegan a sus antiguos dioses.

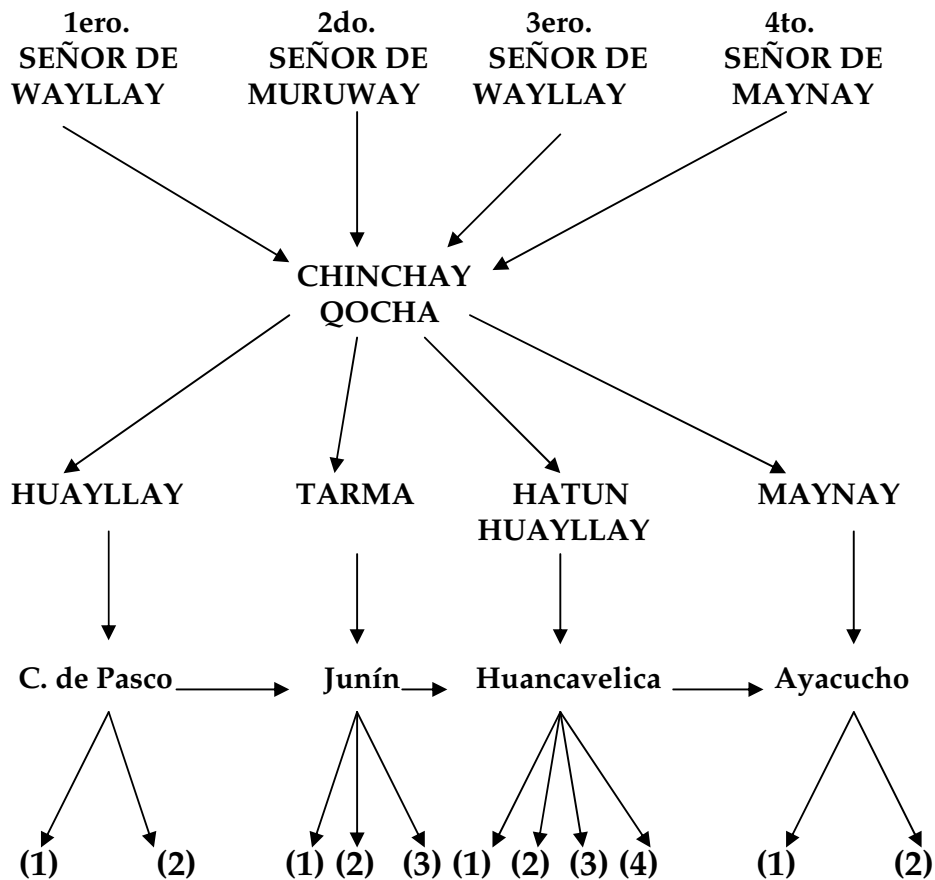
Quizás por esta condición cultural y hechos sociales, los “padres de la Iglesia” habrían señalado despectivamente de los campesinos, para la ironía de la historia, como **“que son los que ofrecen más resistencia a la conversión, una vez que las ciudades ya está dominadas por el cristianismo”** [...] **“Frente al campesino, apegado a su tierra, han tenido que luchar santos como San Martín de Tours, que se encuentra con que se le opone, armado. Pero los historiadores han puesto de relieve, una y otra vez, la labor de captación y persuasión, para cristianizar no sólo a los hombres, sino también a los lugares del culto, como lo hizo Gregorio de Tours y otros muchos, sustituyendo el culto local naturista, politeísta, por el de mártir o un santo de otro tipo. Teodoreto decía ya que Dios había hecho sustituir los antiguos dioses por sus muertos, transfiriendo a éstos las honras de que aquellos gozaban”** (Baroja, 1985: 347-348). Por eso, Baroja ahonda diciendo que la “razón íntima y última de que en un ámbito o medio dado el culto existe desde siglos, es un hecho que tiene significado profundo, como lo tiene también el que las fiestas se acomoden a los cambios del mundo físico a lo largo del año, con un ritmo acerca del cual también han tratado los historiadores; a veces con poca exactitud” (Ídem 348); por lo que, también los sacerdotes partieron del significado dado para inculcar el proceso de la evangelización en los mundos conquistados, como es en el mundo andino, aprovechando el prestigio de los dioses andinos en lucha o competencia y sobre todo, en la significación y representación de los Apu Wamanis; por eso, hoy encontramos compartiendo con los santos patronos sus atributos, cualidades y sus formas de organización en el “Culto a los Hermanos Cristo”.

En consecuencia, la descripción de un conjunto de los santos patronos en homología a los Apu Wamanis de la región centro sur significa en el lenguaje político, como el conjunto de los dioses que ejercen el poder político o dan orientación y esperanza a una cierta población, precisamente por la crisis estructural del Estado que no tiene ascendencia real o excluyen a ciertos sectores de sus gobernados y entonces, en estos pueblos, si no surgen líderes carismáticos con personalidad cultural y eficacia gubernamental colectiva, reemplazan con los personajes supranos con ascendencia étnica y prestigio mítico cohesionador. Esta aproximación nos conduce a explicarse el por qué de los “Cristos Andinos” que se multiplican y oficializan su distribución en las distintas regiones como territorios legítimos (ver el diagrama):

El esquema mítico es de presentarnos la aparición de un grupo de hermanos en el milenario Paqarina de Chinchay-Qocha (Chinchayqocha) del altiplano o gran llanura de Bombón o Pumpun de Junín³⁵⁵, desde donde se

³⁵⁵ En la parte alta del puente Upamayo del río desaguadero de Chinchayqocha se encuentra un abrigo rocoso derrumbado de ocupación precerámico de hace unos nueve años antes, asimismo, el “Bosque de Piedras” está asociado con un conjunto de abrigos rocosos con el arte rupestre. En 1668, con la visita pastoral habrían comprobado que “don Pedro Inga y su mujer junto con otros indios estaban vestidos a la usanza antigua cerca de un manantial de agua salada, del cual sale un canal largo que debajo de tierra y está cerca del pueblo de San Blas. Los trajes eran vistosos,

desplazan a pequeños pueblos andinos de origen precolombino, colonial y republicano: el distrito de Huayllay fue cabeza principal en la colonia cuando pertenecía a la jurisdicción del Repartimiento de Pacaraos y ahí se dirige el primer hermano mayor para convertirse en su Santo Patrón, el distrito de Acobamba fue uno de los pueblos mayores en el inicio de la vida republicana de Tarma y allí se dirige el segundo hermano para erigirse como el principal Santo Patrón de mayor concurrencia de la región central para hoy; mientras el Hatun Huayllay o Huayllay Grande fue la comunidad matriz que respondió al sistema de reducciones de la colonia, donde se establece el tercer hermano como el principal y carismático Santo Patrón mayor para la región sur; y finalmente, el cuarto y último hermano llega al pago de Maynay y escoge su santuario en el principal puquial inagotable y al lado de la bifurcación de caminos y de acequias en la parte baja del valle de Huanta.



de muchos colores y las gentes llevaban llamas y cuyes, y en cierto momento penetraban en el canal subterráneo, alumbrándose con antorchas encendidas: cada cuy llevaba en la boca un grano de maíz colorado y las llamas adornos de lana del mismo color. Estos animales eran sacrificados" (Valcárcel s/f: 101). También en Canta hallan en 1650 lo que ofrendaban llamas blancas y negras a los cerros **Apoquircay**, **Capacquircay** y también próximo a Chinchayqocha rendían culto al cerro **Chuquivilca**.

CRISTOS ANDINOS EN LOS ANDES

A su vez, estos principales centros religiosos se convirtieron en focos de difusión y de submultiplicación de "Cristo Andino" para la mayor articulación con otras provincias, distritos, comunidades o pueblos menores vecinos, limítrofes o en el trayecto de la red de caminos y confluencias de cada región: al "Señor de Huayllay" de Pasco lo encontramos hacia el este enlazados con el "Señor de Chakos" (2) de Huánuco y al oeste con el "Señor de Wamantanga" (1) de Canta, en la antigua ruta transversal de la costa-sierra y selva; aunque, don Julián Loja comenta que consideran jerarquizados a los santos patronos en el siguiente orden: "Señor de Chakos" (5 de mayo) es primero seguidos por el "Señor de Muruway" (3 de mayo) y el "Señor de Yankocha (6 de mayo), los tres hermanos son festejados en el mes de mayo; aunque según el calendario religioso, primero se festeja al Señor de Muruway. Mientras, en el valle de Jauja el "Señor de Muruway" tiene por hermanos menores al "Señor de Ánimas de Paka" (2) y al "Señor de Yanamarca" de la cuenca y distrito de Acolla y al "Señor de Mayo" o "Tayta Mayo" (3) de Jakawasi de la cuenca de Tarma.

Esta red de parentesco de los santos patronos, a manera del drama de los arrieros de ayer y de los comerciantes y migrantes de hoy, también se tejió en la época precolombina como grafica el "**Mito de Tumayricapa**"³⁵⁶, conocido como dios de la fuerza, fuego, producción y de aventura, tuvo su origen en el cerro "**Ayracaca**" ubicado "**en términos de Tarma** en el camino real del Ynca que va al Cuzco". A este lugar habrían caído del cielo "**Tumayricapa**" y su hermano "**Tumayhanampa**", el segundo desapareció y el primero pasó al cerro "**Mamallqui Jirca**" ubicado cerca de la laguna de Chinchayqocha, entre los actuales pueblos de "San Juan de **Los Óndores**" y de "San Pedro de **Pari**", donde mandó reunir a "todas las guacas" y pasando a la meseta de "Bombón" "se transformó en un niño pequeño vestido de cumpi rico" y la "Pullucchacua (mujer) de "Huaychau" la crió y en los cinco días siguientes creció y mandó llamar a dos cerros bien empinados "**Huacauencho**" y "**Yarupa**" (nevados frente a frente en ambas cordilleras) y "demás guacas" y las gentes del litoral para el gran "chacco" o caza de vicuñas en "Uirapampa". En esta actividad, Tumayricapa le cortó la cabeza de "**Quirumachan**" con su "**riui**" por envidia, por ser un cerro alto que alcanzaba al cielo y le aventajaba; luego pasó al norte y a los "chupachos" de Huánuco los acogió como "sobrinos" mediante el rito de iniciación (corte de pelo, invocando, ofrendando le hacían fiesta a Tumayricapa y Tumayhanampa); mientras con los "**Yanamate**" (linajes de la doctrina de Vico y Pasco no aceptaban su autoridad), para someterlos les hurtaron su ganado en la figura de león y de zorro y les esperaron en el cerro "Caytal", donde encontraron al león, de cuyas narices salían granizo blanco y granizo colorado y con esta prueba intimidó y sometió como un padre y obligó al pueblo que le sacrificuen una llama en el cerro "**Chuncrascayan**" como reconocimiento de su autoridad y poder de la región.

³⁵⁶ Versión tomado por Toro Montalvo (1991:33-34) de P. Duviols, "Une petite chronique retrouvée...", Journal de la société des Américanistes, LXIII 1974-1976, pp. 275-278.

De la misma manera, para el **valle del Mantaro** existe el mito de **“Wari Willka y los Wankas”**³⁵⁷, donde se describen la escena de conflictos de los dioses y sus formas de posesión del valle: el dios sureño de Wari Willka llegaría al “valle de los wankas”, después de las guerras de “Wallallo con Pariakaka”, para recibir el culto de los “viejos wankas”, quienes para mostrar su obediencia construyen hermosos caminos, acueductos, puentes y la gentes se juntaron en pueblos y ciudades fortificadas. Y este dios, para mostrar su poder, con sólo lanzar su lanza **“ordenó que las aguas volvieran a su cauce” (del río Mantaro)** y dicha lanza en la chacra se convirtió en una Wanka “al centro de un pequeño estanque” y como se posó “varios halcones y desde entonces ese paraje se llama **Wamanmarka**” (hoy es la principal Plaza Wamanmarka de Huancayo); después, sólo con un dedo al hundir una roca la convirtió en un límpido y abundante manantial al lado de una ruta de camino, llamado **“Waripuquio”**, de donde emergieron los primeros padres de los wankas: **“Atay Impapurancapia y la Uruchumpi” (“Tayta y la Mama”)**, quienes poblaron el valle del Mantaro; y los lugareños, en su memoria y reconocimiento edificaron su templo **“Wari Willka” (Wariwillka)**, para honrarle junto al puquio; pero, cuando un día retornó dios “Wari Willka” con su esposa y dos sacerdotes, perseguido por sus enemigos, **“se hundieron en la tierra al centro del templo y de sus cuerpos germinaron los molles sagrados que hasta hoy día existen”**. Este dios de nombre compuesto tiene la siguiente representación fundida en uno:

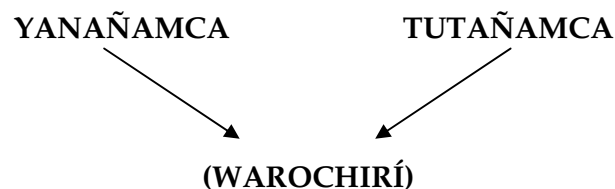
WARI:

- Es el pedregoso cordillerano
- Representa al cóndor sagrado
- Es pastor de los andes
- Hanan Wari
- Es joven fornido
- Tuvo un hermano Wari al agua

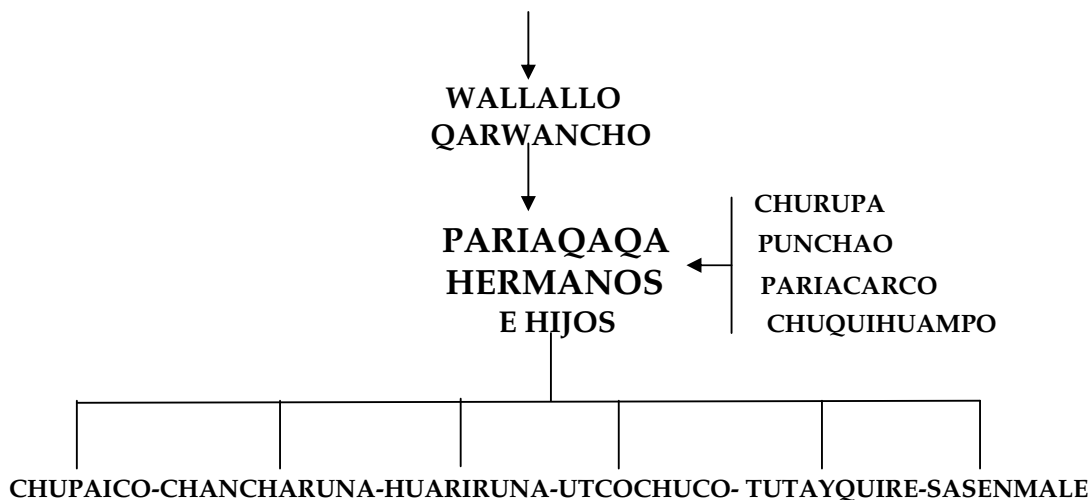
WILLKA:

- Es el valle andino
- Representa a la gran serpiente (Amaru)
- Agricultor de los valles
- Urin Willka
- Es anciano sabio
- Willka a la madre tierra

Si la divinidad de “Wari Willka” está asociada al sitio arqueológico de Wariwillka, este templo corresponde al Horizonte Medio y la guerra de Wallallo Qarwancho con Pariaqaqa se suscitó, en la historia cultural religiosa, quizás desde las postrimerías del Horizonte Medio y es parte del Período Intermedio Tardío, como resultado de su consolidación y expansión del estado y nación Wanka.



³⁵⁷ Compilación de Toro Montalvo (1991) de “Los dioses Tutelares de los Wankas”, como notas de Isabel Córdova R. sobre Literatura Oral, Huancayo, Edit. San Fernando, 1978. pp. 169-170.



Porque, según la etnografía religiosa de Francisco de Ávila (en *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* de Taylor, 1987), Wallallo Qarwancho es un dios conquistador de la región de los Yauyos y Huarochirí, donde posesiona de toda la parte cisandina occidental hasta las alturas de San Pedro de Casta (Tello y Miranda 1923, Arroyo 2001), después de derrotar a las dos antiguas “Wakas” de Yanañamca y Tutañamca.

Según el documento, Wallallo es considerado como la “Waka principal” de los “Yauyos y Guancas” y durante su dominio en la región surge Pariaqaqa (Pariacaca) y con toda su parentela (otras Wakas) derrotan y expulsan a Wallallo a la región de los Wankas o quizás hasta la frontera con el oriente. Después, Pariaqaqa se dedica a consolidar su dominio con la distribución del reino a sus hijos y hermanos y con la institucionalización de su culto. Incluso, un hermano de Pariaqaqa, Pariacarco, persigue hasta la región de Huancayo y para impedir el retorno del enemigo se quedó convertido en un nevado. Esta etnografía (ver en detalle en la Primera Parte de este estudio) constituyó la base para el manejo teórico y metodológico sobre la organización del tiempo y del espacio social precolombino, en la sucesión y guerra de los dioses, para luego comparar y entender la estructura organizativa de los grupos étnicos y fronteras culturales actuales a través de la jerarquía, representación y distribución de los Apu Wamanis o Tayta Jirkas y de los Santos Patronos en el espacio andino de la sierra centro-sur, como seguiremos tratando con la parte de los Wankawillkas y de los Pokras de Huancavelica y de Ayacucho.

El “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de Lircay de la provincia de Angaraes de Huancavelica, por su gran importancia, construyó una red de “ayllus” o parentesco a su alrededor: al noreste están el “Señor de Wayllay” (1) del Pueblo Viejo de Acobamba (capital de la provincia), “Señor de Wayllay” (2) del distrito de Caja Espíritu y el “Señor de Wayllay” (3) de la comunidad de Parisa de la jurisdicción del distrito de Marcas (todos ellos son las antiguas comunidades nativas) y al sur este de Hatun Huayllay está el “Señor Santo Tomás-Pata” (4) de la jurisdicción de Julcamarca y en la frontera con Ayacucho. Por la misma razón que el antiguo dios “Wayllay” habría precedido con su gran importancia en esta región, como cita Valcárcel: “El **dios Huayllay era el rayo** (al cual **llamaban Santiago**, después de la conquista). La carta Annu dice:

“este dios es universal y el más venerado en todos los pueblos, siendo raro el indio que no lo adora, creyendo que de él vienen todos los malos sucesos” (Valcárcel 1981: 133).

Lo que indica que esta ruta de Huancavelica, entre Acobamba y Angaraes, estaban poblados de muchos dioses y centros religiosos, como Valcárcel encuentra en la Carta Annuá: ““En Acobamba, la llamada Sacciálla³⁵⁸, que eran cuatro piedras grandes puestas en orden dentro de una cueva tapiada, a la cual hacían ofrendas, arrojándolas al interior por ciertos agujeros. En Callamarca (doctrina de Huaylas), había quince adoratorios y una laguna, en la cual, para curarse, se bañaban los enfermos. En otro pueblo de la misma área estaba el dios del amor que era una pequeña fuente perdida entre una áspera arboleda: se le hacían muchos sacrificios en curiosos cantarillos. El cerro Tamrayco³⁵⁹ que era muy alto era el dios de los pastores, y en él hablaban los vientos, haciendo un ruido al modo de un caudaloso río” (Ídem: 132).

Además, el conjunto de los distritos, pueblos y comunidades que pertenecen a la provincia de Angaraes y se ubican en la cuenca del río Lircay y en la cordillera afluyente al cerro Tambrayku (Apu Mayor de Angaraes), según Dillon (1983) o el cronista anónimo, serían los remanentes de los Chancas de Andahuaylas ubicados en Lircay, Uchuyguayllay (Uchuy-Huayllay), Angaraes, Atunguayllay (Hatun-Huayllay), Guanguanca (Huancahuanca), Congalla y Julcamarca; identificados alrededor de la Paqarna de Choqloqocha de Castrovirreina. Esta referencia étnica evidenciaría el porqué de la articulación y la unidad de los diversos grupos o comunidades étnicas alrededor de los santos emparentados: “Señor de Wayllay”, y por añadidura, las otras comunidades tradicionales de Acobamba (Parisa, Caja Espíritu y de Acobamba) se habrían integrado según el modelo de los Santos emparentados o “Hermanos Wayllay”, por la misma necesidad de articulación cultural y su defensa étnica (“república de indios”) en clara oposición a la “república de españoles”.

En cambio, el “Señor de Maynay” es el hermano menor del “Señor de Wayllay”, sin embargo, también consideran como su hermano al “Señor de Quinoa-Pata” (1) y este santo, a su vez tendría su hermano más al sur, en el distrito de Vilcashuamán (2); no obstante, según la visión local de los pobladores de Quinoa-Pata, identifican a su Santo Patrón como el hermano mayor de los dos anteriores señalados y estarían ubicados entre norte y sur de la ciudad de Ayacucho, aunque falta hacer el seguimiento de esta red sureña.

El mito de origen de Chinchayqocha es similar a otro mito más antiguo de la Paqarina de Choqloqocha (Choclococha) de Castrovirreina de Huancavelica, registrado por Víctor Navarro (1983), pero antes, el autor lamenta de lo que viene sucediendo para su tiempo (década del 20): “Creo oportuno mencionar aquí una antigua tradición indígena que existe sobre el origen de las tribus de

³⁵⁸ En el distrito de Paucará tienen por Apu principal al Wamani Saqsalla (Saccsalla o Saccaila) y es una cumbre alta y rocosa en la cima con vista al río Mantaro, y por la similitud de nombre podría referirse a esta divinidad.

³⁵⁹ Hoy llamado como el gran Apu Tambrayko para Angaraes, dios de los ganados, de la siembra y de todos los pueblos de su jurisdicción. A él siguen recordando y ofrendando con mucha reverencia y cuando el “Señor de Wayllay” no hace llover, se garantizan con el Apu Tambrayko.

Ankcu Walloke por estar relacionado con el tema religioso; **desgraciadamente está perdiéndose la leyenda** que tiene mucha similitud con la que trae Garcilaso sobre el origen del imperio inkaiko”.

“En sus líneas generales dice así: En los primeros tiempos cuando el caos reinaba sobre la tierra i los hombres luchaban entre ellos, quiso Dios que surgieran de la laguna de Chokcllo Cocha, tres hermanos dotados de sabiduría i poder, con el fin de pacificar i civilizar a los hombres que vivían en estado de barbarie; pero, es cierto que uno de ellos era de complexión atlética, cara redonda, ojos fosforescentes i de instintos sanguinarios; el segundo, tenía los ojos vivos i escrutadores, la nariz encorvada i de agilidad extraordinaria; i el tercero, de cara larga, boca grande, ojos dulces i apacibles, sagaz i astuto. Se repartieron la tierra en tres partes iguales i tomaron diferentes caminos en busca de un lugar apropiado para sentar sus reales; el primero, se estableció en la tierra de los chankas; el segundo, en la de los Pokras; i el tercero en la de los Wankas. Reinaron muchos años enseñando a los hombre las ciencias i las artes i lograron ordenar el mundo, i una vez terminada su misión, el que fuera padre de los Wankas se convirtió en perro; el de los Pokras en halcón; i el de los chankas en león. Estos tres animales se convirtieron en tabú; i desde entonces, los pokras divinizaron el águila indiana (el Waman), los Wankas el perro peruano (el atokc: zorro) i los chankas el león andino (el puma). De hecho se convirtieron en apukuna (dioses míticos) i se apellidaban: Apu Waman (dios halcón), Apu Oskco (dios león), i Apu Atokc (dios zorro).

Además de estos tres dioses míticos, había otros lares o penates, conforme lo atestiguan casi todos los cronistas. De entre ellos los principales fueron: **Taita Urkco o Apu Wamani** (dios cerro), el que da la fertilidad a la tierra i la hace producir, el que da fecundidad al ganado i lo hace procrear; es un dios temido cuya voz encolerizada se oye de un confín a otro; el que acepta presente de flores i de mujeres vírgenes i escogidas, mazorcas de maíz i kintus de kuka. Apu Mama Pacha (diosa i madre tierra) la que da la vida a los hombres, a las plantas i animales; (...)

“Actualmente los indígenas rinden todavía culto a esos dioses de sus antepasados; existen pongos o sacerdotes del dios Cerro: Wamani, ante quien apelan para resolver sus problemas hogareñas, acuden para curar a sus enfermos o para dar con el paradero de los ladrones del ganado, etc. (Navarro, 1983: 153,154).

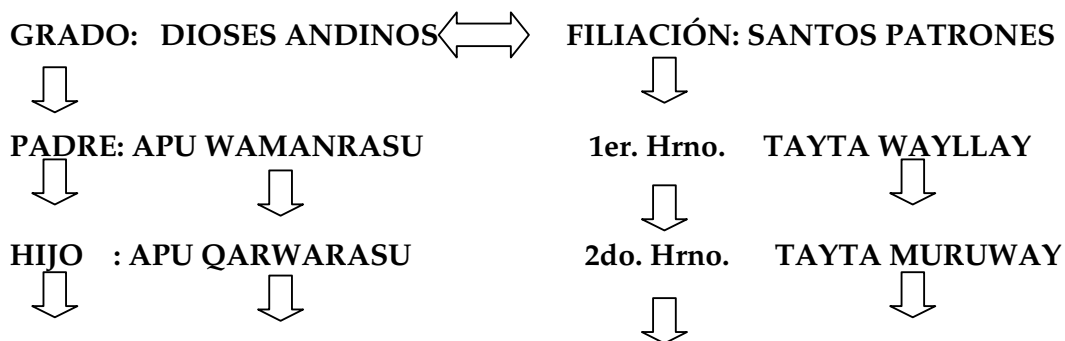
Este mito nos permite correlacionar con la etnografía de la jerarquía y organización espacial de los actuales Apu Wamanis de los pueblos andinos:



DIOSES ANDINOS EN LOS ANDES

Según el mito de Choqllloqocha (Chokcllo Cocha) surgen tres héroes culturales hijos de dios andino y se encargan de “civilizar” a los antiguos pueblos en caos, ordenando o formando tres grupos étnicos: los Chankas, Pokras y Wankas, que son los actuales departamentos de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica de la sierra centro-sur; y luego se convierten en las divinidades o iconos representativos de cada etnia y al final, se transforman o se fundamentan volviendo a ser los APU WAMANIS (Dioses Andinos). Ahora, ese proceso de naturalización de los héroes culturales en Osqo (puma o león americano), Waman (halcón) y Atoq (zorro o perro) significan: en primer lugar, que son los animales sagrados preferidos de los Apu Wamanis y son utilizados como animales de carga para intercambiar competitivamente sus riquezas con otros Apus homólogos de su jurisdicción o con los de otras regiones; y segundo, muchas veces, en dichos animales se convierten para presentarse a sus fieles o para aligerar su recorrido y erigirse en su dominio local o regional para proteger a sus gentes, multiplicar los ganados, fertilizar la tierra y ser un celoso guardián de sus fronteras étnicas: es el personaje arquetípico que resume las cualidades de lo natural para ser un dios social y cultural de prestigio y poder. Es decir, la aptitud y las características de dichos animales constituyen las cualidades inherentes de los propios dioses andinos como fundamento de la naturaleza³⁶⁰; por eso, muchos lugareños afirman haberlos visto salir del cerro o trajar en la figura de dichos animales silvestres y todo de la periferia o alejado de lo contaminante (del centro o la ciudad) es algo silvestre, primitivo, virgen o asimilado a lo nuevo o joven poderoso o lo sagrado apto para los cambios o transformaciones del presente; por eso, lo alejado puede ser lo nuevo (futuro) renovador como el pasado (Mallkis) renovante.

Desde esta perspectiva ensamblar el mito de los héroes culturales de Navarro (1983) con los relatos orales actuales (Arroyo 1987 y 2006) de las regiones centro-sur, donde es común el entender las relaciones de parentesco de los Apu Wamanis con su jerarquía; lo cual, a su vez nos permite homologar con la jerarquía afín de los Santos Patrones de la región centro-sur, con la diferencia de que los Santos Patrones confluyen o arriban a la Paqarina de Chinchayqocha y desde ese nexo se redistribuyen a diferentes centros y regiones poblados, mientras los dioses andinos emergen de la Paqarina de Choqllloqocha y se distribuyen para refundar pueblos y culturas étnicas:



³⁶⁰ Burger y Salazar-Burger (1992) señalan que la recurrencia de los felinos y ofidios en la iconografía de Chavín está en relación con el influjo de la ecología local e interregional (costa y selva) para la tradición religiosa.

NIETO: APU RASUWILLKA



¿? WAYTAPALLANA ¿?

3er. Hrno.



4to. Hrno.

TAYA WAYLLAY



TAYTA MAYNAY

El señor Sánchez fue el único informante en jerarquizar a los principales Apu Wamanis de la región sur dentro de la categoría generacional, para ilustrarnos los rangos inconfundibles como: el Apu Wamanrasu (halcón nevado) es equivalente al padre por ser el nevado más alto (5,303m), seguido por el Apu Qarwarasu (nevado rojizo) como el hijo y el Apu Rasuwillka (nevado nieto) como nieto, como su nombre indica. Sin embargo, es más consensual y definido encontrar la jerarquía según la filiación de hermano mayor a menor, siendo Wamanrasu como hermano mayor seguido por Qarwarasu y de Rasuwillka, como el menor o el último hermano (nuño-paqwa). En cambio sobre el parentesco del Apu Waytapallana (lugar de coger las flores) de Huancayo encontramos algunas referencias desde Acobamba de Huancavelica, donde grafican a nivel de la jerarquía administrativa: Apu Waytapallana sería como Presidente de la República, seguido del Juez de Wamanrasu y Secretario de Rasuwillka, como una forma de actualizar las estructuras organizativas en función a las necesidades y exigencias del contexto; por eso, es frecuente encontrar a los Apus con la especialidad de policías, abogados, médicos y según demande los tiempos de gobierno, relaciones culturales y valores simbólicos, también aparecerán nuevas especializaciones.

Mientras en los estados regionales confederados del Intermedio Tardío, las Wakas o los dioses andinos eran jefes guerreros que dirigieron columnas de ejércitos para conquistas y ampliar sus dominios, como Guaman Poma recoge la siguiente información: “Dizen que **Anca Uallo Changa**, que salieron de la laguna de **Choclo Cocha** cincuenta mil millones de yndios, cin las mujeres ni biejos, niños. Y el rrey de ellos, Anca Uallo, quizo ser Ynga en tiempo de Mango Capac Ynga primero. Y se la presentó a su ermana, a Topa Uaco, el dicho Ynga. Y le engañó y le mató al señor rrey y capitán Anca Uallo Uarmi Auca” (Guaman Poma, 1980: 66). Urbano (1981) especifica la organización de los Chankas en el “**Ciclo mítico de la guerra contra los Chancas**”, resaltando el sistema dual de los personajes “Uscovilcas” (Osqowillka)³⁶¹ y Ancovilcas como hermanos y fundadores de las “parcialidades de los Chancas: Hananchanca y Hurinchanca”; también diferencia (según Albornoz) que el primer héroe “**es guaca de los indios ananchancas**”, de piedra en la figura de un “indio vestido”, y el segundo héroe es otro “guanca” de los “indios gurinchangas” que portaban una piedra a donde iban. Además, alerta la recurrencia del sistema dual en los grupos étnicos de los Chankas, porque el grueso ejército estaba dividido en varios grupos y cada uno al mando de dos lugartenientes que replicaban a los jefes héroes o Wakas en pareja de hermanos.

³⁶¹ En la actualidad, con este nombre de Osqowillka (Gato Montes Nieto o León Americano Nieto) se le reconoce a uno de los Apus principales del distrito de Quinua de Ayacucho, ubicado al costado del cerro o Apu Condokunka.

El modelo de organización de la jerarquía de los Apu Wamanis por filiación guarda correspondencia con la jerarquía filial de los “Hermanos Cristo”, por razones de la conquista, mecanismos usuales y adecuaciones de la Iglesia para lograr la efectiva evangelización no alcanzada; sino, los rasgos y características descritas indican, más que aculturación lograron la reinterpretación y desestructuración de la simbología cristiana en el contexto de luchas, rebeliones, protestas abiertas y prácticas religiosas encubiertas, confundidas con los ritos agroganaderos y sistema de curanderismos (Arroyo, 2004), incorporando elementos de la colonia y de la modernidad como también, barnizándolos a los dioses andinos o a los Apu Wamanis con la imagen de “Cristo Andino” o “Santiago” (Fuenzalida, 1979, 1980), si es que no corresponde a la tradición andina de sus personajes y divinidades ancestrales o en su defecto, se retroalimentaron y enriquecieron el culto y la mutua transfiguración, en cuanto cumplieron y cumplen sus respectivas funciones calendarizadas o en contextos yuxtapuestas o simultáneas. En este ejercicio letal y escombros ideológico, religioso y cultura política, también los Santos Patrones inspiraron resistencia y defensa cultural andina en la figura y actitud de la “pobreza” y “compasión”, “pacifismo” o pesimismo, humillación, castración o postración a manera de un dios o religión ajena o impropia que regula el orden con beneficio asimétrico o inversión social en el más allá, donde el despojado recupera lo perdido: el poder, riqueza o el orgullo de ser un hombre libertario y grande.

Urbano (1981: XI) considera que los discursos míticos constituyen la “teoría de la sociedad y en cuanto tal debe ser estudiado”; porque son “esquemas lógicos de representación colectiva” y corresponden a la necesidad de un grupo étnico o “clase” social, “para marcar su propio cuerpo sociopolítico y religioso ante otros grupos y otros discursos” (Ídem: XI). Por lo que cree que **“existe la teoría indígena con sus esquemas lógicos, sus relaciones simbólicas y sus propias conclusiones sacadas de principios que ella, mejor que nosotros, es capaz de explicar”** (Ídem: XI). Con estas premisas analiza diferentes mitos y por el momento nos importa su visión sobre el ciclo mítico de los “Hermanos Ayar” y que están relacionados con el origen de los inkas; sin embargo a diferencia de los mitos de los “Hermanos Cristo”, “Héroes fundadores de Choqolloqocha” y los relatos de los Apu Wamanis, donde se muestra la acción colectiva, diversidad complementaria y la interculturalidad simultánea y distribución colectiva con el principio organizativo; mientras en el mito cusqueño de los Ayar, los cuatro hermanos y sus respectivas esposas emergen de la Paqarina Tampotoqo (cuatro huecos o casas), pero, a medida que se acercan a la región cusqueña al mando del hermano mayor (“Mango Capac o Ayar Mango) se van seleccionando para arribar y reinar uno solo³⁶², el principal

³⁶² La estructura del mito es muy diferente a la tradición andina y al parecer, como dice Urbano (1981), “es el resultado de la encuesta española y coloniales acerca del origen de los señores inkas”; y como las indagaciones responden a los intereses sociopolíticos del conquistador, “el resultado refleja de alguna manera los intereses de los que querían ya justificar el acceso a un poder político y económico que pasaba por los canales del conquistador. La tradición mítica paradójicamente expresa esas preocupaciones” (Urbano 1981: XLVI). Incluso, las relaciones incestuosas de los inkas es algo frecuente señalado por los cronistas y al parecer podría tratarse sólo del carácter endogámico del matrimonio preferencial y no necesariamente consanguíneo,

y el resto quedaron eliminados o conversos en la ruta y al llegar al legendario lugar, una sola pareja fundamentó la posesión, como una simbología occidental. En cambio, el anterior “mito cíclico de los Viracochas” se organizan en niveles generacionales, que, bajo la dirección del padre (Wiraqocha Pachayachachiq) y los hijos mayor (Imaymana Viraqocha) y menor (Tocapo Viraqocha) con cualidades y aptitudes diferenciadas se distribuyen la ruta y posesión del espacio sureño; asimismo, Wiraqocha Pachayachachiq en cuanto es ordenador del mundo y se asocia a las Pléyades (siete estrellas) y los manantiales, cumple la función agraria y el control del tiempo. Incluso, según Santa Cruz Pachacuti (1993: 212-213), Wiraqocha Pachayachachiq o “Tunupa” habría estado en las tierras de los Wankas y de los Xauxas como “Ttonapa Uari Uillca”, llegando arrojar a las montañas a todas las “Wakas” y entre ellas estarían “Pariacaca y Uallollo”.

Tiempo después, “Pachacuti Ynga Yupanqui” en su avanzada expulsa a las siguientes Wakas de Vilkaswamán: **“Ayssa Uillca, Paria Caca, Chinch Cocha, Uallallo, Chuqui Uacra y otros dos de los Cañares”**; por lo que para garantizar su triunfo y al informarse la resistencia organizada de los wankas en Tayaqasa, el Inka Yupanqui se “asienta en **Paucaray y Rumi Uaci** con todo su real y hace tres ejércitos para que todos con buena horden en un día señalado y entrasen de tres partes para ganar a todo el valle y provincia de **Haton Guanca Saussa**” (Ídem: 222). Así logra la retirada definitiva de “Ancoallos entra a las montañas adentro llevando su ydolo”.

En esta tradición, “Chincha Cocha” o Chinchay Qocha aparece como una de las divinidades principales de la región Chinchaysuyo, entre otros; lo que indica, que para la conquista inka, todas las Wakas, dioses o gobernantes de la región centro sur conformaron una alianza o estados confederados al mando de “Tomay Guaraca, Asto Uaraca y Uasco Tomay Rima” entre otros) (Ídem: 220, 221), deponiendo sus propias diferencias o contradicciones interregionales.

Entonces, la construcción de la red de poderes de los dioses andinos es de siempre o recurrente, como ahora encontramos en los santos patrones en la ruta de Qapaq Ñan de la región sureña de los Andes o en la región cusqueña, con “El Señor de los Temblores” y su red de parentesco de posesión, como es el “Señor de Exaltación” de Mollepata y el “Señor de Inkilpata” (Morote, 1988) y a diferencia de las “apariciones” en los centros de origen milenario, en la apariencia de la raíz hispana, como que fue enviado tres imágenes por Carlos V y los arrieros andinos transportaron en cajones: Uno, por pernoctar en Mollepata se quedó como el santo patrón del pueblo, el otro, por pasar la noche se quedó en Inkilpata como su patrón y a Cusco arribó sólo el “Señor de los Temblores” como “Manco Capac”; pero, dicen que fue arrumado entre otros santos y sólo con el temblor de 1650 reconocen su mayor prestigio y adoran como tal hasta hoy. Asimismo, en esta región se encuentra el “Señor de Pampamarca” que también tiene sus cinco hermanos: “Uno de ellos es el Señor de Pampak’uchu” (Valderrama y Escalante, 1979: 65) y los otros serían el

porque la mitología griega fue sancionada por la iglesia como idolatría o paganismo de la gentilidad, por la cuestión de la moral o por el amorío plural de sus divinidades aprovecharon para desacreditarlos y vengarse del mundo helénico.

“Señor de Huanca” y el “Señor de Qoylloriti”. Así como siguen latentes la personificación de los Apus de Pituciray y Sawaciray (dos nevados frente a frente) en el valle de Vilcanota y en especial de la provincia de Calca (con su Santa Patrona Virgen Asunta y el pueblo se ubica debajo de Pituciray), el pueblo de Urubamba rinde culto al “Señor Torrechayoq” (una cruz) y al Apu Chikón, Apu Pumawanka al Apu mayor de Willkaswaman (nevado y debajo está Ollantaytambo con su patrón San Isidro) y al fondo prosigue el Apu Verónica (nevado de forma cónica).

Lo que muestra que la organización social y religiosa se replica dentro de las relaciones de parentesco desde épocas preinkas. Molina (1959) recoge el mito de origen de los Kañaris de Ecuador, donde los dos hermanos logran salvarse en la cumbre “Huayñan” de las aguas turbulentas del “diluvio” que habría cubierto el mundo. El mito muestra la simetría del sistema dual, porque señala la presencia de dos “guacamayos” hembras (hermanas), el hermano menor se casa con la menor y tienen seis hijos e hijas, quienes se distribuyen el espacio y dan origen a la etnia de los Kañaris o a la “provincia de Cañarínamba” (o Cañaribamba). Similar caso se registra para la sierra de la región de Trujillo, donde el “Apocatequil” (o Apu Katequil) (Krickeberg, 1975)³⁶³ y su hermano Piquerao son hijos de Atagujú, dios “creador de todas las cosas”, quien antes creó a otros dos dioses menores (Sagadzabra y Vaungrabrad) como ayudantes para ordenar el mundo y como también a dos criados que se convirtieron en los intercesores con el pueblo y finalmente, creó a “Guamansuri” para recorrer el mundo. “Dios pobre” llega a “Guamachucu” y es forzado a trabajar por los “guachemines”, luego, se enamora de la hermana (Cautaguan) de sus opresores, quien antes de morir **“parió dos huevos”, del cual nacieron Apocatequil y Piquerao**. El primero fue considerado principal y resucitó a su madre, eliminó a los guachemines, subió al cielo a parlamentar con el dios Atagujú, del cerro “Ipuna”, ahora “Guacat” (en la parte alta de Santa Cruz), sacó a los nativos para poblar la región y fue adorado en el cerro “Porcón” y temido como dios del rayo, truenos y relámpagos. Finalmente, dicha divinidad de parentelas se convirtieron en tres peñas grandes conocidas por los lugareños como: Apocatequil al primero, seguido de Mamacatequil (la madre) y de Piquerao, montañas revenciadas como la Paqarina de la región norte de Trujillo (parte sierra).

Asimismo, la etnografía actual muestra toda una red de parentelas de los santos patrones y las cruces con prestigios y poderes, como una cadena de señores o autoridades que mandan y definen el estatus en la región de Ancash, según la comunicación personal del profesor y colega Dr. Román Robles, sobre los “Hermanos Cruces” de Ancash y Lima, festejados entre 2 y 3 como la “Fiesta de las Cruces”:

- “Señor Cruz de Chaukayán” del Alto Fortaleza de la provincia de Bolognesi
- “Señor de Qochas” en Bajo Pativilca de la provincia de Ocos y el

³⁶³ Versión tomada por Toro Montalvo (1991) de Relación de religión y mitos, del Real Archivo de Indias, Vol.II, pp.13-16 y 22-25, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas y Muiscas, México, FCE, 1975.

- “Señor de Wamantanga” de Canta de Lima (Santo Patrón)

De la misma manera encontramos la fiesta santoral a las santas patronas agrupadas en el modelo del parentesco o en el “Culto a las Hermanas Vírgenes” que articula a los valles de Huancayo, Jauja y la Ceja de Selva de La Merced dentro del símbolo femenino, así como se da con los Apu Wamanis de sexo femenino; celebradas pomposamente en la secuencia siguiente:

- “La Virgen de Cocharcas” de Orcutuna celebrada el 8 de setiembre
- “La Virgen de las Mercedes” de La Merced festejada el 22 de setiembre y
- “La Virgen de Rosario” de Jauja conmemorada el 12 de junio.

Aún subsiste el relato antiguo precolombino sobre el arribo de dos mujeres hermanas a Jauja, quienes por orinar se convirtieron en dos prestigiados manantiales para el abastecimiento de dos pueblos que escogió en la jurisdicción de Jauja: una de ellas tiene agua escasa debida a que orinó poco y la otra en abundancia por haber orinado en cantidad. La señora Hermelinda Alanya de Jauja nos refiere y asegura que también las lagunas o las “Qochamamas” (Madre Lagunas) están agrupadas en el esquema de las “Siete Hermanas”, conformadas por la:

- 1. “Laguna Paka” de Jauja
- 2. “Laguna Granizo” del Tragadero de Jauja
- 3. “Laguna Lluvia” de Tunanmarka de Acolla de Jauja
- 4. “Laguna Tamias” de Jauja
- 5. “Laguna Chinchayqocha” de Junín
- 6. No recuerda el nombre
- 7. No recuerda el nombre

Esta agrupación de siete deidades andinas es frecuente en esta parte norte de la sierra andina, así encontramos a los Tayta Jirkas de la Cordillera Occidental en el paso del distrito de Huayllay de Cerro de Pasco hacia Canta de Lima, llamados como los “Siete Cerros” en el nevado de Wahanka y también la famosa de “Las Siete Llaves” del bosque de piedras de Huayllay. Igualmente existen los “Qanchis Jankas” o los “Siete Cerros” en la jurisdicción de San Pedro de Cajas, en la frontera con el Oriente; por eso, algunos suponen que no sólo son cuatro santos (“Hermanos Cristo”), sino son siete hermanos, aunque no lograron precisarnos. Además, según Santa Cruz Pachacuti (1993: 221), “Pachacuti Ynga Yupanqui” se **“topa con siete guacas”** en Vilkaswamán; mientras para la región de Huarochirí el cinco es el número cabalístico por su recurrencia desde el nacimiento de Pariaqaqa de los cinco huevos o hermanos, cinco cerros, cinco días de fiesta o los “cinco días de lavatorio” de los muertos (Pichqan= sus cinco días); sin embargo, el número siete, como los días de la semana, sigue siendo cabalístico en nuestra actualidad, como la eficaz agua sagrada de los **“Siete Espíritus”** para los “nervios”, expendida por los negociantes ambulantes para los peregrinos del Cerro San Cristóbal de Lima, en la “Semana Santa” o en la “Fiesta de la Cruz de Mayo”.

De modo que, el espacio andino fue y sigue siendo organizado por los antiguos dioses como por los actuales Apu Wamanis y como también por los santos patronos de la colonia y de hoy, para seguir expresando la identidad de las diversas culturas regionales y continuar reconstruyendo la configuración

multiétnica del país, dentro de las reglas de competencia y complementariedad, jerarquías funcionales de prestigio e intercambio de las tradiciones andinas. Similar a otras civilizaciones milenarias con arraigo ancestral en su modernidad o para el desenvolvimiento en los nuevos tiempos de la globalización mundial, como describe y compara Guisbert de la cultura aymara:

“Si consideramos que la sociedad virreinal fue una sociedad heterogénea compuesta por grupos humanos de distinta procedencia y cultura, tenemos que convenir en que debió darse una cierta integración, a despecho de que uno de estos grupos fuera conquistador y el mejor pertrechado para hacer frente al choque. El trauma de la conquista para los nativos vencidos, fue determinante, pero no supuso –como indica Toynbee-, un colapso total. Los valores indígenas fueron modificando los aportes europeos hasta convertirlos en algo muy diferente de lo que originalmente eran. En el Virreinato Peruano se mantuvo el quechua como lengua general, las normas jurídicas consideraron una sociedad dual, con “habitats” diferenciados; así los conjuntos urbanos tuvieron que contemplar barrios para indígenas separados del núcleo central habitado por peninsulares, mestizos, criollos y negros. Estas medidas ayudaron a la marcha de la maquinaria colonial, pero también sirvieron para preservar la cultura indígena. Esta situación dio lugar a expresiones artísticas donde se mezcla lo occidental con lo andino, bajo condiciones que se pueden considerar propicias” (Guisbert, 1980: 9).

Por esta razón en la cosmogonía y en el arte, los dioses aymaras y los santos patronos disputaron, compartieron o enriquecen la representación de las montañas sagradas, como es el caso, entre tantos, de “Mallcu Esteban a quien se rinde culto en Chipaya y al parecer en toda la región de Carangas, muestra el proceso inverso. Sabaya es un dios pagano con iconografía cristiana, en cambio Mallcu Esteban es un santo cristiano con representación iconográfica pagana” (Ídem: 26); igualmente “Mallcu Juan Quillcas” con “Santa Bárbara” en Paria (Lago Poopó, Bolivia) o el “Señor de Quillcas está representado con cabeza pero sin cuerpo”. Dentro del arte nativo sería usual representar a la “Virgen como a la Pachamama es pintándola sobre una piedra en forma triangular, en su advocación de la Candelaria: así se enfatiza el concepto María-Cerro y María-Piedra. Se la venera en montículos denominados calvarios como ocurre en laja” (Ídem: 35); a la “Virgen de Copacabana sobre el Cerro de Potosí” o la “imagen popular de San Martín de Tours” representa al “Tata Sabaya” (volcán de Coipasa). Como también, Gabriel Martínez (1989) analiza la estructura social y la organización espacio sagrado del pueblo Isluga, aymaras de Chile norte; mientras Corral (2001) nos fotografía a Bolivia con ecología contrastante: “En las latitudes tropicales, donde se alternan las estaciones de lluvia y seca, las fiestas marcan los ciclos agrícolas, reúnen a la gente y rompen el yugo de lo cotidiano. Cada comunidad posee una vestimenta característica y la forma de un

sombrero o el diseño de una tela revelan la procedencia de los participantes. Renuentes a los cambios que han rebasado su cultura, las mujeres aymaras aún visten como sus ancestros hasta para ir al pueblo. Los hombres, que se aventuran con frecuencia allende sus aldeas, adoptan rápidamente las costumbres urbanas” (Pablo Corral, 2001: 13) o como sigue diciendo P. Corral del mundo altino, “He visto el trabajo duro, el coraje de la gente, la valentía para vivir en condiciones extremas y aún reír con toda el alma. Las multitudes quieren un futuro, una vida mejor, y cuando sueñan, forman ríos de esperanza” (Ídem, 2001: 13). Corral, como resultado de su recorrido a Tierra del Fuego, las tierras aymaras de Chile, Bolivia y los Andes del Perú y Ecuador retrata: “Luego de viajar por los Andes fotografiando las fiestas y la vida cotidiana comprendí que después de quinientos años es casi imposible encontrar elementos culturales puros, que no reflejen, de un modo u otro, las múltiples vertientes que a través de los siglos han alimentado la América andina” [...] “... Como yo, son mestizos, huairapamushcas, hijos del viento, que **buscan una identidad en un pasado imposible de recuperar. // Esa búsqueda de identidad está presente en toda la América andina**, a veces emulando el pasado indígena, a veces adoptando los usos de una España cada vez más distante. La ecuación se complica enormemente con la influencia sucesiva de otras corrientes migratorias, y ahora debido a la invasión de lo estadounidense a través de los medios de comunicación” (Corral, 2001: 33, 34).

Similar caso atravesaron la civilización azteca y la maya, referimos sólo en la representación de Tepoztlan, donde habrían desarrollado “... gran esfuerzo que desplegaron los evangelizadores para erradicar las costumbres paganas, la firmeza y antigüedad de éstas, dio origen a una singular mezcla de los ritos primitivos y los cristianos. Por eso los pobladores de Tepoztlan combinan las fiestas de origen anterior a la conquista con una devota postura frente a las imágenes católicas en una actitud que heredan las nuevas generaciones” (García, 1977: 328). De la misma manera, en Juquila de la región de Zapotecas, subsiste la antigua divinidad conocida por “Nohuichana” en la figura y culto de la Virgen muy venerada por la multitud de los peregrinos que llegan desde muy distantes como del Pacífico, como dice Séjourné (1953: 20): “Con este propósito, nos pareció particularmente interesante visitar un santuario donde una Virgen altamente milagrosa atrae anualmente, el 8 de diciembre, millares de peregrinos zapotecas, pues sabíamos que, **cuando una divinidad precolombina se ha obstinado en no morir, la Iglesia católica, invariablemente, ha tratado de desviar la veneración** de que ella era objeto hacia una de sus propia imágenes”. O con los otomíes del centro de México, rumbo a la costa del Golfo, donde el “Cerro Gordo” como la montaña sagrada es el vigente oratorio del antiguo dios precolombino y es el actual santuario del santo patrón de los otomíes (Dow, 2005: 41): “Por siglos, los ñahñu han ascendido a la serranía para realizar ofrendas, garantizar la fertilidad de sus semillas y rendir culto a sus dioses principales: el sol, la señora bendita de las aguas, el dios de la montaña y al dios del fuego viejo. Hay una cueva en la parte alta de la montaña, cerca del santuario, que contiene ofrendas, figuras de papel y la ropa en la miniatura con que las figuras de papel fueron vestidas en ritos

tradicionales". Al pie de la montaña hay un manantial con agua bendita provisto por la Diosa Dama de Agua".

Esta búsqueda de las resistencias culturales con su propia modernización, con riesgos de extinción, también atraviesan los bosquimanos de África, como Godwin nos muestra en la fotografía y dice: "Un bosquimano se embarra las piernas con sangre de antílope en un rito ante los visitantes de la reserva de caza Intu Afrika, en Namibia. Al reducirse su tierra de caza, muchos bosquimanos intentan sobrevivir con el turismo. "La mitología es uno de sus pocos bienes", dice un antropólogo (Gowin, 2001: 99); por lo que, el autor, como parafraseando intitula como la "última batalla del primer pueblo de África meridional: Un pastor bosquimano de una granja en Namibia no posee más que la ropa que trae puesta. Reducidos a la servidumbre en una tierra que algunas vez dominaron sus antepasados, los 85 mil bosquimanos autóctonos del África meridional luchan por recuperar un trozo de tierra y su orgullo" (Ídem: 96).

Estas condiciones de vida y orgullo para seguir viviendo como tal, en su espacio de dominio y con identidad propia, también atraviesan "Los tártaros: luchan por mantener sus costumbres en el Asia Central" (es el título de la revista GeoMundo). Para Antonio Ricart (1979), "tártaro" es un término impreciso y genérico que el mundo occidental usó desde el siglo XII, "para designar a ese inmenso conjunto de pueblos –sobre todo de raza turco-mongola- que habita en las inmensas extensiones del continente asiático" (Ricart, 1979: 20); que se caracterizan o "representan a un verdadero canto a la libertad de movimiento" en las estepas, contradictoriamente a nuestro mundo moderno lleno de estructuras atomizadas con restricciones, fronteras con aldaba y hasta disolventes a la razón humana, cuando es individual y colectividad, parcial y universal para conocerse y orientar la "historia responsable". Lo interesante de estos pueblos fervientes a la libertad es de seguir preservando, identificándose y distribuyéndose según su origen mítico, dice Ricart: "no sabemos por qué, remontan su ascendencia a aquel personaje bíblico, al que atribuyen un total de ocho hijos. Entre éstos se encontraban **Turk, Cin y Rus**, cada uno de los cuales fue, respectivamente, **progenitor de los turcos, chinos y rusos**. La leyenda continúa y nos lleva de la mano al **origen de los tártaros**. De **los cuatro hijos que tuvo Turk**, el mayor fue, a su vez, **padre de dos gemelos: Tartar y Mogol. Y es de ellos que descienden tártaros y mongoles**" (Ídem: 21). Un inmenso territorio con fronteras casi difusas está distribuido por la antiquísima tradición, con esa fuerza viva quizás como en el inicio. Y en el siglo XII, de la línea de tártaros-mongoles nacería el legendario "**Gengis Khan**" que los unificó con sentido de identidad a muchos pueblos dispersos para dar origen al "Imperio Mongol" y proceder a su expansión a diferentes puntos del mundo antiguo; por eso, el artículo inicia diciendo: "Durante siglos, su nombre hizo estremecer al mundo. Este pueblo de jinetes sin par sometió nación tras nación al mandato de jefes de la altura del gran Gengis Khan y de Tamerlán. Hoy en día, dispersos por sus antiguos dominios, luchan también duramente por mantener sus costumbres y su identidad como pueblo en medio del Asia Central" (Ídem: 19). Así como los beduinos siguen preservando los misterios y tradiciones de "Petra: antigua ciudad de piedra", después de más dos mil años,

que fuera el principal centro religioso y comercial del reino de los nabateos que dominó la región del Medio Oriente por cuatro siglos, caracterizados como los “astutos comerciantes y mercaderes, con asombrosos templos, tumbas, teatros labrados en la roca viva, en un paso obligado de montañas escarpadas y zona desértica de agua, en la parte sur de Jordania (Belt, 1998).

Asimismo, no es extraño encontrar las tradiciones milenarias en la isla Sicilia, punto de encuentro o de paso de las civilizaciones como los hombres de letras, de las naves mercantes o de los comerciantes formales y de los traficantes, llenas de profundas tradiciones que perduraron al paso del tiempo y de los cambios culturales, donde el campesino siciliano sigue sembrando y cosechando el trigo oriental, la vid, el olivo y frutales; allí “... casi todo lo que existe se explica por un mito o una leyenda: el Etna era el lugar donde Hefesto, dios griego del fuego, forjaba sus armas, y las erupciones eran causadas por un dragón de muchas cabezas, encarcelado por Zeus bajo la montaña. / Así explican los habitantes de la isla el carácter sagrado que ésta les representa. / Por lo general, los sicilianos mantienen una extraña combinación religiosa. Si bien se **consideran profundamente católicos y el cristianismo** ha penetrado en muchas de sus costumbres, una gran parte de ellos sigue usando **cuentas azules** y un **cuerno retorcido** para protegerse del **mal de ojo** y los pescadores aseguran el buen destino de sus barcas pintándoles en la proa el **ojo de Osiris**. Incluso, algunos marineros están convencidos de que las rocas que emergen del mar, fueron aquellas que arrojara el cíclope Polifemo cuando quedó ciego por la agresión del legendario Ulises. / **Para ellos, las leyendas reunidas en la Odisea de Homero, siguen latentes con tanta o más fuerza que en la antigüedad**” / En Sicilia, tal espíritu se deja sentir cuando se realizan fiestas y ceremonias religiosas, llenas de tradición y aunque a veces no se sabe exactamente cuál es su significado, se celebran con enorme entusiasmo” (Ferrari, 1977: 261-268).

Entre otros estaría el florecimiento de la “**retama amarilla**” en la islas Eolia, Lípari y Vulcano; en julio festejan a Santa Rosalía con iluminar las calles de Palermo (capital con más de 2500 años de antigüedad) o en el mes de setiembre los peregrinos arriban al altar de “Madonna Nera de Tindari”; incluso, en mayo se celebra el festival de “Taormina” (juego y fiesta de disfraces) en Messina, “ciudad fundada por los griegos y que conserva todavía un magnífico teatro de aquella época, en donde, durante el verano, hay representaciones de dramas clásicos. Sus edificios más notables datan del medioevo, como la torre de Abadía Vieja, el palacio Santo Estéfano y la iglesia de Santa Catarina” (Ídem: 270); asimismo en Neópolis sigue latente la famosa “Oreja de Dioniso”, “Gruta de las Ninfas” (anfiteatro romano en la roca viva), el templo de Apolo convertido en mezquita durante el coloniaje árabe y aún preservaría las estructuras del templo de Minerva. Estas referencias nos muestran las evidencias con fuerza anímica al paso de las civilizaciones griega, romana, puerto de los fenicios, invasiones “bárbaras”, dominio de los bizantinos, árabes y normandos.

Si esto ocurre en Sicilia, habría que imaginarse cuanta fuerza de latencia social y cultural debe formularse en los actuales descendientes griegos como en los europeos, porque Julio Caro Baroja retrató el contexto de los siglos XVI y

XVII de España, con especial énfasis sobre la relectura y adaptación de la función del culto santoral por los labradores, frente a las exigencias de la iglesia de aquel tiempo. Entonces, la calendarización y adecuación de los tiempos festivos constituyen la localización de los cultos y ejecución de las formas rituales o ceremonias festivas fijadas dentro del marco del devenir de las actividades de los labradores que se ajustan a la marcha del tiempo: las estaciones, meses, semanas y días que hacen el ciclo anual productivo, cambiante y operante dentro del signo de la repetición y desarrollo. Por eso, la fijación del calendario cristiano en el Occidente respondió a la aceptación, concesión y adecuación a la tradición antigua o celebraciones a los dioses precristianos que colorearon con la noción de que “el año nace, el año muere” y el ordenamiento de los santos respondió a la visión naturalista de los antiguos dioses, a manera de que el tiempo o los santos determinan las esperanzas o desengaños, éxitos o fracasos, alegrías o tristezas de los individuos y de los pueblos, expresadas en la literatura refranero de antes y después de la reforma del calendario gregoriano³⁶⁴, como nos traduce Baroja (1985: 349-355) y acopiamos entre algunos:

- Como que “mengua la noche y crece el día” o que Santa Lucía “todas las fiestas envía”, indicando el prestigio y decisión de la mujer.
- “San Silvestre y Santa Coloma, cuando el mes de **enero** asoma”, así como a “San Antón” consideran como el protector de los ganados.
- Febrero: reconocen a la “Calendaria” con el final del invierno y la “Santa Águeda” es la patrona de las “casadas y lactantes”, “San Matías iguala la noche con el día”.
- Marzo: considerado de menos significado santoral, pero identifican como el mes de “marceador”, “marcero”, “pardo” o “ventoso”, cuando es el mes de la Cuaresma, Semana Santa y Pascua de Resurrección; aunque antes de estos festejos, preside la representación burlesca a “Sant Antruejo, del que se fingía que creía en él un negro inocente”. En general, identifica al mes de marzo como “Pascua marzal, hambre, guerra o mortandad”.
- Abril: es considerado como el inicio del año de los pastores con el festejo a “San Marcos” el 25 de abril y también indica el avance de “muchas siembras”.
- Mayo: es conocido como “festero” por ser el mes de fiestas por antonomasia: inicia el 1 de mayo con el culto al “árbol de mayo” (mayo y maya) o es el “matrimonio de mayos y mayas” y sería la gran fiesta de amplia difusión en “Europa cristiana”, pero no aparece en el calendario cristiano dedicadas al rito de iniciación, exaltación al amor y primavera de los tiempos precristianos. El día 3 es la fiesta “Santa Cruz” como que “saca las fiestas a luz”, “bendiciones de campos, de aguas” o es la ilusión del año.

³⁶⁴ El “Calendario Gregoriano” se fijó en Europa en distintos momentos hasta tardío, iniciado en 1582 y aceptado rápidamente por España seguido por Portugal y Francia y algunas partes de Italia y de Alemania (sectores católicos), mientras los países protestantes aceptaron a partir de 1700 para adelante, siendo Rusia el último en 1940. Lo que indica, que el “Calendario Juliano” o de Julio César (Emperador Romano) organizó el tiempo, las esperanzas y las angústias sociales durante 1600 años (desde el año 45 a.C.).

- Junio: “de todas las festividades del año, la más famosa entre los labradores de toda Europa fue la de San Juan, que da lugar a una multitud de refranes y dichos”: “San Juan el Verde no es cada mes” y “era el 24 de junio el momento de renovar contratos entre amos y criados y el de los desahucios” y los clérigos en la cobranza de los diezmos, por eso decían: “Al clérigo y a la trucha por San Juan le busca”. Incluso, señala Baroja, el amanecer de San Juan estaba cargada de creencias y supersticiones, así reflejan tantos escritos; y el mes se cierra con honores a San Pedro (el 29) y San Pablo (el 30) con menos significación.
- Julio: “Santa Marina” (el 18) es recordada como el mes de la fiesta de cosecha de viñas y trigos, por eso decían: “Santa Marina en la mano, Santiago cebado”.
- Agosto: es el “mes de cosecha por excelencia”, de ahí: “Agosto y septiembre no duran siempre” o “Entiéndese con el trabajo de coger los esquilmos y en la abundancia y gozar de los frutos”, “Agosto y vendimia no es cada día”. Y Festejan a San Bernardo, San Bartolomé, San Agustín y otros.
- Setiembre: celebran a San Gil, San Cebrían, San Cipriano y a San Miguel es “el de las uvas”. Es el final de las cosechas.
- Octubre: señala nuevos trabajos y significan a “San Lucas” (18) como “suelta el buey la coyunda (o para tus yuntas), mata el puerco y tapa la cuba”.
- Noviembre: “Todos los Santos” es central y ya es época del inicio del frío, “los campos de trigo verdean, si es que la nieve no cubre los campos”. Se festeja a San Valentín, San Martín, San Clemente y cierra con San Andrés y ya es época de “recogimiento en casa, de oscuridad”.
- Diciembre: se inicia con las fiestas a San Nicolás y Santa Catalina como fiestas escolares, por eso dicen: “Día de San Nicolás está la nieve de palo en palo, y si no, está en lo llano”. Con la Navidad se llega a cerrar el ciclo para iniciar con otro nuevo, por tanto, el calendario personificado, constituyó y sigue marcando como referencial para la organización de los ciclos productivos, vida social, proyectos empresariales y programas económicos y de gobierno para Europa cristiana y ahora, para el mundo globalizado.

Por este significado de los meses por los santos y éstos por los antiguos dioses que se manifiestan en todo “culto popular en cualquier país católico” (de Europa o del mundo), Baroja se interroga como invitando a todo quien busca conocer y explicar las discontinuidades y continuidades culturales desde la perspectiva antropológica: “¿Será por puro resabio pagano, unido a oportunismo clerical, por lo que en fuentes situadas en lugares umbríos, altos que dominan una tierra, lugares que llaman la atención por su belleza o su carácter misterioso, hay una ermita o un santuario mayor? ¿O no será que la emoción que sentía el hombre antiguo, precristiano, ante aquellos lugares, era la misma que se siente o ha sentido el cristiano hasta hace poco? Sería muy importante, a este respecto, que un buen fotógrafo, o todavía mejor, un buen pintor o dibujante, reunieran de modo sistemático vistas de sitios señalados por su significado religioso en distintos países y con relación a distintas religiones” (Baroja, 1985: 354).

c. Mercados regionales y prestigio de las fiestas santorales como ¿nuevas fronteras culturales de los grupos étnicos?: Éxito comercial y las redes del poder

Las relaciones culturales de los pueblos o de las civilizaciones andinas regionales, siempre fueron estimuladas o dinamizadas por las relaciones comerciales o por las guerras de conquistas interregionales en los tiempos precolombinos; en nuestra modernidad republicana, se prosiguió con la política económica de los poderes regionales (gamonalismo) y con el afán centralista del estado nacional criolla a la manera colonial. Desde esa perspectiva, en el siglo XIX se construyeron redes ferroviarias para el mercado minero de la costa a la sierra centro-sur y con la misma visión en el siglo XX se sustituyen o se adicionan con la red de la carretera central de Lima-Oroya-Huancayo-Ayacucho-Cusco y de La Oroya-Altiplano Chinchayqocha-Cerro de Pasco-Huánuco y la selva (Tingo María y Pucallpa). En forma simultánea al tendido de las carreteras, Lima inicia su proceso de industrialización en las avenidas Colonial, Argentina, Venezuela y posteriormente en la Carretera Central de Ate-Vitarte (como honrando la presencia y sus recursos de la cultura andina centro-sur); y así, la capital fue convirtiéndose en un polo de atracción para la migración interna desde los años 20 y 30 del siglo XX.

Al margen de los medios de transporte moderno industrial algo especializado, las regiones y los centros productores del centro-sur prosiguieron con las redes y circuitos comerciales utilizando el Qapaq-Ñan, con decenas de acémilas y cientos de recuas de camélidos que cruzaron los caminos de los Andes y se interconectaron con pueblos de la sierra y de la costa, aproximadamente hasta mediados del siglo XX; hasta esa época, la cultura oral andina se enriqueció y continuó produciendo la literatura oral, matizados por las prolongadas aventuras y hazañas de los troperos comerciantes (mestizos, indígenas y extranjeros) que trajinaron por los grandes caminos troncales y transversales. En cambio, las carreteras trochas y sobre todo las asfaltadas lograron acercar los lugares productivos en menos tiempo para el mercado y tratar de cambiarlos de rostro (con la modernidad) a los pueblos que claman desarrollo y progreso real con sus propios recursos (naturales y culturales) y capacidades creativas; también, sin alterarlos por completo de su alma andina milenaria y más bien, la tecnología y la modernidad están siendo reinterpretadas y orientadas con la racionalidad andina. A esto obedecen la economía agropecuaria y su expresión y representación mediante el culto a los dioses andinos y las fiestas santorales en los Andes del centro-sur, donde los dioses andinos y los santos patrones son dadores de la tecnología y de la productividad agropecuaria.

Por eso los productos comestibles y artesanales de otras regiones y localidades lo encontramos como muestrario en la estrecha calle de Muruway: el pan jaujino, quioscos o los puestos de dulces de Lambayeque y Trujillo, miel de abeja, polen y jalea real de Oxapampa, productos de “Alasitas” de Puno, todos en miniatura para la suerte, principalmente billetes de dólares (S/. 1.00 cuesta un paquete), maletas para el viaje, carros y la presencia apoteósica del “Ekeko”, símbolo de bonanza y los “sapitos de la fortuna”, como nos manifiesta don Raúl Apaza de 28 años y su madre María Delgado de Puno, quienes

preparan y las comercializan en las grandes ferias y fiestas santorales. Venta de chompas y gorras tejidos en San Pedro de Cajas por la señora Cuty Machaguay de Junín; Martha Cabrera trajo de Cusco objetos de platería y trabajos en cuero y está desmoralizada por la poca venta y desorden, por lo que sugiere a las autoridades de Acobamba-Tarma que deberían organizarse mejor como para una feria de productos regionales. La familia Pizarrito expende caldo de gallina, pachamanka, parrilladas y cuy.

En las fiestas religiosas es común la presencia de los “comerciantes de juego”, porque unos con sus “ganchos” (compinches) entretienen a la gente avivando con sus tres casinos (“uno gana y dos pierden”), en cambio para esta fiesta del “Señor de Muruway” las han adaptado para atraer con tres cáscaras de semilla de la selva y adivinar en cuál de ellas está el wayruro de la suerte; mientras otros van sorteando sus productos (generalmente juguetes para niños), encajando con las argollas (gaseosas, licores, cigarros, jugos de fruta, etc.), disparando dardos para puntos, juego típico de “cuy de la suerte” en los cajoncitos de la redondela; también matizan una pareja de monos disfrazados³⁶⁵ con prendas típicas danzan al compás de la música con manizuela y hacen juegos de monadas para atraer su público y entregar su suerte escrita por S/. 0.50; y también los infaltables juegos mecánicos y la tómbolas de las instituciones locales, entre otros juegos.

Esta muestra de la presencia de los comerciantes en la fiesta del “Señor de Muruway” es insignificante a diferencia de otras grandes fiestas santorales con grandes ferias regionales y comerciales, como es del “Señor de Wayllay” de Lircay de Huancavelica o del “Señor de Maynay” de Huanta de Ayacucho. ¿A qué se debe esta diferencia? ¿Es necesario ligar las ferias comerciales con los prestigios santorales? ¿Se acrecentó el prestigio del Señor de Muruway por su desarrollo comercial?

A diferencia de otras regiones, Tarma se caracteriza hoy por ser una región de los transportistas; por eso dicen que los “choferes de Tarma son los mejores del Perú” y celebran al Señor Muruway entre el 1 y 17 de mayo, que es su turno en el “Calendario formal de mayo” (Lecaros, 2000: 420). Los transportistas se clasifican en choferes de carga pesada y choferes de vehículos pequeños: el 1 de mayo paran casi todas las empresas de buses de pasajeros de ruta a Lima, Huancayo y a la selva, entre ellos son: Empresa de Chanchamayo, Empresa La Merced, Lobato, Seis de Mayo y otras que son empresas pesadas de la región que forman toda una caravana y Acobamba se llena de vehículos pesados para recibir bendiciones; mientras el 17 de mayo es para los transportistas de autos (Comités Transrey, Transmusa, Transav), camionetas, combis y los particulares del mismo valle de Tarma y algunos de Huancayo, Junín y de Pucallpa.

³⁶⁵ “Los monitos de la suerte” es una variedad de los primates más sociales al ser humano y también atractivos por su tamaño, gracia y entrenable al gusto del dueño y del público. Desde niño vi en la fiesta y feria regional del “Señor de Maynay” de Huanta a estos monitos especializados en entregar la suerte a las parejas, adolescentes y mayores, menos a los menores, pero siempre atrajo más a los niños por su forma, tamaño y conducta graciosa. De ahí podemos decir que son primates de todos los tiempos, porque los encontramos representados en las vasijas precolombinas de la costa y de la sierra.

En la región de Ayacucho llama la atención el circuito comercial vinculado con los festejos de la “Semana Santa”, que se inicia desde la región de Andahuaylas y avanza rumbo a Ayacucho, concluyendo con la feria sabatina de “Sábado de Gloria” de Akuchimay de Ayacucho y en Huanta con la última feria del “Domingo de Pascua” se cierra el ciclo anual del itinerario de las ferias agroganaderas de la temporada de la Semana Santa ayacuchana, que para hoy languidece y aún más, la parte del escenario de esta famosa feria anual en el Cerro Akuchimay viene reduciéndose progresivamente con el paso del tiempo y en relación al proceso de urbanización de los antiguos barrios con la formación de los nuevos asentamientos humanos, desfigurando el carisma de los antiguos barrios ayacuchanos con tradición³⁶⁶, que lograron sus respectivas reputaciones y calificaciones según sus actividades específicas a manera de apelativos o distinciones siguientes³⁶⁷:

BARRIOS

Arco
 Qoncho-Pata
 Magdalena
 San Juan Bautista
 Capilla-Pata
 Carmen Alto (Qarmenqa)
 Santa Ana
 Tenería
 Puka Cruz
 Verde Cruz
 La Libertad
 Jr. Manco Capac
 Jr. Arequipa
 Maravillas

APELATIVOS

Churro Gallo (Criadores pelea de gallo)
 Qoncho-Supi (Chicheros)
 Qoroncho Asnu (negociante de acémila)
 Uman Taka (Carniceros)
 Waqra-Pata
 Yawar-Wiksa
 Mitu-Llunqui (Olleros)
 Chillkas
 Puka-Machu
 Verde Machu
 Wanka Solar
 Uchku-Pata
 Señor de Arequipa
 Barrio de la familia Quispe

Las ferias locales y regionales asociados al calendario religioso y a las fiestas santorales en cada cabeza de los pueblos principales ubicados en las vías

³⁶⁶ Los barrios de Capillapata y la parte alta de San Juan Bautista crecen demográficamente, lo que implica ampliar espacio urbano en toda la confluencia del Cerro Akuchimay, afectando los abrigos rocosos milenarios y al mismo tiempo, los “Púlpitos” o la Puerta del Apu Akuchimay a cargo de los afamados pongos don Alejandro Muñoz y su hermano Gerardo Muñoz. Dichos “Púlpitos ya están cercados por el área de la estructura de los nuevos barrios, que de algún modo afecta el patrimonio de la religión andina en los Apus, vinculado al sistema de la medicina andina.

³⁶⁷ Recopilamos estos **apelativos de los barrios y distritos** de la ciudad de Ayacucho del testigo y anciano don Pascual Vargas (de unos 80 años) del barrio Churro-Gallo, cuando realizamos una observación participante para acopiar el “**Rito de Tullu-Pallay**” en el Cementerio General de la ciudad el domingo 22 de noviembre de 1981, dirigido por los Mayordomos don Vicente Capcha y Tomasa Ramos del barrio “Señor de Arequipa”, quienes después de muchas décadas vuelven a renacer esta costumbre de “**ayuda a los muertos**” que había sido prohibido por el Prefecto Pastorelli, más conocido por el “Loco Prefecto”, quien, por sindicar un acto pagano habría reprimido.

y cruce de caminos o carreteras, Vizcardo (1992: 49 y 50) registra y clasifica en dos momentos:

Primer ciclo de enero a abril:

- 2 de enero: en Nahua-Alta (Parinacochas)
- 1 de febrero: en Aucará (Lucanas)
- En los carnavales: en Andahuaylas (Apurímac)
- Jueves Compadres: en Tintay (Apurímac)
- Durante los carnavales: en Huamanmarka (Apurímac)
- Cinco días antes del Domingo de Ramos: en Bombón
- Domingo de Ramos: en el Puente de Pampas (Huancavelica)
- Lunes Santo: en Era-Pata
- Martes Santo: en Matará
- Miércoles Santo: en Chontaca
- Jueves Santo: en Pukuwillka y Saqra-Kancha
- Viernes Santo: en Llañu-Pampa y Chupas
- Sábado de Gloria: en Akuchimay (Ayacucho)
- Domingo de Gloria: en San Juan Bautista (Ayacucho) y Huanta

Segundo ciclo de mayo a noviembre:

- 15 de mayo: en Incuyo (Parinacochas)
- 20 de junio: en Lampa (Parinacochas)
- 24 de junio: en Chalhuanca (Apurímac)
- 16 de julio: en Ongoy (Andahuaylas)
- 25 de julio: en Pausa (Parinacochas)
- 15 de agosto: en Ingawasi (Parinacochas), ya desapareció
- 15 de agosto: en Puquio (Lucanas)
- 8 noviembre: en Cora-Cora (Parinacochas)

Este registro de las ferias no necesariamente forma parte de todo un circuito continuo de las ferias, sino coinciden indistintamente con las actividades de las distintas regiones; sin embargo, en algunas cuencas e interzonales se entrelazan formando parte de todo un itinerario del circuito comercial, como ocurre en la región sur se inicia con los carnavales en Andahuaylas y concluye indefectiblemente en el “Domingo de Pascua de Resurrección” de Huanta.

Además, Vizcardo (1992) y Urrutia (1983) señalan que la ciudad de Huamanga es un “lugar estratégico” ubicado en la antigua ruta obligada entre Lima, Cusco, Charcas y La Plata, para el descanso o tambo de los viajeros comerciantes desde la colonia, además de constituir la cabeza del Obispado de Huamanga (Arroyo, 1988) que incluyó a todo Huancavelica para la visita e inspección religiosa anual y como también, administrativamente para el fisco, la explotación del azogue de Huancavelica, cuyos dueños residían en el apacible y clima templado de Ayacucho. Luego son prolongados por los afamados arrieros de los barrios (Vizcardo, 1992) de Carmen Alto que trajinaron a las cabezadas de las cisandinas y provincia de Lucanas, Parinacochas, Caravelí, Cotahuasi; los de San Juan Bautista hacia Cangallo y Víctor Fajardo; los del barrio Calvario a la región de Andahuaylas y Chalhuanca de Abancay; de Qoncho-Pata y

Magdalena hacia la zona de la selva de Apurímac de Ayacucho. Quienes comercializaron las famosas frazadas ayacuchanas (elaborados por los del barrio de La Libertad y Quinua, prestigiados artesanos textiles como los de Santa Ana), entre otros productos de la región que, intercambiaron intensamente con los de Apurímac, Huancavelica, Huancayo, Ica y Arequipa, hasta la llegada de la carretera central (en 1924). También fueron los artífices en cambiar el sistema de transporte, convirtiéndose en los famosos “camioneros” y con el devenir en los transportistas de pasajeros y de carga (empresa de transportes de “Carmen Alto”, “Huamanga”)³⁶⁸ que fortificaron y aproximaron las relaciones comerciales, culturales y migracionales con Huancayo y Lima, hasta desaparecer como transportistas con el acceso o ampliación de la línea de la empresa transporte internacional “Ormeño”.

De esta manera hubo todo un proceso de metamorfosis del sistema de transportes en el desarrollo del mercado, desde medios tradicionales a formas modernas, como describe Ruiz Fowler: “por la vía de Huancayo el tráfico es activo habiendo épocas del año en que se ven procesiones de recuas de mulas, burros, caballos y llamas, conducidas por los arrieros huamanguinos, huantinos y cangallinos; no es raro ver que todos éstos, mediante su asiduo trabajo, son propietarios de fundos pastales y de pan llevar. Hombres trabajadores y honrados, el comercio confía completamente en los arrieros de estas serranías y son incapaces de defraudar la confianza que se pone en ellos” (Cita de Vizcardo, 1992: 35)³⁶⁹.

Urrutia (1983: 55) grafica un testimonio de una mujer comerciante de Huamanga a Tarma en 1787:

- a. de Huamanga a Tarma, llevando la ropa del país
- b. de Tarma a Lima
- c. de Lima a Jauja llevando género de castilla y otros
- d. de Jauja a Huamanga
- e. de Huamanga a Cocharcas
- f. de Cocharcas a Huamanga, por el camino de Mayoc”

Igualmente, Valderrama y Escalante (1983) grafican las distintas rutas desde Huancavelica, como zona minera y ganadera (por la fibra de camélidos y ovejas) desde la colonia, a los diferentes centros productores y de comercio que abastecían o cruzaban por la región huancavelicana ya sea a Ayacucho, Pisco o Huancayo en tiempos de “jornada”.

Precisamente estas formas del comercio y viaje prolongado a distancia implicaban, en distintas modalidades, garantizar el mercado tanto en el lugar como en la ruta y entre ellas era preciso ampliar las amistades de confianza, crear hijos o compadrazgos espirituales o de matrimonios, formar las redes de

³⁶⁸ Para competir con las empresas de transportes “Gutarra”, “Centro Andino” e “Hidalgo” de Huancayo y de Tarma, que tuvieron su auge en las décadas del 50 al 80 y luego fueron sustituidos por otras modernas unidades de “Ormeño”, “Cruz del Sur”, entre otros. Las empresas “Los Libertadores” y “La Molina” siguen subsistiendo logrando modernizarse a las exigencias de la competencia, en especial los de “La Molina” que viene compitiendo con sus nuevas unidades en su terminal mejorado y con buenos servicios nocturnos.

³⁶⁹ RUIZ FOWLER, José R.: *Monografía Histórico-Geográfica del departamento de Ayacucho*. Imprenta Torres Aguirre, Lima 1924.

poder y alianza económica; y a todo ello los resumían o globalizaban mediante la red de parentesco de los santos patronos que afirman, territorializan, marcan fronteras étnicas e identidades culturales relacionables mediante los íconos simbólicos. Esta subjetivación del comercio tuvo eficacia, seguramente, durante la red de caminos de los arrieros comerciantes de grandes rutas interregionales, siempre siguiendo el Qapaq-Ñan precolombino y colonial y los pueblos edificados en los caminos transversales que viabilizaron la costa con la selva. En la época de las carreteras carrozables, viabilizó el circuito comercial, pero también afectó paralizando, aislando o acelerando su pobreza a los antiguos pueblos ubicados en la ruta de los caminos y posibilitando la formación de otros nuevos pueblos carreteros o acelerando a los antiguos pueblos coloniales bien ubicados y centralizados por su posición económica y político-administrativa.

Este mercado andino y su proceso sociocultural de cohesión entre los espacios geográficos, entre las civilizaciones étnico regionales y entre los pueblos comprometidos con sus tradiciones, es comparable con la historia del intercambio comercial de la "Europa cristiana" medieval, donde la ciudad y el Estado, la sociedad y la civilización, la cruz y la espada se comprometieron para crear riqueza y poder, prestigio y hegemonía, es decir, la coalición del sistema político, religioso y cultural. Desde esa perspectiva, los mercados, las rutas (mares, ríos y terrestre –llanuras, desiertos y montañas) y los medios de transporte sincronizaron para competir con los mercaderes bizantinos, árabes y asimismo, el mercader español con los venecianos, genoveses, londinenses, portugueses, etc., pero, con la conciencia del continente europeo, naciones y como regional o localmente y todos en competencia con otras civilizaciones orientales y africanas, revolucionando el comercio.

De ahí, las "ferias de Champaña", nos dice Le Goff (1966), "tenían lugar en Lagny, en bar-sur-Aube, en Provins y en Troyes, y se sucedían a los largo de todo el año: en enero-febrero en Lagny; en marzo-abril en Bar; la ferias de mayo, en mayo-junio, en Provins, la feria de San Juan en julio-agosto, en Troyens; la feria de San Ayoul en septiembre-noviembre, de nuevo en Provins; y la feria de San Remigio en noviembre-diciembre, otra vez en Troyes. Por lo tanto, había en Champaña un mercado casi permanente del mundo occidental, lo que es importantísimo. Así, durante dos o cuatro meses al año reinaba en aquellas ciudades una extraordinaria animación, como la descrita en primavera por el trovador Bertrand de Bar-sur-Aube. /Para acudir a la feria, los mercaderes hicieron su viaje largo y difícil. Los italianos, que franquearon los pasos alpinos, estuvieron cinco semanas en camino. Una vez llegados, precisaban alojarse. Al principio, se levantaban barracas provisionales en las plazas y en las afueras de la ciudad. Luego, los habitantes alquilaron habitaciones o casas a los mercaderes. Al final se les construyeron casas especiales, de piedra, para que resistieran de incendios, y con grandes sótanos abovedados para servir de almacén a las mercancías. /Mercaderes y habitantes gozaban de importantes privilegios, y la persistencia y el auge de las ferias están íntimamente relacionados con el poder creciente de los condes de Champaña y la liberalidad de su política" (Le Goff, 1966: 19, 20). Así aparecerán

mercaderes sedentarios y luego vendrán contratos y asociaciones para extender la red y poder de los negocios con los de la ciudad y los mercaderes itinerantes para el surgimiento de los grupos sociales que desarrollarán organismos complejos, específicos y poderosos.

En este contexto, el papel de la iglesia fue de obstaculizar y de rebajarlos social y culturalmente (como oficios deshonorosos), por norma y dogma, como resabio de la acción arcana de “Jesucrito” con los mercaderes en el espacio y casa de Dios, como dice: “Se diría que la Iglesia repudia al mercader, junto con las prostitutas, los juglares, los cocineros, los soldados, los carniceros, los posaderos y, por otra parte, también junto con los abogados, los notarios, los jueces, los médicos, los cirujanos, etc.” (Ídem: 76). En cambio, la población siempre los acoge matizando con sus fiestas santorales, a diferencia de ciertos sectores acomodados del poder local, debido que el mercader es ávido de ganancia y lucro, reñido con la moral cristiana y también con los sectores conservadores que no aceptan competencia ni conflicto por el poder absoluto. Pero, esta condición cambió con la participación de los “mercaderes cristianos y fieles” en los tiempos del conflicto y guerra (de la Santa Cruzada) con la civilización islámica, aunque no era de agrado para los mercaderes venecianos que intercambiaban solidariamente en el mercado de Túnez. Luego con el apoyo de la Iglesia y del Estado, en 1263 el “Obispo de Dinant hace edificar un mercado para provecho y utilidad de todo el mundo y sobre todo de los mercaderes” (Ídem: 82); por lo que, muchos mercaderes son considerados “buenos cristianos” y son integrados a la Iglesia, como en Arras un grupo de ricos comerciantes son integrantes de la “abadía de San Vaast”, la familia Hucquedieu son “hombres de San Vaast” y así como Jean Bretel rico mercader es funcionario de la abadía. Lo que indica, que en otros estados europeos medievales se “unieron la iglesia con los ricos mercaderes”. Esta condición fue desarrollando la conciencia mundana y laica con ética o moral de negocios, expresados y exigidos en la “prudencia, sentido de sus intereses, desconfianza frente a los demás, temor a perder el dinero y experiencia” o el “comercio está hecho de razonamiento, de organización y de método” (Ídem: 92, 93); mentalidad forjadora como base para la “ética protestante y el espíritu del capitalismo” (Weber, 1990).

Esta condición de enriquecimiento de los mercaderes, también estaba comprometido a erogar a la Iglesia (para los pobres) o apoyar el culto a los santos específicos como cristianos³⁷⁰ y como lugareños para la salvación y purificación de sus almas, por lo que muchos ricos mercaderes y banqueros donaron sus ganancias para la edificación de los templos en la ciudad, santuarios en las montañas escarpadas, como, a fines del siglo XI, Pantaleone de Amalfi dona a “la iglesia mayor de su villa natal y a la basílica de San Pedro Extramuros de Roma, de puertas de bronce fundidas en Constantinopla, donde él tiene vastos intereses; hace construir una magnífica iglesia sobre el **Monte**

³⁷⁰ Todavía se observan las fastuosas procesiones de los **santos** acompañados por la banda de la música en las calles de Nueva York, en algunos filmes antiguos de las primeras décadas, donde, algunos personajes aparecen o se entremezclan jocosamente al ser perseguidos por sus enemigos (“El Padrino”).

Gárgano, donde se apareció el Arcángel San Miguel; funda un hospital en Antioquia y restaura monasterios en Jerusalén” (Ídem: 97); mientras otros, al final de sus vidas mundanas, se vuelven sacerdotes. De ahí, los sacerdotes de las generaciones siguientes formados dentro de la atmósfera del mercado, apoyaron a los ricos mercaderes y banqueros en oposición del sector conservador de la iglesia que continuaban apegados o conformando los intereses de los feudales en proceso de decadencia. Entonces, el comercio y la revolución comercial europea impulsó el espíritu del capitalismo clásico con ideología liberal, mientras hoy la ideología “neoliberal” ha perdido ese carisma y espíritu revolucionario, sólo crea mercados de materias primas y consumidores de sus productos, deteriorando las economías nacionales y fragmentando las fronteras étnicas en los países del Tercer Mundo, como el nuestro.

Sin embargo, notamos el resurgimiento de algunas regiones andinas que, en algún momento fueron importantes centros productores de la economía regional (artesanía de frazadas y cueros de Ayacucho), ahora se abren al mercado local, regional, nacional y al extranjero (de Huanta se exportan la “palta jass” y desde hace unas décadas la “harina de lukma” por la familia Vega) con su propio potencial de recursos agropecuarios, en la apariencia de las fiestas santorales o del “mercado cristiano globalizado”, como iconos emblemáticos y representativos de la cultura regional ayacuchana, tierra de los antiguos Pokras. Mientras el valle del Mantaro y la cuenca de Tarma lograron su despegue económico más temprano por su cercanía a los mercados (de la costa, centros mineros y la selva) en base a su recurso agroganadero, ahora retroalimentan a sus santos patronos, pero no necesariamente dependen, sino son símbolos representativos de su identidad regional y un comercial de integración y diferenciación en el mosaico cultural y pluriétnicidad del país; por ello muchos se identifican con los siguientes logotipos:

- “Maderera Señor de Muruhuay”, entre la Av. Gamarra y Universitaria de Los Olivos, Lima.
- “Señor de Mar”, de combi ruta Parada-Comas.
- “Señor de Huanca-Cusco”, en la Línea 9, ruta Campoy-Chorrillos.
- “Guíame Santísima Cruz de Motupe”, en combi ruta Vitarte-Evitamiento Norte.
- “Guíame Santísimo Cruz de Mayo”, de un taxi ruta a Canto Grande.
- “Empresa transporte: Sarita Colonia y Representaciones y Villasol S.A.”, en combi ruta Chosica-Callao.
- “Carpintería Señor de Huanca”, en la cdra 25 de la Av. Próceres de Independencia de Canto Grande.
- “Mercado Virgen de Chapy”, en la cdra 20 de la Av. Próceres de Independencia de Canto Grande.

Dentro de este marco de distensión del contexto es notorio la secuela y la condición de los pueblos cabeceras asociadas al culto de los “Hermanos Cristo” o los Santos Patronos emparentados de nuestro estudio en esta región centro-sur andino, donde, el pueblo de Huayllay del “Bosque de Piedras” de Pasco,

antes fue una ruta obligada en el paso de Lima por la Cordillera La Viuda a la región de Chinchayqocha y la meseta de Bombón en conexión con la selva de Huánuco y desde la apertura del ferrocarril y la carretera central a La Oroya y Huancayo, perdió su vigencia y hoy en día, la nueva carretera trocha para Canta tampoco está reactivada, aunque ahora se intenta recuperar por la ruta de Pacaraos con la yunga de Chancay y Huaral; aunque, con las peripecias y dificultades se continúa por la ruta de Canta por donde ocasionalmente circulan los vehículos en la “mala carretera” de trochas carrozables. En este sentido, el parentesco del “Señor de Wayllay” de Huayllay con el “Señor de Wamantanga” ya es limitado o restringido, porque todavía los huayllinos siguen intercambiando sus productos con los de Canta y también siguen manteniendo algunas ligazones de parentesco por alianzas y migraciones interpoblados. Mientras, el parentesco del “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay con el “Señor de Maynay” de Huanta aún siguen preservando con serios deterioros y probablemente, cuando los antiguos comerciantes huantinos dejen su actividad por razones de edad, se notará con mayor incidencia; porque los mismos antiguos comerciantes se quejan no solo del mal tiempo para el comercio, sino también por la actitud no bilateral de los lugareños de Huayllay Grande; es decir, antes, al margen del comercio los antiguos pobladores recepcionaban festivamente con lazos de solidaridad y de parentesco a los negociantes huantinos, con chicha, comida y hogar por el tiempo que permanecían el festejo al santo patrón; donde intercambiaban correlativamente sus productos (coca y frutas de la yunga con los cereales y granos altoandinos) con todas las compensaciones y justificaciones del viaje, tiempo y sacrificios de peregrinaje; lo que hoy es algo rápido con sus camiones, también tienen que pagar el hospedaje que, a veces, ya no es compensado por la ganancia; por lo que muchos afirman que más lo hacen por costumbre de familia y por el compromiso con el culto al “Señor de Wayllay”.

En cambio, el prestigio del culto al “Señor de Muruway” de Acobamba ha roto la secuencia festiva de la cuenca de Tarma y se ha establecido exclusivamente como un exitoso centro de peregrinaje local, regional y nacional que une la costa con la selva en el escenario de “Muruway-Wayqo” y de la pradera de “Shalaqoto” cargados de tradiciones culturales y evidencias arqueológicas. No hay gran comercio, sino solo algunos comerciantes itinerantes con productos suntuarios y de artesanía regional que se establecen temporalmente en los pequeños kioscos rentados por la Parroquia. El prestigio es cada vez más creciente con la presencia de cientos y miles de devotos diariamente en el mes de mayo a nivel transregional y fortalecidos con la participación masiva de sus enclaves (copias) en Huancayo y Lima mediante el sistema de peregrinaje por los migrantes lugareños. Estas colonias se distinguen mostrando su potencialidad empresarial expansiva, la mayoría de los transportistas colocan de letrero: “Guíame Señor de Muruway” o en sus centros comerciales (tienda) colocan de logotipo: “Señor de Muruway”, como símbolo de protección, icono de identidad y marca cultural de prestigio. Lo que indica, que el comercio exitoso, la economía empresarial y la tradición cultural religiosa viene retroalimentándose para mayor prestigio expansivo en la simbología

santoral, como éxito de sus actores sociales en la economía de mercado que complementan con la tradición cultural religiosa andino-cristiana.

En cambio, el prestigio del culto al “Señor de Maynay” se ha ensamblado directamente con la organización exitosa y creciente de la “Feria Agropecuaria y Artesanía” que al inicio se impulsó a nivel local, luego a nivel regional y ahora es nacional y con el tiempo que apremie podría convertirse en el primer centro de la “Feria Internacional Andina” de la región centro-sur del país, porque reúne condiciones productivas, sociales y espaciales. Se proyecta así, debido al incremento significativo de los participantes de los sectores productivos, comerciantes de distintas regiones del país; y asimismo, el carisma del culto santoral atrae y es creciente la presencia de muchos peregrinos lugareños migrantes de retorno ocasional y afluencia de otros devotos y turistas en estos últimos tiempos; además, no sólo el Mayordomo del pueblo de Maynay se encarga de la organización y control festivo, sino, hay activa participación del señor alcalde provincial, presidente de la Región Wari, productores y de la población de Huanta y Ayacucho, como graficamos muy sucintamente a continuación:

La “FERIA NACIONAL DEL SEÑOR DE MAYNAY” del 2005 tuvo el siguiente comportamiento: Mediante una gran banderola se da la “Bienvenida” a todos los concurrentes al campo ferial de Maynay, auspiciada por “Solgas” y “Repsol”; y la primera impresión que nos ofrece la vista panorámica es de un mar de quioscos debidamente ordenados y clasificados según lo que se expende o se proyecta los productos. Incluso, a diferencia de otros tiempos, el campo ferial fue ampliado y formalizado a través de la urbanización del lateral izquierdo y con el establecimiento del Centro Educativo “Señor de Maynay”, Posta Médica, Comisaría y viviendas con carácter comercial, adquiridos por muchos comerciantes huamanguinos; además, ya cuentan con la instalación de la red de agua y fluido eléctrico, por una parte, y por otra, dichos establecimientos y el sentido religioso del lugar ha forjado para la pavimentación de la carretera, que antes se hacía en unos 20 minutos a carro o en media hora a pie y ahora en la mitad del tiempo. También se establecieron los medios de transporte permanente y todo el día, en especial con los servicios de “mototaxis” a todo momento, desplazando a la escasa presencia de los taxistas. Es decir, el Campo de Maynay se está urbanizando desde la parte lateral sur, por ahora, en algunos contornos se han fijado tienda-viviendas, por los lugareños como por los comerciantes advenedizos.

El santuario del “Señor de Maynay”, a diferencia de los tres primeros centros religiosos ya referidos, es como un escenario reducido donde el culto y el pequeño comercio casi local se desarrollan de manera conjunta, mientras aquí se distingue rápidamente la distribución en dos grandes áreas complementarias, bastante extensas y separadas: espacio sagrado del santuario y el espacio profano de la Pampa de Maynay de la feria.

El santuario está ubicado a unos cien metros de la Pampa de Maynay, hoy separados por una calle con pequeñas tiendas y viviendas de los lugareños, como una transformación de los huertos y chakras de cultivo antes de la feria creciente, sustituyendo al antiguo camino estrecho con acequia al lado que se

deslizaban entre los arbustos de los grandes molles, taras, cabuyas y tunales del cerco de huertos y se llegaba directamente al manantial y a la pequeña capilla de tapial con techo de teja de doble caída, ubicados frente a frente y separados sólo por el camino y acequia que baja al pago de Maynay. Dicho camino sigue siendo utilizado por los caminantes del pago de Pampachakra, aunque se encuentra en condición muy descuidada y deteriorada por el tiempo.

Tras del manantial aparece un montículo a manera de una terraza con las Wankas y restos arqueológicos entre los arbustos de la zona, como ya se ha descrito; frente a él, el templo fue ampliado y modernizado en los últimos tiempos por el Alcalde de la provincia de Huanta, reduciendo sustantivamente la pequeña plazoleta del templo para la fiesta santoral, lo que a su vez ha exigido ampliarlas con una cruz blanca enfrente, afectando la chakra de cultivo del vecino. Ahora, aprovechando la cosecha de maíz, todo el terreno de cultivo fue exorcizado y bendecido mediante la procesión del “Señor de Maynay” y de la “Virgen de Dolores” desde el primer día del inicio del culto y de la feria, como presagiando o exigiendo la posible ampliación hacia el terreno de cultivo con la condonación de los devotos o de los cargantes o mayordomos venideros, tarea por delante, como se viene ampliando y mejorando.

La Pampa de Maynay se ha ampliado en un 60 por ciento³⁷¹ y ahora tiene una extensión aproximada de unas seis manzanas, todas ocupadas por los expositores-productores, feriantes o comerciantes, feligreses y medios de transporte de los concurrentes distribuidos de la forma siguiente: empezando de la entrada a la inversa de la llegada de la ciudad de Huanta, es decir, ingresando después de la visita al santuario del “Señor de Maynay”, se inicia con los quioscos de la gastronomía, los tradicionales “dulces” o “maicillos” y con la sección del afamado “warapo”³⁷² o chicha fermentada de la caña de azúcar con “achitilla” (quiwicha). En la sección de comidas encontramos dos grandes carpas: uno es dirigido por César Córdova, un conocido lugareño, experto en preparar la tradicional “pachamanka” y “mondongo” y ahora ampliado por la modernización de la degustación con la “trucha a la plancha” y las papas, “costillas de carnero” y “parrillada de chuletas”; y como rival del exitoso huantino en los últimos tiempos, es el restaurante turístico “Don Pancho” de origen huancaíno, que ofrece la pachamanka wanka, chicharrones, trucha a la parrilla y cuy. En los quioscos más sencillos con algunas mesas o tan

³⁷¹ La Pampa de Maynay fue un espacio gramadal (gras) permanente de tamaño algo más de un estadio, con extensión hacia las tierras de cultivo y un gran canchón de la “fábrica ladrillera”. Todo el espacio fue propiedad de don Miguel Untiveros de Huanta, dueño de muchas casas y propiedades como también de una farmacia y de lo que fue el único “cine” de la plaza de armas, a manera de los modernos y antiguos edificios de teatro de Nueva York de los Estados Unidos. La Reforma Agraria afectó y la ladrillera fue conducida por la familia Rondinel y ahora, todo ese espacio fue ensanchado para el campo ferial del “Señor de Maynay”, ampliándose toda la parte sur y así aparece al centro el acceso principal salida o llegada de Huanta, una subida pavimentada.

³⁷² Para esta chicha se obtiene el zumo con el trapiche de la caña de azúcar que se produce en la parte más baja del valle o se trae de la selva de Huanta, luego se hierve y una vez fría se deja ligeramente macerar en los porongos (urpo), unos prefieren sólo dulce o “chicha” mezclada con la “achitilla” (dulce como masa de la harina de achita o quiwicha con huevo a manera de la torta chantilly) y se toma a manera de cóctel espumante.

sólo con bancas, están las tradicionales y exquisitos “chicharrones con chuño” más baratos que de los restaurantes. En cambio, la sección de “warapo” se amplió significativamente en toda una sección de unos 30 quioscos con sus mesas y bancas, cuando antes eran pocos y atendían al aire libre o debajo de las pequeñas carpas color crema plantadas a manera de las sombrillas giratorias o girasoles y se ubicaban en la periferia, generalmente para el consumo del campesinado y para algunos mayores y jóvenes de la ciudad sin prejuicio social y cultural; sin embargo, todavía para hoy han reservado los rincones perimétricos del Campo de Maynay para alquilar a precio bajo a los negociantes humildes que siguen ofreciendo la pachamanka natural u orgánico como don Zacarías Quispe y familia, otros, el puka-picante con tallarín y chicharrones; mostrándose así la clara diferencia social de la población urbana respecto de la condición popular campesina empobrecida y como también de los obreros urbanos de procedencia rural.

Ahora, para el 2005, se ha construido una “Concha Acústica” moderna y grande, donde flamea una bandera blanca con estrella del APRA, como un comercial de la obra del gobierno regional cuyo presidente es Omar Quezada, identificado con ese partido desde sus ancestros. Toda la explanada del centro de presentación fue contorneada los tres lados por los quioscos amplios uniformados con la propaganda y auspicio de la cervecera Cristal y simbólicamente, al lado de la Concha Acústica se plantó una botella gigante de la cerveza “Cristal” y otro de gaseosa “Kola Real”. En dichos quioscos se expenden las comidas criollas como el ceviche, papa a la huancaína, tallarín, arroz con pollo, gaseosas y cervezas en espaciosos y cómodos muebles para los visitantes de la ciudad. También hay exclusivos quioscos de licor o cantinas para refrescar el día o la tarde calurosa por el sol abrasador, como en todo campo primaveral qechwa o zona templada, presenciando las distintas presentaciones del show moderno de los niños y, sobre todo, la presentación del folclor andino, mediante el programa del concurso de “Canto y Música Andina” en competencia y con finalistas ganadores para los premios; asimismo, la presentación de los caballos de paso y de equitación por la familia Torres (Blas y sobrino) en el primer día. En tiempos anteriores el tabladillo, donde llegaron a presentarse afamados cantantes como la Pastorita Huaracina, sólo estaba sostenido por muros de adobe y tenía el techo de calamina; ahora observamos la propaganda para el último día 18 de la caravana artística de la “Flor Yauyinita” y “Lili Cárdenas” acompañadas por los “Sabrositos Huanca”, entre otros.

La exposición ganadera ocupa la parte alta de la Concha Acústica en cercos de madera para la presentación de los vacunos (brown-swiss y holstein), ovinos, caprinos y porcinos mejorados por los propietarios del valle de Huanta y Luricocha. También mostraron una alpaca de raza chica de la que estarían promoviendo su crianza en la parte alta de Huanta, en la confluencia del cerro Rasuwillka, gran Apu de la región. Aquí conviene resaltar la masiva participación de los criadores de roedores mejorados: conejos variedad chinchilla y angoras, cuyes criollos y mejorados, tanto por los lugareños como de Huamanga y Huancayo. Los miembros del Ejército Peruano de la base de

Huanta, que declaran practicar “la creatividad del personal de la tropa” con fines de capacitarse para la vida civil, y con orgullo, nos muestran la medalla de ganadores en ocasión anterior; y de manera similar, la Escuela Académica de la Medicina Veterinaria de la Facultad de Ciencias Agrarias de la UNSCH exponen la variedad de cuyes y conejos mejorados del Centro Experimental de Iribamba de Huanta (parte yunga del río Cachi) que se productiviza con el sistema de riego de Cachi. También asistieron de Tarma con sus muestrarios de cuyes, precedido por su logotipo afamado: “Señor de Muruway”.

A continuación de dicho muestrario pecuario, sigue la exposición agraria de la región, entre ellos encontramos plántones de higo, palta, lúcuma, granadilla del barrio Paqchán del distrito de San José; plantas de manzano, naranja y plantas ornamentales (flores y semillas) de Cinco Esquinas de Huanta; exposición de zapatería y uniformes único y de carpintería, portafotos, adornos, paneras, demostración de cosmetología del corte de cabello por el Centro Educativo Experimental Ocupacional; de similar caso es la exposición de la “Asociación de la Juventud”, dirigido por el joven Moisés Cartolín, mostrando los trabajos de artesanía de las lámparas de sala en forma de velero, carruaje hecho del tallo de cactus seco (tankar o sankay); como también los de la Escuela de Bellas Artes de Ayacucho con una carpa de hermosos cuadros diseñados por los propios alumnos. Exposición con cartillas y fotos de los experimentos agrarios y de la tecnología y producción de la tuna y cochinilla de la INIA (Instituto Nacional de Investigación Agraria) de Ayacucho. Exposición de variedad de trigos, maíces, papas: las papas nativas de la comunidad altoandina de Uchuraqay y la variedad de oqas (ocas). El distrito de Huamanguilla se distinguió por mostrar en varios quioscos por distintas familias, la gran variedad de maíces (llipta, cusco, ocho rayas, chullpi, confites, jara-wara, presentados por Vicenta Rojas de Chullkubamba, quien nos afirma la existencia de unas 300 razas de maíz), frejoles (como qellqay-poroto, moro-vaca que utilizan para el rito de ganadero o rito de propiciación para la multiplicación de los ganados en colores relucientes, y otras variedades sirven para elaborar la chicha como el maíz negro), quinuas, achitas, habas, cucurbitáceas. Del barrio San Miguel (familia Villar de la parte alta de Huanta) concurrieron con el “yakón”, demostrando la posibilidad de extraer jugo como la naranja; las paltas y chirimoyas de Yuraqay. La gran variedad de las paltas fueron mostradas por los productores del distrito de Luriocha (donde prepararon la ensalada más larga del mundo en la “IX Festival Nacional de la Palta” y “La Tradicional Fiesta de la Cruces” desarrollados del 29 de abril al 3 de mayo). La Asociación de Fruticultores del Valle de Luricocha-Huanta” (AFRUVLH) exponen la “palta jass” posibilitando la productividad y su comercialización al mercado extranjero a cargo del joven Jesús Granados; doña Feliciano Ramírez del pago Chamana muestra las plantas de durazno, pepino, guinda y las plantas patrones de lúcuma y granadilla.

De todas estas exposiciones sugerentes y muy bien organizadas, de gran potencial agrario, me fue emotivo encontrar la exposición del profesor jubilado, don Rodrigo Pantoja Chihuán, mostrando las hermosas plantas ornamentales de su huerto (donde jugamos y comimos frutas con su hijo Daniel Pantoja,

compañero de barrio y del colegio y hoy ingeniero agrónomo, egresado de la UNSCH), entre ellas están la buganvilla, lluvia de oro, amarilis rojo, waysillo (flor nativa en extinción), los famosos laureles y las begonias holandesas y como para honrar el último ejemplar como icono, su estante denominó con el letrero: "LAS BEGONIAS: Pantoja e hijos".

Don Severo Curo del distrito de Santillana mostró muchas variedades de papas largas, wairos y blancas y entre ellas o al centro exhibe una papa grande con curiosa forma: tiene la forma de una vagina o vulva, hacia la parte del pubis fue pintada la cara de una mujer con ojos negros y grandes y cejas pronunciadas, en la frente lleva el punto de diadema, las orejas con aretes, el labio de color y constreñida la cabeza con una corona de reina y porta el letrero de "Papa Reina Peruanita", también dice que es la "Papa Reina" o la "Mama Papa", la madre de la papas, y nos comenta que la muestra sirve "para llamar más papa" o "parirá más papa" como símbolo de la productividad andina. De similar manera nos comenta su apreciación el antropólogo Cipriano Luján, resultado de sus observaciones en diferentes comunidades altoandinas de ayacucho, por su propia actividad de realizar trámites de titulación de tierras y ver los diferentes problemas de linderaje y conflictos intercomunales. También encontramos el puesto de Epifanio Carrera Antesana, del distrito de Rosario de Acobamba de Huacavelica, como representante de la "Asociación de Productores Agropecuarios de la Virgen Rosario de los Andes" que expone la gran variedad de las papas nativas largas y wairos y señala algunos de ellos (pumapa-makin, **ritipa-sisan**, yanapasña, etc.) explicándonos que tiene algo de 450 variedades y por falta de transporte y espacio sólo trajeron algo más de 100 variedades; y por cierto, es la primera vez que encuentro y me informo de la gran variedad de papas arenosas con denominaciones muy sugestivas y poéticas en quechwa, como parafraseando las características y nombres de los cerros con nevado (Apu Wamanrasu), y de los animales silvestres y domesticados de su entorno, una veta para la investigación etnobotánica y tecnología agropecuaria andina.

También está presente el agrónomo Carlos Roca de Huaral con el tallo-planta de manzanas y también expende las conchas marinas, en especial el *strombus* de las aguas calientes del norte y las estrellas marinas de color negro, rojo y crema y nos afirma que los lugareños la cotizan para las ofrendas a sus Apu Wamanis de la región. Asimismo, se han hecho presente los comerciantes con los jugos de cocos (las pepas) producidos en Pichari del río Apurímac y otros con la fruta de piña, plátanos y pacaie larga como sable y algunos con el jugo de la caña de azúcar y dulces (en pedacitos embolsados para masticar como chicle), también una variedad de plantas y semillas para la preparación de la medicina andina. Don David Espinoza del distrito de San Miguel de La Mar expone variedad de cafés (gran colombia, cuturra, costa rica, catimor y café pache como producto nativo de la "Zona de Oro"), certificado por el Ministerio de Agricultura de la zona selva del río Apurímac.

Otra gran parte de los quioscos lo ocupan los comerciantes de la producción fabril, como: venta de buzos y casacas traídos de Lima, de mochilas y chompas combinadas con la artesanía de madera (azucareras, cucharones,

cucharas y moledores) y dulces (king kong, dulces de maní –chaplín-) del norte, productos muy apreciados en la fiesta del “Señor Cautivo de Ayabaca” y de la “Virgen de la Puerta”; carpa de sombreros de paja de los chalanos del Trujillo, quiosco de las frazadas de fábrica de Huancayo, Lima y de Arequipa, además de colchas, cubrecamas y toallas vendidas por el negociante Alexis Delgadillo de Huancayo, quien asiste todos los años, joven ambulante ayacuchano que elabora los collares, brazaletes, aretes y muñequeras de las piedras de fantasía al gusto de sus clientes (materia prima comprados de Lima); quiosco de pantalones jeans, camisas y polos para caballeros del Mercado Central de Lima; carpa de productos de acero inoxidable conocidas como “acero quirúrgico”; carpa exclusiva de las ropas interiores de niños y mayores para mujeres y varones.

Aquí necesita un punto aparte la exposición y venta de los productos mágico-medicinales de “ALASITAS” de Puno, que asiste por segunda vez, se caracteriza por el muestrario en miniaturas de los billetes en soles y dólares americanos que simboliza la propiciación de la riqueza y de la buena capitalización del negociante exitoso o del trabajador y entre otros están el muestrario de las casitas de vivienda y comercio, carros y camioncitos a manera de juguetes; saumerios, amuletos para negocios, salud y buena suerte. “Sapito de la Suerte” de Copacabana para la fortuna y almacenar el capital; amuletos de chonta contra la envidia que se coloca en la puerta en forma de cruz, así como el herraje. Amuletos en frascos como la “kuya-kuya” y “kuti-margarita” entre otros; herraje con el imán para atraer ganancias, el “puño” de la mano para que nunca falte dinero en el bolsillo, el “wayruro” de la suerte y mal de ojo en representación de “San Jacinto” y “San Nicolás”; el “palo santo” para el sahumero del hogar, conjuntamente con “incienso alucina” y “mirra”. Ungüentos a base de hierbas para los golpes, irritaciones, frío y reumatismo; “Ollita de la abundancia” para que nunca falte la comida en la casa. La señora encargada del negocio del pueblo de Alasita recuerda y nos comenta que el patrón de su pueblo es el “Señor de Mayo” que también apareció como el “Señor de Maynay” y le honran en Puno y Bolivia. En este recorrido, también encontramos al “Monito de la Suerte” que entrega por medio sol un papelito a todo quien quiere saber su destino.

Por último, entre la variedad de quioscos o estantes encontramos la exposición del Ministerio de Agricultura /Programa Nacional de Manejo de Cuencas /Hidrografía y Conservación de Suelos /PRONAMAHCS /Gerencia Departamental Ayacucho /Agencia Huanta Huamanga, que muestra una gran maqueta del ecosistema del valle de Huanta sobre el manejo del suelo desde las alturas y límites del gran Apu Rasuwillka (representado por el cerro con nevado, como evocando el pasado y ahora es temporal u ocasional) hasta la cuenca del río Cachi, indicando la asesoría para el manejo y dominio de los distintos pisos ecológicos de la provincia de Huanta.

El Ministerio de Agricultura filial Ayacucho viene apoyando, propiciando y activando las distintas ferias locales como regionales. Así en la Semana Santa se realiza la gran feria de exhibición de los productos y productores en el centro ferial del barrio de Canaan de la ciudad de Ayacucho y es cada vez más

creciente y aceptado por los productores que le dan un carisma cultural y étnica regional. Así como apoyaron la “VIII Feria Nacional del Señor de Maynay del 2005”, bajo la dirección del Comité Ejecutivo: Presidente fue el alcalde de la Municipalidad Provincial de Huanta, director de la Sub Región Huanta, directora de la Unidad de Gestión Educativa Huanta, Cooperativa Santa María Magdalena, comandante BI Los Cabitos N° 51 y jefe de la Comisaría de Huanta; así como los miembros honorarios integrados por el presidente del Gobierno Regional de Ayacucho y el director regional de Agricultura de Ayacucho y con los mayordomos de la “Virgen Dolorosa” y el “Divino Señor de Maynay”. Esta estructura institucional del Estado-nación está fortificando las ferias comerciales más que cultos santorales y en perspectiva es vigorizador para convertirla en un gran centro comercial de la región centro-sur, vinculado, en cierto modo, a las fiestas santorales. De similar manera, vienen impulsando en el distrito de Huayllay de Cerro de Pasco, aprovechando el éxito turístico del “Bosque de Piedras de Wayllay”, donde, están comprometidas las autoridades de los distritos y provincias ribereñas del Chinchayqocha y de Cerro de Pasco; y así opacando la fiesta del “Señor de Wayllay” del “Bosque de Piedras”.

Finalmente, encontramos el desarrollo creciente de las ferias regionales alrededor del culto santoral, como figura emblemática de identidad étnica, que los distinguen localidades productivas y las regiones culturales; mientras que otras regiones como el valle del Mantaro y de la cuenca de Tarma con la economía agropecuaria comercial exitosa y consolidada, van promoviendo una cohesión cultural religiosa más allá de su frontera regional y retroalimentando en la figura y el enseñoramiento de su santo patrón, que se extiende a sus confines como identidad Wanka o de los Tarumas más exitosos. Entonces, el descentralismo económico del país estaría produciéndose alrededor del mapa étnico interregional, revestida en la diversidad de los cultos santorales que estarían tratando de configurar a nuestra pluriculturalidad, dentro de las reglas de prestigio y competencia complementaria, que es el concepto y praxis del hombre andino explicitado dentro del esquema de parentesco de los dioses andinos y basados en los principios económicos de sus relaciones de reciprocidad y redistribución social andina, sustento alternativo del porvenir histórico como su propia ecología.

EPÍLOGO:

Iniciamos nuestra investigación con la visión urbana tautológica del Perú actual como un país pluriétnico y multicultural, desde su matriz cultural y proceso social histórico. Un proceso y resultado, no del mero encuentro de dos civilizaciones, sino cargado de confrontaciones y deposiciones, conflictos y resistencias, exclusiones y formas de discriminación que forjaron un contexto social y cultural de cambios y supervivencias, rupturas y continuidades.

Dentro de este marco conceptual encontramos el estado de la cuestión religiosa en las regiones centro-sur de los Andes del país, inmersos en dos tradiciones religiosas de gran raigambre, con peso y huellas tradicionales que dan sentido y proyecto a las utopías de nuestra pluriétnicidad. Desde esta perspectiva, nuestro material etnográfico y su análisis comparativo nos condujeron a las siguientes conclusiones en tres aspectos:

I. LA TRADICIÓN Y PESO CULTURAL DEL SISTEMA RELIGIOSO ANDINO

1. La pregunta general es: ¿aceptaron las creencias cristianas los nativos andinos? ¿Se convirtieron o se transformaron efectivamente en cristianos por el “impulso aculturador” o demoleedor de la iglesia? La historia religiosa (Marzal, 1983; Duviols, 1986; Polia, 1999), entre otros aspectos, muestra la continuidad de resistencias y prácticas escondidas o encubiertas del culto a los dioses andinos en distintas regiones, pese a la institucionalizada catequesis colonial de enseñanza diaria a los niños y tres veces por semana a los mayores, con instrumentos didácticos de diccionarios y lenguas nativas, siempre con la obsesión de condenar a los dioses y hombres andinos con la visión errónea de anticristos o de actos del paganismo, a la manera del “mito de reconquista” de España y/o con el complejo del antimusulmanismo.
2. La condición milenaria de la civilización agraria del mundo andino prehispánico, colonial, republicano y del futuro, motivó y exige la profunda preocupación por la productividad de la economía agropecuaria, como forma de vida y pensamiento, prestigio y poder; consecuentemente, los dioses, héroes culturales, los gobernantes y las autoridades respondieron y

se preocupan por esa necesidad, logrando o tratando de identificarse con sus gobernados y sus problemas.

3. Por lo que los Jirkas, Apu Wamanis y los dioses andinos que residen en las montañas sagradas son los poseedores de las tierras y ganados, proveedores de la lluvia o arrebatadores del agua (como elemento vital); además, son identificados como semillas del ganado y de las parcelas, benefactores de la suerte o sancionadores de la salud y de la condición de vida de los comuneros o de los pueblos andinos, a la manera de los antiguos dioses fundadores: creadores y destructores (Tunupa, Wiraqocha, Pachakamaq, el Sol, entre otros). Incluso, hace presumir que los antiguos y distintos dioses parecieran haber sido el mismo "Apu Yaya" de las montañas sagradas (oratorios perennes) con distintos epítetos, clasificaciones y representaciones que respondieron y variaron de nombre según las exigencias de los contextos históricos, probablemente desde la domesticación de las plantas y animales en los Andes.
4. Los dioses andinos, como genios de este mundo, tienen la virtud de representarse en la figura del cóndor, halcón, picaflor, zorro, osqo (gato montés) o el puma para aligerar su recorrido y enseñorearse con sus atributos en su dominio; o también, aparecerse ante sus pongos (sacerdotes o camayoq) o feligreses como un elegante caballero emponchado con macora en un elegante corcel o en la figura de un personaje con sotana y pobretón trajinante a la manera de un sacerdote piadoso; incluso, ahora existen algunas Wakas como conversos de los antiguos sacerdotes evangelizadores, asociados a los antiguos caminos o bosque de piedra, como las huellas de los héroes culturales precolombinos.
5. Los Apus, en tanto poseedores de territorios con sus ocupantes, se convierten en iconos representativos para demarcar espacios culturales y fronteras étnicas con sus respectivas identidades, dentro de los principios de intercambio y solidaridad, conflictos y prestigios, en el marco de las relaciones de parentesco y alianzas. Una racionalidad y forma de organización espacial propiamente tradicional andina, con sentido de pertenencia y derecho cultural; es decir, la jerarquía de los dioses andinos encuadran con la estructura étnica o la organización de las comunidades, de los pueblos locales y regionales.

II. LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO CRISTIANO

1. En el proceso de cristianización, los mismos sacerdotes y cronistas dan cuenta de la noción andina sobre la paridad de los santos patronos con los dioses andinos. Por ejemplo, el dios Tunupa y/o Wiraqocha es el Jesucristo en la región aymara y el Santo Santiago, equivalente a la Illapa o a los Apus en la región centro-sur de los wankas, wankawillkas y pokras. ¿Será la estratagema de los sacerdotes como mecanismo de sustitución de los dioses principales del mundo conquistado por "Cristo Dios" o los santos patronos?, ¿o responde a la necesidad de los subyugados de mostrar que también tienen otro similar desde tiempos prehispánicos?

2. La evangelización cristiana en el mundo andino se convirtió en el culto santoral y este, a su vez, en las fiestas santorales vinculadas a los ciclos agrarios y pecuarios como los dioses andinos, que es la razón de sus existencias. Son santos que peregrinan (procesión) en los pueblos y en las chacras resecaadas para propiciar la lluvia de siembra, se preocupan por la multiplicación o fecundizan a los ganados como para garantizar la fe en su población territorializada, política y culturalmente, desde la república de indios y sistema de reducciones hasta las comunidades andinas y modernas.
3. “Cristo Dios”, como figura arquetípica con prestigio y poder principal desde la Colonia, es convertido en los “Santos Patrones”, carismáticos y fenotípicos milagrosos con los nombres propios de los pueblos adscritos al sistema de las comunidades andinas de origen colonial. Y en cuanto son los santos pastores o trajinantes de caminos como los dioses y comerciantes andinos o son los aparecidos en los antiguos oratorios o espacios sagrados fronterizos, son asimilados, personificados y ofrecido su culto como al “Apu Taytacha” (Gran Padre), “Apu Yaya” (Gran Espíritu) o en la simbología de “Cristo Andino”, a la manera de los “Orqo Taytachas” (Dios de los Cerros) o los dioses andinos de las montañas sagradas, que ocupan los antiguos oratorios o templos andinos permutados por las actuales cruces, capillas o iglesias, muy recordados y reverenciados en la fiesta santoral como en los buenos tiempos antiguos y excelsos.
4. La fiesta de los Santos Patrones se adaptó a los ciclos agropecuarios del mundo andino y, alrededor de las fiestas santorales, los trueques se convirtieron en las ferias comerciales con arraigo local, regional o nacional. En otros casos, el desarrollo del mercado exitoso de los grupos sociales y étnicos de las regiones condujo al reclamo o invención de una nueva forma de legitimidad cultural, con prestigio económico, alrededor del culto santoral carismático con tradición e identidad operativa y representativa, prestigio y poder regional, como es el “Culto a los Hermanos Cristo”.
5. El “Culto a los Hermanos Cristo” simboliza, a la manera de nuevas fronteras culturales, la legitimidad de las identidades regionales dentro de los conceptos de parentesco y alianzas, principios de articulación e integración de las grandes unidades regionales de Pumpum Tampu de Chinchayqocha, la cuenca de los Tarumas, Xauxas, Wankas, Wankawillkas y Pokras, en la figura del “Señor de Wayllay” de Huayllay de Cerro de Pasco, “Señor de Muruway” de Tarma, “Señor de Wayllay” de Hatun Huayllay de Lircay, Angaraes, Huancavelica, y el “Señor de Maynay” de Huanta, Ayacucho.
6. El mecanismo de sustitución de los dioses y templos por las sociedades coloniales también condujo a formas de resistencia de los conquistados, con sus respectivos cambios y supervivencias de la matriz cultural, como los estudiosos evidencian en los casos de Bolivia, México, España, Sicilia o con los Tártaros del oriente, entre otros. Incluso, en algunos casos se produjeron las hierogamias cósmicas de los Apus con las Vírgenes (Núñez del Prado, 1970), San Pedro con Lamarqocha (Arroyo, 2002) o el Santo Patrón con la Pachamama (Ortiz, 1973; Earls, 1973).

7. Los Santos Patrones y los hombres de la conquista y colonización, con el devenir del tiempo, también trajeron consigo al proceso de andinización (o indianización), el esfuerzo de dominación y predominio racial, social y cultural –consciente o inconscientemente– para lograr y justificar la legitimidad del poder y prestigio en el mundo andino. Esto sucedió por lo menos en la región centro-sur de los Andes del país, por cuanto el colonizador y sus descendientes tenían que adaptarse al nuevo espacio, aprender la lengua o el dialecto nativo, conocer y adecuar la tecnología agropecuaria y también aceptar, tolerar, aprovechar y desarrollar el manejo del pensamiento y cultura religiosa de sus súbditos, servidumbres (yanaconajes o pongos) o de los trabajadores rurales, dentro del sistema de oposiciones entre haciendas y comunidades o relaciones de dependencia y dominación.
8. Con el propósito de futuros discernimientos concluimos señalando la posibilidad de que los primeros inmigrantes españoles arribaron con su paganismo precristiano y fueron quienes fácilmente lograron adaptarse o andinizarse al espacio y modelo andino o en su defecto, mutuamente se compenetraron para formular otra alternativa más confundible con las matrices culturales.

III. EL ESTADO SOCIAL Y CULTURAL DE RUPTURAS Y CONTINUIDADES

1. En la tradición antropológica de los años cincuenta se teorizó sobre el cambio cultural como un mecanicismo culturalista de cambio sin continuidades, a manera del complejo del uno sin el otro o el cristiano antipagano, cuando el mismo cristiano es también irreverente o cuando menos ritualista y repetitivo. Lo cual se convirtió en un modelo teórico influyente en el manejo conceptual de inventar tradiciones y construir nuevas identidades múltiples, como una necesidad de existencia y reacomodo de los sujetos individualistas “sin tradición”, empujados o hechizados por la modernidad compleja, consumista y prejuiciosa.
2. Por principio, la identidad es un concepto de exclusión distintivo y, cuando está vinculado con la tradición cultural y social, es una marca y reconocimiento de las fronteras étnicas, de sistemas de poder y prestigio local, regional, nacional o transnacional. Por tanto, si bien requiere construir una nueva, aculturándose o legitimando lo existente con sentido de pertenencia y transformación, o con sentimiento y personalidad, por la endoculturación, con ella se garantiza el nacionalismo cultural y social.
- 3.3. La endoculturación en el mundo andino fue posible mediante los mitos y ritos a los dioses andinos y a los santos patrones, vinculados a la cotidianidad de la economía agropastoril y el mercado interno con derecho de pertenencia cultural y sentido de territorialidad étnica. El culto santoral devino de la educación de la iglesia y el credo religioso oficial aliado a la política administrativa colonial y del Estado y nación republicano.
4. Tratar del problema de etnicidad e identidad cultural en el Perú necesariamente exige comprender la modalidad de la autognosis (autoconciencia) de las estructuras étnicas como portadores de sus culturas,

porque constituyen formas de conciencia social de autoestima y valoración, como condiciones fundamentales para el desarrollo sostenido basado en los propios recursos humanos, culturales y ecológicos. Eso viene a ser la religión o pensamiento andino en sus diversas modalidades, representaciones, manifestaciones o en los conceptos de utopías como proyectos alternativos en perspectiva, frente a la incertidumbre generalizada o a la crisis estructural de nuestro país.

5. Necesitamos una terapia antropológica de autognosis que tenga interés teórico y pragmático para el encuentro con lo nuestro, con una visión introspectiva desde el "yo" y el "nuestro", para fortalecer nuestras identidades étnicas con sentido social y cultural colectivo, con la mentalidad creativa y de acción integradora de todas las sangres y culturas. El Perú, con todas sus contrariedades y alteridades encrucijadas, es lo nuestro y espera más de nosotros que nosotros de él. El Perú andino es ayer como hoy y para mañana.

BIBLIOGRAFÍA:

- ALBERT-LLORCA, Marlene y José A. GONZÁLEZ (Editores)
2003: *Moros y cristianos: Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*. Centro de Invest. Etnológicas "Ángel Ganivet, Presses Univeritaires du Mirail, Diputación de Granada.
- ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER (comp.)
1974: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP, Lima.
- ANDERS, Martha
1989: "Azángaro: Estructura y función de un sitio planificado". En *Boletín de Lima*, N° 64, Año II, julio, pp. 15-32.
1993: "Configuración calendárica y cosmología de un sitio Huari del Horizonte Medio. En *Boletín de Lima* N° 89, pp. 49-74, setiembre, Lima
- ANSION, Juan
1987: *Desde el Rincón de los Muertos: Pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes, Lima.
1989: *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. TAREA, Lima.
- APOLONDRÓ
1993: *Biblioteca mitológica*. Alianza Editorial, Madrid.
- ARGUEDAS, José María
1964: "Puquio, una cultura en proceso de cambio". En *Estudios sobre la cultura actual*. UNMSM, Lima.
1974: *Agua y otros cuentos indígenas*. Ed. Milla Batres, Lima.
1985: *Indios, mestizos y señores*. Edit. Horizonte, Lima.
- ARRIAGA, Pablo
1999/1621: *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Bartolomé de las Casas, Cusco
- ARROYO AGUILAR, Sabino
1978: *Diferenciación campesina en la comunidad de Cuñi*. Tesis UNSCH, Ayacucho.
1987: *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM, Lima.

- 1988: *Catequización y conflictos sociales en Guamanga*. Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM, Lima.
- 2001: "La Antropología con Julio C. Tello". En *Tipshe* N° 2, pp.57-76, Facultad de Humanidades de la UNFV, Lima.
- 2004: *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*. UNMSM, Lima.
- 2004: "Los mitos como huellas del tiempo y contacto intercultural". En *Revista de Antropología* N° 2, pp.121-142, UNMSM, Lima.
- 2005: "La imagen de Dios y la razón social inacabada". En *Investigaciones Sociales* N° 14, revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, UNMSM, Lima.
- 2005: "La cultura andina es patrimonio y tradición viva". En *Revista de Antropología* N° 3, pp. 253-274, UNMSM, Lima.
- 2006: "Formas de vida e integración de los afroperuanos de hoy". En *Investigaciones Sociales* N° 16 de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, Lima (en prensa).
- ASTUHUAMAN, César
- 1998: "La ruta de los Dioses y el adoratorio de Pariacaca". En *Sequialao*, Rev de Historia, Arte y Sociedad, pp. 23-42, N° 12, Año VII, Lima.
- 2004: "Los otros Pariacaca: Oráculos, montañas y parentelas sagradas". Inédito.
- ÁVILA, Francisco
- 1966 (1598): *Dioses y hombres de Huarochirí*. MNH, Lima.
- BANCHERO, Raúl
- 1976: *La verdadera historia del Señor de los Milagros*. Inti Sol Editores.
- 1984: *El Cristo de Pachacamilla*. Lima.
- BAROJA, Julio Caro
- 1985: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglo XVI y XVII)*. Sarpe, Madrid.
- 1992: *Vidas mágicas e Inquisición*. Ed. Istmo, Madrid.
- 1992: *Ritos y mitos equívocos*. Istmo, Madrid.
- BARRIONUEVO, Alfonsina
- s/f: *Los Dioses de la lluvia*. Ed. Universo, Lima.
- BARTH, Frederik
- 1976: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México.
- BASTIEN, Joseph W.
- 1983: "Los Aymara: Notas bibliográficas". En *Revista Andina* Tom 1, N° 2, diciembre.
- BAUER, Brian y David S. DEARBORN
- 2003: *Astronomía e imperio en los Andes*. CERA, Bartolomé de las Casas, Cusco.
- BELT, Don
- 1998: "Petra, antigua ciudad de piedra". En *National Geographic*, Vol 3, N° 6, diciembre, México.
- BETANZOS, Juan de
- 1987 (1551): *Suma y narración de los Incas*. Dic. Atlas, Madrid.
- BLASCO, M^a Concepción y Luis Ramos

- 1992: "Continuidad y cambio: interpretación de la decoración de una vasija Nazca". En *Revista Andina* N° 2, pp. 457-471, diciembre, Lima.
- BLICKLE, Peter
 1993: "En evidente perjuicio del bien común: Las bodas campesinas en la Edad Media". En Schultz, U.: *La Fiesta*, pp. 115-132, Alianza Editorial, Madrid.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse, Olivia Harris Tristan y Verónica Cereceda
 1987: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, La Paz.
- BRONFENBRENNER, Urie
 2002: *La ecología del desarrollo humano*. Edit. Paidós, Barcelona.
- BUITRON, Aymé
 1992: *Cosmovisión andina y catolicismo*. Cultural Cuzco Editores, Lima.
- BURGA, Manuel
 1991: "Del Taqui sagrado al "Masha" profano: El simbolismo andino". En Segundo Moreno y Frans Salomón: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI y XX*, pp. 555-581, Ed. Abya-Yala, Quito.
- BURGER, Richard
 1993: *Emergencia de la civilización en los Andes*. UNMSM, Lima.
- CABELLO VALVOA, Miguel
 1951: *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo* con Prólogo del Instituto de Etnología, UNMSM, Lima.
- CÁCERES, Efraín
 1988: *Si crees los Apus te curan: Medicina andina e identidad cultural*. Centro de Medicina Andina, Cusco.
- CAJAVILCA, Luis
 2005: *Santísimo Cristo de Huamantanga*. Ed. Casa de la cultura "Pedro Villar Córdova", Lima.
- CARRIÓN, Rebeca
 2005: *El culto al agua en el antiguo Perú*. INC, Lima.
 1959: *La religión en el antiguo Perú*. Lima.
- CAVERO, Luis E.
 1957: *Monografía de la provincia de Huanta*. Tomo I y II, Huancayo.
- CAVERO, José Salvador
 1974: "Poesía a Rasu Huillcallay". En *Huanta en la cultura peruana*, Lima.
- CARRIÓN CACHOT, Rebeca
 1959: *La religión en el antiguo Perú*. Lima.
- CASTRO-KLARÉN, Sara
 1990: "Discurso y transformación de los Dioses en los Andes: Del Taki Onqoy a 'Rasu Ñiti'". En L. Millones y otros (Eds): *El retorno de las Huacas*, pp. 407-423, IEP, Lima.
- CCANTO DOLORIER, Leonidas
 1993: *Santísimo Cristo crucificado de Acoria*. Dolorier Editores, Lima.
- CELESTINO, Olinda

- 1998: "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones". En *Gazeta de Antropologias* N° 14, pp. 14-05, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS, Paris.
- CERRÓN, Rodolfo
1976: *Diccionario Quechua: Junín-Huanca*. IEP, Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1984: *La crónica del Perú*. Ed. Peisa, Lima.
1967: *El señorío de los Incas*. IEP, Lima.
- CHOCANO, Magdalena
1983: "Circuitos comerciales y auge minero en la Sierra Central. En *Allpanchis*, Vol XVIII, N° 21, pp. 3-26.
- CHOY, Emilio
1987: *Antropología e Historia*. Tomo I, Editorial de la UNMSM.
- CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA
2000: *Calendario del Año Litúrgico 2000*. Comisión Episcopal de Liturgia, Lima.
- CORNEJO, Hernán
1995: *Cúrame con las manos*. Arteidea Editores, Lima.
- CORONEL, José y Luis Millones
1981: "Tawa Ñawi: Un caso de sanción ideológica del campesino a los terratenientes". En *Ponencias para el V Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*. Dirección Universitaria, UNSCH, Ayacucho.
- CORRAL VEGA, Pablo
2001: "A la sombra de los Andes". En *National Geographic*, pp. 2-35.
- CUNOW, H.
1929: *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*. Imprenta de "Livre Libre", Paris.
- DALLE, Luis
1983: *Antropología y evangelización desde el runa*. CEP, Lima.
- DILON, Paul H.
1983: *The Chancas of Angaraes: 1450 (?) - 1765*. Investigations of the Andean Past, Cornell University, Eited. By Daniel Sandweiss
- DOMINGUEZ, Víctor
2003: *Jirkas Kechwas: Mitos andinos de Huánuco y Pasco*. Ed. San Marcos
- DOW, James W.
2005: "La montaña sagrada Ñähñu (Otom)". En *Cucuiilco* Vol. 12, N° 34, mayo-agosto, pp.41-62, México.
- DUVIOLS, Pierre
1977: *La destrucción de las religiones andinas*. UNAM. México.
1986: *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías de Cajatambo, siglos XVI*. Bartolomé de las Casas, Cusco.
- DUMBAR TEMPLE, Ella
1978: *Los Caciques Apoalaia del Valle del Mantaro*. Cuadernos Universitarios, Univ. Nacional del Centro del Perú.
- DUVERGER, Christian
1993: *La conversión de los indios de Nueva España*. FCE, México.

- DURKHEIM, Emilio
1968: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Shapire, Buenos Aires.
- EL CAMINANTE
2003: Boletín Oficial de la Asociación Cultural Hatun Xauxa, Año I, N° 3, Jauja.
- EARLS, John
1973: "La organización del poder en la mitología quechua". En antología de Juan Ossio: *Ideología mesiánica del mundo andino*, pp. 393-414, Ed. Ignacio Prado, Lima.
- IBARRA GRASSO, Dick E.
1980: *Cosmogonía y mitología indígena americana*. Ed. Kier, Buenos Aires.
- IDIGORAS, José Luis
1991: *La religión fenómeno popular*. Ediciones Paulina, Lima.
- ISELL, William y Gordon F. McEwan
1991: *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Governamen*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
- FABRE, Henry
1967: "Tayta Wamani, le Culte des Montagnes dans le centre Sud Des Andes Péruviennes ». En *Annales* N° 61, pp. 121-140, de la faculté des Lettres Aix en Provence.
1976: "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica", pp. 105-138. En J. Matos (Comp.): *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. IEP, Lima.
- FERRARI, Amadeo
1977: "Sicilia: Una isla mística y tradicional". En *Revista de Geografía Universal*, Edic. Peruana Año 1, Vol 2, N° 3.
- FERRATER MORA, José
1967: *Cuatro visiones de la Historia Universal*. Edit. Sudamericano, Bs. As.
- FERRÚA, Freddy
1975: *La comunidad y hacienda en Marcas*. Tesis, UNSCH, Ayacucho
- FLORES GALINDO, Alberto
1988: *Buscando un Inca*. Edit. Horizonte, Lima
1988: *Tiempo de plagas*. Edic. El Caballo Rojo, Lima
- FLORES OCHOA, Jorge (comp.)
1977: *Pastores de puna: Uywamichiq Punarunakuna*. IEP, Lima
- FLORESCANO, Enrique
1997: "Sobre la naturaleza de los Dioses de Mesoamérica". En *Antropológica* N° 15, pp. 71-95, PUCP, Lima.
- FRANCH, José Alcina (comp.)
1984: *El mito ante la Antropología y la Historia*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- FREIDEL, David y otros
1999: *El Cosmos Maya: Tres mil años por la senda de los chamanes*. FCE, México.
- FREUD, Sigmund
1944: *Moisés y la religión monoteísta*. Edit. Losada S.A., Buenos Aires.
1988: *Tótem y tabú y otros ensayos*. Obras Completas, ed. Orbis, Buenos Aires

- FUENZALIDA, Fernando
 1979: "El Cristo Pagano de los Andes: Una cuestión de identidad", pp. 1-10. En *Debates en Antropología* N° 4, PUCP, Lima.
 1980: "Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya", pp.155-188. En *Debates en Antropología* N° 5, PUCP, Lima.
 1995: *Tierra Baldía*. Colección Australis S.A., Lima
- JUNG, C.G.
 1997: *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Ed. Paidós, Barcelona
- HESIODO
 1964: *Los trabajos y los días*. Ed. Aguilar, Madrid
- HERNANDEZ, Harold
 2005: "La representación de la fauna en la sociedad andina". En *Revista de Antropología* N° 3, pp.283-292, UNMSM, Lima.
- HEUSCH, Luc de
 1977: *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica*. Siglos XXI Editores, México
- HOBSBAWM, Eric y Terence RINGER
 1983: *The invention of tradition*. Cambridge, University Press
- HOCQUENQHEM, Anne M.
 1987: *Iconografía Mochica*. PUCP, Lima
 1996: *Los encantos de la Encantada*. CIPCA, Piura
- HUARAG, Eduardo
 1981: "La Inversión del Orden Social en un Relato Oral Ayacuchano". *Compilación de ponencias al Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, UNSCH, Ayacucho.
- HUERTAS, Lorenzo
 1981: *La religión en una sociedad rural andina Siglo XVII*. UNSCH, Ayacucho.
 1982: "Diezmos en Huamanga". En *Allpanchis*, Año XII, Vol. XVII, N° 20, pp. 209-236, Cusco.
 1994: *Sechura: Identidad cultural a través de los siglos*. Municipalidad de Sechura, Piura.
- GARCÍA, Cecilia
 1996: "La ciudad de los Césares: Una frontera mística". En Lemlij y Millones (ed): *Historia, memoria y ficción*, pp. 514-529, seminario Interdisciplinario de estudios Andinos, Lima.
- GARCÍA, Elvira
 1977: "Tepoztlan: valle de rocas y leyendas". En *Revista de Geografía Universal* Año 1, vol 2, N° 3, Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
 1943: *Comentarios Reales de los Incas*. Emecé Editores, Buenos Aires.
- GELLES, Paul H.
 2002: *Agua y poder en la sierra peruana*. Fondo Ed. Católica del Perú, PUCP, Lima
- GISBERT, Teresa
 1980: *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Libreros Editores, La Paz

- 1991: "Iconografía indígena: Transformación y pervivencia de los símbolos". En Segundo Moreno y Frank Salomón: *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI y XX*, pp. 583-599, Ed. Abya-Yala, Quito
- GIL GARCIA, Francisco Miguel
2001: "Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno Chullpario desde la arqueología de la percepción". En *Revista Española de Antropología Americana*, N° 31: 59-96, Universidad Complutense, España
- GOLTE, Jürgen
1994: *Iconos y narraciones*. IEP, Lima
2005: "La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la Época Moderna". En *Revista de Antropología* N° 3, pp. 13-62, UNMSM, Lima.
- GODWIN, Meter
2001: "La última batalla de los bosquimanos. En *National Geographic*, pp. 96-123.
- GONZÁLEZ, Federico
2004: *Las utopías renacentistas*. Ed. Kier S.A., Buenos Aires.
- GONZÁLEZ,
1989: *El huanca y la cruz*. Tarea, Lima.
- GRIFFITHS, Nicholas
1998: *La cruz y la serpiente*. Fondo Editorial, PUCP, Lima.
- GUAMAN POMA, Felipe
1980: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI-IEP, México.
- GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro
1904-1929: *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*. Lib. General de Victoriano Suárez, Madrid.
- KAPSOLI, Wilfredo
1987: *Los movimientos campesinos en el Perú*. Ed. Atusparia, Lima.
- KRISTAL, Efraín
1991: *Una visión urbana de los Andes*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- LACARRIERE, Jacques
1973: *Herodoto y el descubrimiento de la Tierra*. Espasa-Calpe, S.A., Madrid.
- LAVALLEE, Daniele y Michele JULIEN
1983: *Asto: Curacazgo prehispánico de los Andes Centrales*. IEP, Lima.
- LECAROS, Ana Teresa
2000: "El Señor de Muruhuay y el Calendario de Mayo". En *La religión en el Perú al filo del milenio*, pp.409-432. PUCP, Lima.
2001: *Los peregrinos del Señor de Muruhuay: Espacio, culto e identidad en los Andes*. Tesis Doctoral, Universidad de Berlín.
- LE GOFF, Jacques
1966: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Editorial Universitaria de Buenos Aires
- LEONARDINI, Nanda y Patricia BORDA
1996: *Diccionario: Iconografía religiosa peruano*. Rubican Editores, Lima.

- LEONARDINI, Nanda y otros (comp.)
2004: *Imagen de la muerte*. UNMSM, Lima.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1971: *El totemismo en la actualidad*. FCE, México
- LEMLIJ, M., Luis MILLONES y otros (editores)
1991: *El umbral de los Dioses*. SPP-SIDEA, Lima.
- LOJA, Julián
1993: *Ganchis Janca*. Edic. Facsimilar, Tarma.
- LIZA GUERRERO, Gloria
1992: *Fiesta patronal e instituciones religiosas*. Tesis UNSCH, Ayacucho
- LUMBRERAS, Luis G.
2006: *Mentalidad colonial en el Perú*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM, Lima.
- LUNA, Julio
2005: *Ifigenia, la Negra Santa*. Edic. CEDEMUNEP, Lima.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1963: *Estudios de psicología primitiva*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- MANRIQUE, Nelson
1983: "Los arrieros de la sierra central". En *Allpanchis*, Vol XVIII, N° 21, pp. 27-46
1993: *El universo mental de la conquista de América*. Desco, Lima.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
1976: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta, Lima.
- MARISCOTTI, Ana María
1978: *Pachamama Santa Tierra*. Ibero-Amerikanisches Institut, Berlín
- MARTÍNEZ, Gabriel
1989: *Espacio y pensamiento. I Andes Meridionales*. Hisbol, La Paz
- MARTINEZ, Melinda y Wendy ALBAN
2004: *Discurso y realidad del desarrollo sostenible en comunidades campesinas influenciadas por la actividad minero-metalúrgicos: Caso Yali y Paccha*. Tesis de Licenciatura en Antropología. UNMSM, Lima.
- MATOS, José (comp.)
1976: *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. IEP, Lima.
1988: *Desborde popular y crisis del Estado*. Concytec, Lima.
- MATOS, Ramiro
1994: *Pumpu: Centro administrativo Inka de la puna de Junín*. Ed Horizonte, Lima.
- MAYER, Enrique y Ralph BOLTON (comp.)
1980: *Parentesco y matrimonio en los Andes*. PUCP, Lima.
- MARZAL, Manuel
1983: *La transformación religiosa peruana*. PUCP, Lima.
2001: *El rostro indio de Dios*. PUCP, Lima.
2002: *Tierra encantada*. Ed. Trotta, PUCP, Lima
- MENDIZÁBAL, Emilio
1989: *Estructura y función en la cultura andina (Fase Inka)*. UNMSM, Lima
1990: *Continuidad cultural y textilería en Pachitea andina*. Concytec, Lima

- MENESES, Porfirio y otros (Antología)
1974: *Huanta en la cultura peruana*. Ed. Nueva Educación, Lima.
- METRAUX, Alfred
1973: *Religión y magia indígena de América del Sur*. Ed. Aguilar, Madrid
- MILLA, Carlos
1983: *Génesis de la cultura andina*. CAP, Colección Bienal, Lima
- MILLONES, Luis
1999: *Dioses familiares*. Edición del Congreso del Perú, Lima.
1980: "La religión indígena en la Colonia". En *Historia del Perú*, pp. 423-480, Edit. Juan Mejía Baca, Lima
- MILLONES, Luis y otros
1990: *El retorno de las huacas*. IEP-SPP, Lima
- MOLINA, Cristóbal de
1959: *Ritos y fábulas de los Incas*. Editorial Futuro, Buenos Aires
- MONTOYA, Rodrigo
1998: *Multiculturalidad y política*. Casa Sur de Estudios del Socialismo, Lima
2005: *Elogio de la Antropología*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, Lima.
- MORALES, Teodoro
2004: *Edad sin nombre*. 2da. Ed., Lima
- MOROTE, Efraín
1988: *Aldeas sumergidas*. Bartolomé de las Casas, Cusco
- MÜLLER-ARMACK, Alfred
1968: *El siglo sin Dios*. FCE, México
- MURRA, Jhon V.
1975: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP, Lima
- NAVARRO DEL AGUILA, Víctor
1983: *Las tribus de Ancku Wallock*. Ed. Atusparia, Lima
- NARVÁEZ, Alfredo
2001: *Dioses encantos y gentiles*. INC-Lambayeque, Chiclayo
- NIETZSCHE, Friedrich
1998: *El Anticristo*. Alianza Editorial, Madrid
- NIEVES, Raúl
2001: *Recopilación de cuentos, leyendas, sortilegios, costumbres y mulizas tarneñas*. Jatun Huayta, Tarma
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan
1970: "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú, a través de la comunidad de Qotabamba", pp. 57-119. En *Allpanchis Phuturinga* N° 2, Vol. I
- ORÉ, Juan
1999: *Huanta: Aspectos físicos*. Municipalidad Provincial de Huanta, Lima.
- ORTIZ, Alejandro
1973: *De Adanevo a Inkarrí*. ENIDE, Lima.
1981: "El dualismo religioso en el antiguo Perú". En *Historia del Perú*, T. III, pp. 9-72, Ed. Juan Mejía Baca, Lima.

- 1982: "Moya: Espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino. En *Allpanchis*, Año XII, Vol. XVII, N° 20, pp. 189-208, Cusco.
- ORTMAN, Dorotea
2002: *Ciencias de la religión en el Perú*. Fondo Editorial de la UNMSM, Lima.
- OSSIO, Juan (Comp)
1973: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ed. Ignacio Prado, Lima.
- PALOMINO, Salvador
1988: *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Ed. CISA, Lima.
- PAREDES, Saturnino
1986: *Gotas de la literatura oral de la provincia de Huanta*. Ayacucho
- PARKER, Gary y Amancio CHÁVEZ
1976: *Diccionario Quechua Ancash-Huailas*, IEP, Lima
- PATZI PACO, Félix
2004: *Sistema comunal*. CEA, Bolivia
- PAZ, Zenón de
2000: "Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo andino". Ponencia en el Simposio: Racionalidad Andina y Reciprocidad Occidental, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, Lima
- PEASE, Franklin
1974: "Un movimiento Mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)". En *Revista del Museo Nacional* N° 40, pp. 221-252, Lima
1982: *El pensamiento mítico* (Antología). Mosca Azul Editores, Lima
- PEREZ ARAUCO, César
2002: *Voces del socavón: Cuentos y leyendas en el Cerro de Pasco*. INC, Pasco
- PEREZ PALMA, Recaredo
1974 (1938): "La evolución mítica en el Imperio Incaico". En *Huanta en la cultura peruana*, Lima
- PÉREZ, Tito
1999: *Discriminación religiosa en el Perú*. Ed. La Verdad, Lima
- PLASENCIA, Rommel
1995: "Reafirmación del orden: Ayllus, varayos y matrimonio en Huayllay (Huancavelica)", pp. 187-204). En *Antropológica* Año XIII N° 13, PUCP, Lima.
1988: "Santuarios, ferias e indios. Las formas coloniales de la vida religiosa". En *Revista del AGN*, N° 18, pp. 153-159, Lima
- POLIA, Mario
1994: *Cuando Dios lo permite: Encantos y arte curanderil*. Ed. Promete, Lima
1999: *La cosmovisión religiosa andina*. PUCP. Lima.
- POOLE, Deborah
1982: "Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)". En *Allpanchis* N° 19.
- QUIJADA, Sergio
1984 (1944): *Estampas huancavelicanas*, Lima
- QUISPE CALDERÓN, J. Edwin
2006: *Huanta, mi Bella Esmeralda*. RBU Editores SAC, Lima

- QUISPE, Ulpiano
 1968: *La herranza en la comunidades de Choque Huarcaya y Huancasancos*. Tesis Bachiller, UNSCH, Ayacucho
- RAPPAPORT, Roy A.
 2001: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Madrid
- RAIMONDI, Antonio
 1956: *El Perú. Parte preliminar*, Lima
- REIFLER BRICKER, Victoria
 1989: *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. FCE, México
- REINHARD, Johan
 1988: "Las líneas de Nazca". *Boletín de Lima*, 2da Edic., Lima (fascículo)
- REYNA, Ernesto
 1932: *La rebelión campesina de Pedro Atusparia*. Edic. "Frente", Lima
- RICART, Antonio
 1979: "Los tártaros". En revista *GeoMundo*, Enero,
- RIVA AGÜERO, José de la
 1974: "Paisajes peruanos". En Porfirio Meneses y otros: *Huanta en la cultura peruana* (Antología), pp. 64,65, Lima
- RIZO, Francisco, Ricardo NARVÁEZ y otros
 2001: *Raíces católicas del Perú*. Asociación, Vida y Espiritualidad, Lima
- ROBLES, Román
 2005: "La larga lucha de las identidades culturales y la globalización". En *Investigaciones Sociales* N° 14, pp. 47-88. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, UNMSM, Lima.
 2005: "Las Iglesias andinas: Huellas de la cristianización y religiosidad popular". En *Revista de Antropología* N° 3, pp. 103-162, UNMSM, Lima
- ROCA, Demetrio
 2005: *Cultura andina*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima.
- ROEL, Virgilio
 1971: *Los libertadores*. Ed. Gráfica Labor, Lima.
- ROSING, Ina
 2003: *Religión ritual y vida cotidiana en los Andes*. Los Diea Género de Amarete. Beroamericana Vervue, Madrid.
- ROSTWOROWSKI, María
 1986: *Estructuras andinas del poder*. IEP, Lima
 1992: *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. IEP, Lima.
- ROWE, William y Vivian SCHELLEING
 1991: *Memoria y modernidad: Cultura popular en América Latina*. Verso, Londres
- ROTHACKER, Erich
 1957: *Problemas de antropología cultural*. FCE, México
- SAIGNES, Thierry

- 1983: "¿Quiénes son los Kallawayas?: Nota sobre un enigma etnohistórico".
En *Reista. Andina*, Tom 1, N° 2.
- SANCHEZ, Ana
1990: "La aparición de la Virgen en la Doctrina de Acoria (Huamanga, 1688)". En *Revista Española de Antropología Americana* N° 20 -105-133, Edit. Univ. Complutense Madrid
- SÁNCHEZ-CONCHA, Rafael
2001: "Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal". En Rizo Patrón y otros: *Raíces católicas del Perú*, pp. 81-108, Asociación, Vida y Espiritualidad, Lima
- SÁNCHEZ, Rodolfo:
2006: *Apus de los Cuatro Suyos: Construcción del Mundo en los Ciclos Mitológicos de las Deidades Montaña*. Tesis Doctoral, UNMSM, Lima
- SÁNCHEZ, Rodolfo y Jürgen Golte
2004: "Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuarios en los Andes". En *Investigaciones Sociales* N° 13, pp.15-30. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, UNMSM, Lima.
- SALCEDO, Uriel
2005: "Luricocha: Identidad, religiosidad y simbología en la Fiesta de Cruces. En *Investigaciones en Ciencias Sociales* N° 2, pp.19-29, UNSCH, Ayacucho.
- SANTA CRUZ PACHACUTIC, Joan
1993 (1613): *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. CERA, Cusco
- SHADY, Ruth
2005: "Caral-Supe y su Entorno Natural y Social en los Orígenes de la Civilización". En *Investigaciones Sociales* N° 14, pp. 89-120. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, UNMSM, Lima.
- SCHULTZ, Uwe (Comp)
1993: *La Fiesta: Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*. Alianza Editorial, Madrid
- SEBASTIANI, Carmen (Comp)
1989: *Fabulaciones de tres mundos*. Ed. Pedernal, CONCYTEC, Lima
- SEEBERGER, Kurt
1972: *Mil dioses y un cielo*. Ed. Bruguera, Barcelona
- SÉJOURNÉ, Laurette
1953: *Supervivencias de un mundo mágico*. FCE, México
- SHERBONDY, Jeannette
1982: "El regadío, los lagos y los mitos de origen". En *Allpanchis* Año XII, Vol. XVII, N° 20, pp. 3-32, Cusco
1988: "Mallki: Ancestros y Cultivo de Árboles en los Andes". En *Sociedad andina: Pasado y presente* (R. Matos), pp. 103-134, Fomciencias, Lima
- SILVA, Fernando
1980: "El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo". En *Historia del Perú*, Tomo XII, pp. 11-116, Ed. Mejía Baca, Lima
- SORIANO, Augusto
1972: "Mito de Canchón". En *Huella* 10, Lima.

- SOTO, Clodoaldo
 1976: *Diccionario Quechua Ayacucho-Chanca*, IEP, Lima
- TAIPE, Godofredo N.
 1991: *Ritos ganaderos andinos*. Ed. Horizonte, Lima
- TAYLOR, Gerald
 2000: *Camac, Camay y Camasca*. IFEA-CBC, Cusco
 1987: *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, IEP, Lima
- TELLO, Julio C. y Próspero MIRANDA
 1993: "Wallallo: Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central". En *Revista Inca*, Vol I, N° II, pp. 475-549
- TODOROV, Tzvetan
 2002: *Deberes y delicias: una vida entre fronteras*. FCE, Argentina
- TORD, Javier y Carlos LAZO
 1980: "Economía y sociedad en el Perú colonial". En *Historia del Perú*, T. V, pp. 9-330, Ed. Juan Mejía Baca, Lima
- TORERO, Alfredo
 2002: *Idiomas de los Andes*. IFEA. Ed. Horizonte, Lima
- TORO MONTALVO, César
 1990 y 1991: *Mitos y leyendas del Perú (Costa, Sierra y Selva)*. AFA Editores Importadores, Lima
- URBANO, Enrique
 1981: *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. CERA, Bartolomé de las Casas, Cusco
- URBANO, Jesús y Pablo MACERA
 1992: *Santero y caminante*. Editorial Apoyo, Lima
- URIEL, José
 1973: *El nuevo indio*. Edit. Universo S.A., Lima
- URRUTIA, Jaime
 1983: "De las rutas, ferias y circuitos en Huamanga. En *Allpanchis*, Vol XVIII, N° 21, pp. 47-64
- VALCÁRCEL, Luis E.
 s/f: "Religión, magia, mito y juego". En *Historia del Perú Antiguo*, T. III, Ed. Juan Mejía Baca, Lima
 1981: "La religión incaica". En *Historia del Perú*, Ed. Mejía Baca, T. III, pp. 73-202, Lima
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE
 1979: *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. CERA, Bartolomé de las Casas, Cusco
 1983: "Arrieros, traperos y llameros". En *Allpanchis*, Vol XVIII, N° 21, pp. 65-88
 1988: *Del Tayta Mallku a la Mama Pacha: Riego, sociedad y ritos de los Andes peruanos*. DESCO y Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima
- VALDEZ, Julio Ernesto
 2003: "Pinturas rupestres en las punas de Acobamba, Huancavelica". En *Warpa*, revista arqueológica N° 1, Huanta, Ayacucho

- VARESE, Stéfano
 1973: *La sal de cerros*. Ed. Retablo de Papel, Lima
- VARGAS LLOSA, Mario
 1996: *La utopía arcaica*. FCE, México
- VARON, Rafael
 1990: "El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En L. Millones y otros: *El retorno de las huacas*, pp. 331-407, IEP, Lima
- VERNANT, Jean-Pierre
 2000: *El Universo, los dioses, los hombres*. Ed. Anagrama, Barcelona
- VILCAPOMA, José carlos
 2002: *El retorno de los Incas*. Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima
- VIENRICH, Adolfo
 1959 (1905): *Azucenas quechuas*. 2da. Ed., Lima
- VIZCARDARCE, Rodolfo
 1992: *Arrieros de Carmen Alto (Huamanga)*. Facultad de Antropología y Ciencias de la Comunicación, UNCP, Huancayo
- VLADIMIR, Carlos (comp.)
 2002: *Pluralismo religioso y libertad de conciencia*. Facultad de Derecho. Ciencias Políticas y Sociales, Univ. Nacional de Colombia, Colombia
- WAAL, Annemarie
 1975: *Introducción a la Antropología religiosa*. Edit. Verbo Divino, Navarra
- WACHTEL, Nathan
 1973: *Sociedad e ideología*. IEP, Lima
 1976: *Los vencidos: los indios del Perú (1530-1570)*. Alianza Editorial, Madrid
- WEBER, Max
 1990: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Nuevos Tiempos, Lima
- ZAVALA YUPANQUI, Luis
 1993: "La sequía: causas y consecuencias en el Perú". En *Boletín de Lima*, N° 90, pp. 21-31, noviembre, Lima
- ZAMBRANO, Carlos (Editor)
 2002: *Pluralismo religioso y libertad conciencia*. Fac. de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Univ. Nacional de Colombia, Bogotá
- ZUIDEMA, R. Tom
 1978: "Jerarquía y espacio en la organización social incaica. En *Estudios Andinos*. Año VIII, N° 14, Lima
 1995: *Sistema de los Ceques del Cusco: La organización social del capital de los Incas*. Fondo Editorial PUCP, Lima.