

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

**“EL SEÑOR DE VIÑAKA: EL PONGO DE
LA YUNKA”**

TESIS

Para optar el grado académico de Magister en Antropología

AUTOR

Carmen Cazorla Zen

ASESOR

Ladislao Landa Vásquez

Lima – Perú

2015

“EL SEÑOR DE VIÑAKA; EL PONGO DE LA YUNKA”

Para: Mayu, José Víctor y Gabriela

Mis hermosos hijos

AGRADECIMIENTO

A mi familia por el apoyo incondicional y el empuje para continuar con esta investigación.

A los Kamayoj. Pedro Anyosa, Germán Carrera y Mariano Huillca, por sus testimonios tan importantes en la investigación.

Contenido

INTRODUCCION.....	9
CAPITULO I.....	13
CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS	13
1.1 Justificación	13
1.2 Algunos puntos de partida.....	14
1.3 Problemática.....	16
1.4 Objetivo General.....	19
1.4.1 <i>Objetivos Específicos</i>	19
1.5 Hipótesis:	20
1.6 Propuesta Metodológica.....	20
1.6.1 <i>Etapas del trabajo</i>	22
CAPITULO II	23
REFERENCIAS GENERALES DEL ÁREA DE ESTUDIO.....	23
2.1 Ubicación Geográfica.....	23
2.2 Límites de la Provincia de La Mar.....	24
2.3 Límites del Distrito de Tambo:.....	26
2.4 Vía de acceso	29
2.5 Corredores y sub corredores económicos.....	29
2.6 Los movimientos cocaleros y el narcotráfico en el VRAEM	31
2.7 Antecedentes históricos de la provincia de La Mar.....	40
2.7.1 <i>época prehispánica</i>	40
2.7.2 <i>San Miguel en la colonia</i>	41
CAPITULO III	50
CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ZONA.....	50
3.1. La presencia de los Jesuitas en la provincia de La Mar.....	50
3.2 Fiestas religiosas en el Distrito de Tambo y los conflictos de poder.....	52
3.3 San Juan Bautista es patrón de los “chutos”.....	56
3.4 La Inmaculada Concepción y sus devotas aristocráticas	58

3.5	La religión en la esfera económica cocalera.....	64
3.6	Las festividades religiosas durante la guerra interna.....	68
3.7	Santos marginales, santos católicos y el narcotráfico	77
3.7.1	<i>La santa muerte</i>	85
3.7.2	<i>El Chayo y Malverde</i>	90
3.7.3	<i>San Judas Tadeo y San Juan Macías</i>	92
3.7.4	<i>La narrativa musical del narco-corrido</i>	98
CAPITULO IV.....		101
LOS PONGOS, ÁNGELES Y WAMANIS.....		101
4.1	EL PONGO: un sacerdote.....	107
4.1.2	El Kamayoq Pedro Anyosa de Vilcashuamán	108
4.2	Los ángeles y los Santos.....	118
4.2.1	El “llamado” a los ángeles custodios.....	121
4.2.2	Don German Carrera Vargas: El Pongo kamayoq de Huayao	129
4.2.3	El sistema de salud estatal y el curanderismo.....	131
4.3	<i>Los elementos del pago o despacho</i>	136
4.4	El Pongo Mariano Huilca de Tiaparo-Apurímac.....	140
CAPITULO V		144
LA FESTIVIDAD DEL SR. DE VIÑAKA EL PONGO DE LA YUNKA.....		144
5.1	El pongo y sus servicios sectorizados.....	162
5.2	Retórica de oralidad andina para comunicarse con los Apus.	164
5.3	La hoja de coca en la ritualidad del Sr. De Viñaka.	169
5.4	Los Cargachitos y el espacio ritual	173
5.4.1	Los “Cargachitos” bajo la protección de Yaya Manuel del Quinto.	178
5.4.2	Juan un <i>cargachito</i> viejo	182
5.5	Decadencia de la fiesta del Sr. de Viñaka y surgimiento de la fiesta de San Agustín	186
5.6	Muerte y el constructo mítico del Pongo.....	190
5.7	Testimonio del Kamayoq o asistente del Pongo:	195
5.8	El Cerro San Cristóbal recibe a San Agustín.....	204
5.9	Wamani Manuel del Quinto iconizado en el ángel doctor.....	219

CONCLUSIONES.....	231
BIBLIOGRAFÍA.....	234
INDICE DE MAPAS, CUADROS Y FOTOGRAFÍAS.....	241
ANEXO.....	243
RELACION DE TESTIMONIOS.....	243

RESUMEN

La presente investigación consiste en un análisis y exposición de un proceso religioso en el contexto de producción y comercialización de la coca en la región conocida como el VRAEM. Trata de cómo se fue construyendo un culto a una deidad cristiana que sin embargo tiene fuertes raíces en la religiosidad andina prehispánica. Los agentes que forjaron este culto están muy relacionados al sacerdocio andino y el chamanismo propio de las culturas andinas.

ABSTRACT

This investigation is an analysis and exposition about religious process in production and marketing context of coca in VRAEM region. It is a studio how Christian religion constructed, but Andean religion roots are very important. The agents that make this cult are much related with Andean shamanism in Andean culture

Palabras clave

Religión andina- cocaleros- Kamayoq-Pongo

Key Words

Andean religion- cocaleros- shamanism

INTRODUCCION

Las relaciones económicas y culturales de los pueblos cercanos a la ceja de selva se han transformado dramáticamente en los últimos años debido al desplazamiento de algunos polos de desarrollo. Esto se refleja cuando observamos que ciudades como San Francisco, en la provincia de La Mar (Ayacucho), ha crecido vertiginosamente a causa de la migración de campesinos desplazados de la sierra ayacuchana y los diferentes grupos étnicos que se han asentado en esta ciudad. Uno de los factores para estos cambios, sin duda fue la violencia política ocurrida en los años ochenta y noventa.

No obstante, estas personas tampoco han abandonado su referente local, sobre todo su lugar de nacimiento, de tal manera que hoy se observa una frecuente ida y venida entre varios espacios. “Esto se expresa en el proceso de desplazamiento donde la población alto andina emigró hacia las grandes zonas urbanas y también existe un nivel de acercamiento a las zonas menores e intermedias manteniendo vínculos comunales con el lugar de origen” (Coronel, 1999). Estos fenómenos se expresan de manera particular en el espacio conocido como VRAEM (valle del río Apurímac, Ene y Mantaro) que se ha caracterizado por la producción de la coca y el comercio respectivo.

En este contexto, observamos que en el pueblo de Tambo (La Mar-Ayacucho) ha ocurrido el surgimiento de nuevas perspectivas religiosas que han ganado varios adeptos, pero esto aun dentro del discurso católico, donde aparecen cambios importantes, una de cuyas expresiones se puede percibir en la historia reciente del señor de Viñaka, una deidad que estuvo siendo venerada en esta región durante algunos años de la década pasada. Otra expresión de estos cambios se aprecia cuando la Virgen Inmaculada Concepción, que siempre fue la patrona tradicional, fue desplazada de alguna manera por otra imagen traída de otro espacio. El Sr.

De Viñaka, efectivamente está identificado principalmente por los grupos que habitan en las cejas de selva y luego fue tomando importancia en este pueblo.

Tratando de escudriñar esta pista, la presente propuesta investigativa consiste, entonces, en conocer estos cambios ocurridos principalmente en los cultos religiosos de los habitantes que están ubicados en dos ciudades y que tienen una relación económica muy fluida: San Francisco y Tambo; espacio donde el nivel de convergencia se expresaría en las ferias y festividades religiosas. Se trata de investigar el surgimiento y desarrollo de nuevos patrones religiosos locales y el agotamiento de otros.

Consideramos que se puede explicar las transformaciones religiosas en este espacio a partir del desarrollo de un tipo de economía, que si bien básicamente es agrícola, pero sin duda está integrado también a un mercado bastante complejo como es el de la hoja de la coca que está redefiniendo los aspectos culturales.

Mi objetivo no es analizar la economía de la coca en sí, sino más bien cómo esta economía actúa en la transformación cultural y religiosa, y para ello la entrada simbolista e interpretativa es un interesante punto de apoyo para comprender este fenómeno. En este sentido la propuesta que plantea Clifford Geertz (2000) acerca de la cultura puede ayudar a la interpretación de los diversos elementos subyacentes a este fenómeno emergente en esta región señalada, esto es, la cultura definida como un campo semiótico en el cual las diversas interpretaciones que existe sobre dichos fenómenos dan lugar a comprensiones también diferentes. En este caso, siendo la religión un conjunto de manifestaciones simbólicas que dan lugar a varios aspectos locales, considero que tiene relevancia seguir esta perspectiva que nos ayudaría a registrar con cierto rigor dichas expresiones. Entre otros, consiste también en tomar atención las propias interpretaciones de los nativos, observar el escenario y confrontar con la propia interpretación del etnógrafo. Las preguntas que podríamos formular a este respecto se resumiría en: ¿Cuáles fueron las condiciones sociales que permiten ciertas transformaciones

religiosas? ¿Qué sectores sociales están emergiendo y cómo están expresándose religiosamente? ¿En estas nuevas expresiones, cómo estarían representadas las religiones nativas o cuál es su relación con ellas?

“La religión nace del miedo y del horror que el hombre tiene de sí mismo. Se trata de la incapacidad de asumir uno su propio destino. Cuando al hombre le invade un sentimiento de poder y teme quedar avasallado por él, mediante un mecanismo de defensa patológico, lo atribuye a otro ser más poderoso que es Dios”. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

CAPITULO I

CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

1.1 Justificación

El tema y el problema de la presente investigación surgieron de la inquietud para entender los cambios en las festividades religiosas que se habían originado en torno a las actividades económicas cocaleras en el distrito de Tambo.

La investigación se orienta desde una perspectiva etnográfica donde la retórica de la oralidad andina es el tópico clave para comprender algunos aspectos de la cosmovisión de los devotos en torno a un personaje central que es el Pongo o Kamayoq de una advocación cristiana: el Sr. De Viñaka.

Consideramos importante esta investigación porque contribuye a conocer un aspecto importante de la sociedad ayacuchana que construye sus procesos

religiosos adquiriendo y reeditando nuevos elementos en función a los cambios económicos y políticos.

1.2 Algunos puntos de partida

La religión como otras manifestaciones culturales de los pueblos está representada por una gama compleja de simbologías que expresan diversas realidades. Para explicar estos fenómenos en términos antropológico podemos advertir que existe una discusión antiquísima entre dos perspectivas que en términos generales se han definido como utilitarista, y por otra, una explicación cultural (Sahlins 1988). Con esto, los autores quieren explicar básicamente las diferentes comprensiones sobre los factores que determinan los fenómenos culturales. Si bien es cierto la propuesta de Marshall Sahlins se inclina hacia una explicación simbolista cultural, en este caso considero conveniente matizar incluyendo los factores económicos como influyentes en estas transformaciones, sin que esto signifique desechar los aspectos culturales que también tienen sus propias lógicas.

De otro lado, la religión en su contexto social se puede distinguir en dos planos muy generales, aquella denominada burocrática y la otra popular (Hernández, 2006). Según esta percepción, más allá de cualquier formalización de los cultos por un sistema formal, se desarrollan también procesos religiosos que recorren estrategias informales pero de gran arraigo, incluso en claro desafío a la jerarquía religiosa, en este caso católica. El señor de Viñaka parece haber tenido este recorrido, por tanto, nuestra investigación pretende explorar este aspecto de desafío e interpretación de nuevas formas de reorganizar la economía en relación a los cultos y el desplazamiento socioeconómico de la población que esta expresado en estos nuevos cultos religiosos.

Asimismo, nos gustaría explorar las formas como estos nuevos sectores intentan legitimarse y plantear sus nuevos espacios económicos y sociales para lo cual crean estas expresiones a través de los cuales intentan marcar posiciones. Esto es lo que podríamos entender como performances económico políticos de sectores sociales que dibujan nuevos panoramas en la sociedad local y a veces con perspectivas más regionales. En este sentido, recurriremos a algunos de los criterios desarrollados por Víctor Turner (1974) y sus seguidores con respecto a las formas de expresar discursos rituales de afianzamiento ideológico.

La economía cocalera como sostén principal en la transformación de los rituales religiosos es un marco donde la presente investigación intentara esbozar los cambios en uno de los ejes culturales como es el rito religioso de la festividad del Sr. De Viñaka.

Asimismo cabe resaltar que el tema de la hoja de coca es bastante complicado y existe la necesidad de distinguir explícitamente entre la coca legal y la coca ilegal, en el que los movimientos de las organizaciones cocaleras vienen reclamando una nueva ley sobre la hoja de coca, presionando al gobierno para que éste legalice la producción de estos cultivos, ya que las comunidades sufren los estragos por la erradicación y los intentos de incorporación de otros cultivos alternativos.

La posición que presenta CEPRODEP (1994) sugiere que los campesinos recurren a estas actividades como estrategia de sobrevivencia y desarrollo que aprovecha sus vínculos con estas ciudades. Sin embargo proponemos que las comunidades se presentan como conjuntos dinámicos que posibilitan la reproducción de sus partes, no se encuentran aisladas sino insertas en economías regionales vinculadas al mercado. No obstante, esto no explicaría todo, puesto que una economía relacionada con productos de la selva ya tenía una proyección desde los años sesenta.

En todo este contexto complejo, precisamente los aspectos culturales y religiosos se muestran como elementos importantes expresados en las fiestas. Lo que se observa es el declinar de algunas festividades y el surgimiento de otras, las que indican posiblemente la presencia de nuevos sectores sociales que han introducido dinámicas diferentes en estas localidades.

Sugerimos que como respuesta a este impacto económico de los cocaleros, los pobladores buscan equilibrar estos sucesos a través de la construcción de nuevos rituales donde encuentran un espacio de aceptación y dinámica colectiva frente a una estructura social ya determinada.

1.3 Problemática

El espacio de investigación corresponde a dos zonas de la región del VRAEM (valle del río Apurímac, Ene Y Mantaro), San Francisco y Tambo. El primero está ubicado en plena ceja de selva y el segundo en el paso hacia la zona selvática desde la sierra. Los distritos de Panty (San Francisco) y Tambo en el departamento de Ayacucho en la provincia de La Mar son un corredor económico entre la ceja de selva y una entrada hacia la sierra.

El VRAEM es una cuenca que tiene alrededor de 12mil km² y “ocupa parte de la selva alta de los departamentos de Ayacucho, Cusco y Junín. El relieve es predominantemente accidentado” (DEVIDA, 2006: 24)” con una altura promedio de 800 y 100 m.s.n.m; los análisis sobre la erradicación de la hoja de coca señalan que existían alrededor de 15, 500has de coca en el año 2005, siendo “el Apurímac-Ene la segunda cuenca cocalera de importancia del Perú”.

Para el 2005 se determinó una extensión de 15, 530 ha, que representa el 32% del total nacional. Esta cifra representa una mayor extensión equivalente al 6% con referencia al año 2004. El incremento se ha dado a lo largo del todo el valle. El

último registro corresponde al año 2011 con una extensión de: 19,925 ha. (*ver cuadro 3*). No ha sido posible identificar sectores donde haya existido un aumento focalizado en particular. Los principales centros de cultivo de coca continúan siendo las localidades de Santa Rosa. Palmapampa, Llochegua, Monterrico, Catarata, Alto Pichari.” (Devida, 2006: 25). En esta cuenca, según el INEI existía una población de 93, 800 habitantes en 1994.

De otro lado, la ciudad de Tambo está ubicada a una altura de 3,219 msnm con una población de 11497 habitantes según el censo de 2005¹. Esta ciudad corresponde a un antiguo mercado donde acudían diversas comunidades serranas aledañas, allí llegaban comerciantes que venían de las zonas bajas y también de Huamanga intercambiando productos de uno y otro lado. Tambo fue un punto de enlace entre estas regiones y hoy continúa aunque con algunas variaciones. Es una zona de producción agrícola con productos como papa, maíz, trigo y haba principalmente; asimismo la ganadería fue muy importante. En términos demográficos, el 59% de la población corresponde a la rural, y el 40% a la urbana.

Si pudiéramos mostrar históricamente las transformaciones generadas en estas regiones debemos admitir que la relación socio-económica, entre la selva baja, la montaña, la sierra y finalmente la Costa ha cambiado desde épocas muy tempranas, es decir que desde el Arcaico tardío se ha visto una integración social fuerte entre estos espacios, como se puede observar en la ciudad de Caral, que está ubicada en un punto estratégico de la costa Nor-central para desarrollar relaciones de intercambio entre costa, sierra y selva. A lo largo del tiempo estas relaciones se han mantenido y han influenciado los procesos históricos en todo el área andina. En esta historia ha habido reacomodos en tres las diversas regiones y han cambiado los actores principales de acuerdo a la dinámica de las sociedades andinas en conjunto.

En esta larga historia se inscribe el presente proyecto. El eje nazca/pisco-huamanga /Huanta –Tambo-San Francisco ha sufrido alteraciones importantes en

el último siglo. A principios del siglo XX hubo en Ayacucho una economía de pueblos campesinos de agricultores y ganaderos. En algunas regiones hubo haciendas pero efectivamente la región estaba en una posición relativamente marginal frente a los desarrollos que se generaban más al norte, en el eje Lima – Cerro de Pasco/Mantaro-Tarma-selva baja, y también los que se dieron en el espacio entre la costa sur-altiplano –Cuzco-Valle de la Convención y selva, impulsado por el ferrocarril que unía estas zonas.

En comparación a éstas, las aldeas y las haciendas de Huamanga se interrelacionaban con los otros espacios por medio del arrieraje que satisfacía necesidades de los pobladores de estas diversas regiones, pero no mostraban una mayor dinámica. Esto empieza a cambiar radialmente en los años sesenta cuando se introduce el cultivo de la coca con fines de producir materia prima para la cocaína. A partir de entonces la montaña de San Francisco es conectada mediante una carretera con Tambo y Huanta/Huamanga. Se introduce otros cultivos comerciales en la zona y la sierra adyacente; especialmente en Tambo y Huanta empiezan a reorientar sus actividades hacia sus relaciones con la selva. De manera creciente la población de la sierra ayacuchana se desplaza por este eje hacia la selva y se intensifica una economía comercial en un espacio que antes estaba caracterizado por migraciones temporales en la vertiente andina y un intercambio marginal entre los pobladores de la zona. Finalmente la construcción de la vía de Libertadores conecta esta zona económicamente con la costa. A pesar del interludio que ha significado la guerra interna, que por cierto, tuvo uno de sus puntos principales esta región. Y quizás bajo el paraguas de ellas, el centro de la dinámica de la zona se ha desplazado cada vez más en torno a la economía alrededor del comercio de la coca y sus derivados que ha generado que la sierra adyacente viva cada vez más orientada a esta zona.

Este desarrollo, sin embargo, no ha tenido solamente un significado por la reconstrucción y reorientación de la dinámica económica de todo el eje, sino ha generado igualmente cambios profundos en las actividades religiosas y festivas en

esta zona. No solo hay un ingreso considerable de iglesias protestantes, sino ha habido una reorganización de santos de referencia para los pobladores de la zona, vinculadas éstas a las nuevas elites económicas que operan en la región. El propósito del presente proyecto, entonces es esclarecer estos nuevos fenómenos y entender su dinámica como una parte constitutiva importante en la reorganización social y cultural de este espacio.

La pertinencia de la presente investigación está justificada: primero, porque la investigación radica en que permitirá comprender los elementos de reescenificación ritual de un grupo social (cocalero) en diferentes espacios; segundo, porque la investigación nos permitirá explicar cómo algunos iconos religiosos (católicos) pasan al servicio de las deidades pan- andinas mediante la creación de rituales religiosos, y tercero, porque conoceremos esta festividad del señor de Viñaka conectado a la dinámica comercial de la coca y sus derivados

1.4 Objetivo General

Observar los cambios producidos en las festividades religiosas patronales en una región determinada del país a partir del crecimiento de polos económicos y tratar de comprender cuál es la dinámica cultural y económica de grupos de poder que influyen en la expresión de rituales religiosos en las localidades.

1.4.1 Objetivos Específicos

Conocer las expresiones simbólicas de un culto local relacionados con la fiesta patronal y su respectiva articulación con los diferentes grupos de la población; asimismo, observar cuáles son las expresiones culturales de una sociedad cambiante con respecto a las festividades.

1.5 Hipótesis:

- La fiesta del Señor de Viñaka fue la representación efímera de un nuevo culto organizado por la economía cocalera representado por los transportistas de San Francisco y Tambo quienes lideraron una nueva dinámica social.
- Los cambios en las expresiones religiosas festivas muestran un desplazamiento de poder económico entre sectores sociales dando lugar al crecimiento de un grupo social que desea imponer nuevas imágenes.
- La economía cocalera es el sostén principal de un sector social importante de la región, habiendo desplazado los cultivos tradicionales. Los grupos relacionados con la producción cocalera, precisamente son quienes están introduciendo nuevos iconos o cultos religiosos transformando la cultura festiva de la población.

1.6 Propuesta Metodológica

La presente investigación consiste en la recuperación de testimonios orales que rescatamos a través de un trabajo de campo en el que se realizaron entrevistas a profundidad y la recopilación de materiales relacionados con este culto que se desarrolló por un lapso breve pero significativo. La estrategia utilizada corresponde a la recopilación etnográfica sobre la memoria de algunos testigos que observaron y nos ofrecieron una información muy cercana sobre la realización de la Fiesta del Señor de Viñaka.

Nuestra experiencia personal de haber observado con frecuencia la Fiesta de la Virgen Inmaculada durante varios años, nos permite aquilatar la aparición de un

nuevo culto como el señor de Viñaka, por tanto recurriré a testimonios de personas que observaron y algunos de ellos participaron en ésta fiesta, hasta su desaparición en el año 2006 en Tambo.

El otro aspecto relevante corresponde a un intento de discusión teórica confrontando los materiales etnográficos con otras experiencias similares, lo cual nos ha permitido elaborar la presente tesis.

Hemos reconstruido, en parte, el quehacer de un Yachaq en Tambo, partiendo de los testimonios de diferentes pobladores, devotos y el asistente personal del Pongo. Hemos accedido a testimonios parciales de los hijos del Pongo, aunque por la naturaleza de la investigación de por sí es difícil, por lo mismo, nuestro objetivo está centrado en un segmento de sus seguidores. La familia del Pongo niega enfáticamente todo relacionamiento con devotos y seguidores supuestamente dedicados al tráfico ilícito de cocaína.

Nuestra unidad de análisis ha estado centrada en los devotos, seguidores y detractores de esta festividad religiosa. Para ello hemos realizado entrevistas a profundidad en diferentes periodos. En algunos casos se han vuelto a entrevistar a los informantes durante varios años (2007- 2010- 2014) con la finalidad de observar algunos cambios en la retórica oral acerca de esta festividad.

Por la naturaleza de nuestra investigación hemos seleccionado una muestra representativa de entrevistas a profundidad: realizamos sesenta entrevistas para la información general y utilizamos treinta y cinco transcripciones directas para la tesis.

1.6.1 Etapas del trabajo.

La información ha sido recogida en tres espacios geográficos: Tambo, San Francisco y Lima, en diferentes periodos: (2007- 2010- 2014)

- Revisión bibliográfica; orientada a la formulación del marco teórico de la Investigación complementada con otros estudios similares al caso propuesto.
- Trabajo de campo, ejecutado de dos formas: observación participante en la festividad en la ciudad de Lima, participando en las sesiones con los Kamayoq en Tambo, Huamanga y realizando las entrevistas a profundidad de nuestros informantes clave.
- Procesamiento y análisis de la información. Sistematización de la información del material de campo y la interpretación del mismo con referente bibliográfico. En este punto para sustentar el marco teórico se basó en la búsqueda de información similar, especialmente los casos de México donde se encuentra abundante información acerca de este tema.

Los registros fotográficos de las festividad fueron realizadas el 27 y 28 de agosto del 2014, donde participamos en la observación directa de los hechos, así como el registro de algunos testimonios importantes. En las fotografías se ocultarán los rostros visibles de los devotos, ya que no todos forman parte del grupo investigado.

Al tratarse de una investigación etnográfica, nuestro trabajo se sustenta en testimonio personales y las referencias en la presente tesis son anónimas por la naturaleza de la investigación y a pedido de los informantes. No mencionaremos el nombre del Pongo principal ya que no tenemos autorización de los familiares.

CAPITULO II

REFERENCIAS GENERALES DEL ÁREA DE ESTUDIO

2.1 Ubicación Geográfica

La investigación se desarrolla en el distrito de Tambo provincia de La Mar del departamento de Ayacucho. La Región de Ayacucho está ubicada en la parte central y meridional del Perú, se extiende entre las cadenas occidental y oriental de los Andes centrales. Su relieve es bastante accidentado, con cordilleras escarpadas. El clima de Ayacucho en general es templado con una temperatura promedio durante el día de 18°C y durante la noche hasta 5°C.

La capital de la Región es la ciudad de Ayacucho (también es un distrito) que se ubica en el interior de los andes centrales cerca de la cuenca del Apurímac. Su posición geográfica es: 74°31'40" de longitud oeste y 13°0'56" de latitud sur, del meridiano de Greenwich, con una altitud de 2,746 m.s.n.m. La extensión territorial cubre un área de 43'814,80 Km cuadrados, lo que representa el 3,43% del territorio nacional.

2.2 Límites de la Provincia de La Mar

Por ley 4082 de demarcación y organización territorial de la provincia de La Mar en el departamento Ayacucho se consideran estos límites:

- ***Por el Noroeste y Norte***

Limita con la provincia Huanta. El límite se inicia en la cumbre del cerro Razuhuilca (cota 4945); se dirige en dirección general Noreste por la divisoria de aguas de la quebrada Cochapampa (quebrada Runahuañusja, quebrada Cochahuayjo y quebrada Chacabamba) con la quebrada Churunmayo (quebrada Yanahuayjo, quebrada Yuracyaco y quebrada Chilhuiyoc) pasando por las cumbres de los cerros sin nombre en los puntos de coordenadas UTM 593 327 m E y 8 577 206 m N, UTM 594 479 m E y 8 578 684 m N y UTM 596 137 m E y 8 578 962 m N. De este punto, el límite continúa en dirección general Noreste, aguas abajo, por el cauce (álveo) del río Piene hasta su desembocadura en el río Apurímac (punto de coordenada UTM 627 017 m E y 8 614 471 m N). (FONCODES, 2014)

- ***Por el Noreste***

Limita con la provincia La Convención del departamento Cusco. El límite se inicia en la desembocadura del río Piene en el río Apurímac (punto de coordenada UTM 627 017 m E y 8 614 471 m N); de este punto, el límite continúa en dirección Sureste, aguas arriba, por el cauce (álveo) del río Apurímac hasta la desembocadura del río Pampas (punto de coordenada UTM 693 604 m E y 8 515 821 m N).

- ***Por el Sureste y Suroeste***

Limita con las provincias Andahuaylas y Chincheros del departamento Apurímac. El límite se inicia en la desembocadura del río Pampas en el río Apurímac (punto de coordenada UTM 693 604 m E y 8 515 821 m N); de este punto, el límite continúa, aguas arriba, por el cauce (álveo) del río Pampas hasta un punto de coordenada UTM 629 209 m E y 8 527 738 m N.

- ***Por el Oeste***

Limita con la provincia Huamanga. El límite se inicia en el cauce (álveo) del río Pampas en un punto de coordenada UTM 629 209 m E y 8 527 738 m N; de este punto, el límite continúa en dirección Oeste por la estribación del cerro Puncupata, continúa por la cota 2646 (cerro Comespuco); de este punto, el límite continúa en la misma dirección pasando por los puntos de coordenadas UTM 625 747 m E y 8 528 809 m N, UTM 625 442 m E y 8 528 663 m N, UTM 624 624 m E y 8 528 388 m N y UTM 624 086 m E y 8 528 364 m N; continúa por la cumbre del cerro Janchi Orjo hasta la cumbre del cerro Razuhuilca (cota 4945).

El distrito de mayor altitud es Chungui con 3,499 m.s.n.m. y de menor altitud, Santa Rosa, a sólo 330 m.s.n.m. sin embargo la Zona que corresponde a la Puna, 4100 msnm: Qanchiqasa, Apacheta, Tapuna , Toccto, ocupa un espacio relativamente pequeño y es utilizada como echaderos para los animales. Es de clima frígido y húmedo durante el periodo de lluvia, por estar cubierto siempre de neblina; durante el estío es frígido y seco, que puede llegar a 10°C, y en algunos casos por debajo de 0°C.

El distrito de Tambo, espacio en el que se realizó el trabajo de campo, se ubica a 3.319 msnm. en la Región Quechua, el clima es templado-frío, con abundante precipitación pluvial en los meses de verano, (diciembre a abril) y ausencia de lluvias en el resto del año.

Con una extensión territorial de 335,16 KM². y una densidad poblacional de 52,62 hab/km², población actual, 17.637 hab. (INEI; 2005)

Cuadro N°1. Coordenadas geográficas.

Coordenadas Geográficas:		altitud	UTM
latitud Sur	12° 56' 53.19	3200 m.s.n.m	593 327 m E
Longitud Oeste	74° 01' 13.22		8 577 2 06 m N

Fuente. Trabajo de campo 2014.

2.3 Límites del Distrito de Tambo:

- ***Por el Norte y Noreste.***

Limita con la provincia Huanta y los distritos Ayna y Santa Rosa.

El límite se inicia en la cumbre del cerro Razuhuilca (cota 4945); el límite continúa en dirección general Noreste por la divisoria de aguas de la quebrada Cochapampa (quebradas Runahuañusja, Cochahuayjo, Chacabamba) con la quebrada Churunmayo (quebradas Yanahuayjo, Yuracyaco, Chilhuiyoc), pasando por las cumbres de cerros sin nombre en los puntos de coordenadas UTM 593 327 m E y 8 577 2 06 m N, UTM 594 479 m E y 8 578 684 m N y UTM 596 137 m E y 8 578 9 62 m N, cumbre del cerro Huachujasa (punto de coordenada UTM 596 782 m E y 8 579 060 m N), cumbre del cerro Chaupi Orjo, cota 4018, cumbre de cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 598 928 m E y 8 577 946 m N), cumbre de cerro Jachobamba, cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 600 397 m E y 8 577 319 m N), cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 600 836 m E y 8 576 484 m N) hasta la cumbre del cerro Fernandicha; de este punto, el límite continúa por la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 602 328 m E y 8 577 185 m N) hasta alcanzar la naciente de la quebrada Jatopata (punto de coordenada UTM 602 585 m E y 8 577 433 m N); de este punto, el límite prosigue, aguas abajo, por el cauce de esta

quebrada hasta la intersección con la quebrada Challhuamayo (punto de coordenada UTM 603 870 m E y 8 577 805 m N); luego el límite prosigue en dirección Norte, aguas arriba, por el cauce de la quebrada Challhuamayo hasta la intersección con la quebrada Janao (punto de coordenada UTM 603 767 m E y 8 578 091 m N); de este punto, el límite prosigue, aguas arriba, por el cauce de la quebrada Janao, hasta su nacimiento en un punto de coordenada UTM 606 091 m E y 8 580 019 m N; de este último punto, el límite continúa hasta la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 606 698 m E y 8 580 115 m N); de este punto, el límite continúa en dirección Este por la divisoria de aguas de la quebrada Challhuamayo (quebrada Janao, quebrada Sallahuayjo, quebrada sin nombre) con la quebrada Tinco, pasando por la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 608 129 m E y 8 579 915 m N), hasta un punto de coordenada UTM 608 949 m E y 8 580 590 m N (abra Tapuna). El límite continúa en dirección Este por la divisoria de aguas de la quebrada Tapial (quebrada sin nombre) con el río Piene (quebrada sin nombre), pasando por la cota 4239, cota 4278, cumbres de cerros sin nombre en los puntos de coordenadas UTM 614 439 m E y 8 577 989 m N, UTM 615 721 m E y 8 579 141 m N, UTM 618 048 m E y 8 577 449 m N hasta un punto de coordenada UTM 619 416 m E y 8 578 079 m N; de este punto, el límite continúa en dirección Sureste por la divisoria de aguas de la quebrada Tapial con el río Santa Rosa, pasando por la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 620 149 m E y 8 577 930 m N) hasta la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 620 818 m E y 8 576 294 m N).

- ***Por el Este y Sureste.***

Limita con los distritos Samugari y San Miguel.

El límite se inicia en la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 620 818 m E y 8 576 294 m N); de este punto, el límite continúa en dirección

Suroeste por la divisoria de aguas de la quebrada Tapial con una quebrada sin nombre, pasando por la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 619 435 m E y 8574 454 m N), hasta llegar a la cumbre de un cerro sin nombre (punto de coordenada UTM 619 336 m E y 8 573 672 m N); de este punto, el límite prosigue en la misma dirección por la divisoria de aguas de la quebrada Tapial con el río Uras y una quebrada sin nombre, pasando por la cumbre de cerros sin nombre en los puntos de coordenadas UTM 618 623 m E y 8 572 998 m N, UTM 617 376 m E y 8 572 616 m N, cota 4493, cota 4415, cota 4462, cota 214469, cota 4447, cota 3492 y cumbre del cerro Quinta (cota 3660); de este punto, el límite continúa en la misma dirección descendiendo por la estribación Suroeste del cerro Quinta hasta la desembocadura de la quebrada Huanchuy en el río Torobamba (punto de coordenada UTM 609 816 m E y 8 565 738 m N). De este último punto, el límite continúa en dirección Oeste por la divisoria de aguas de la quebrada Huanchuy y Yanamito (quebrada Huitoahuayo, quebrada Ichupata) con la quebrada Iscumayo (quebrada Marcamachay, quebrada Lecleja, quebrada Sacsamarca), ascendiendo por la estribación Este de un cerro sin nombre, hasta alcanzar su cumbre (punto de coordenada UTM 605 638 m E y 8 564 761 m N); de este punto, el límite continúa en la misma dirección por las cumbres de cerros sin nombre en los puntos de coordenadas UTM 604 653 m E y 8 564 615 m N, UTM 603 391 m E y 8 563 349 m N, cumbre del cerro Urrbanayoc, hasta la cumbre del cerro Apacheta (punto de coordenada UTM 600 060 m E y 8 564 348 m N).

- ***Por el Oeste.***

Limita con las provincias Huamanga y Huanta. El límite se inicia en la cumbre del cerro Apacheta (punto de coordenada UTM 600 060 m E y 8 564 348 m N); de este punto, el límite continúa en dirección Oeste por la divisoria de aguas de la quebrada Cochapampa (quebradas Puñosjasa, Chacana, Balcón, Yanahuacra, Huarmihuanuscha, Millpo y Runahuañusja) con el río Pongora (quebradas Pallca y

Lluncuna), río Chinua (quebradas Chalhuaranga, Hayarhuarcuna y Jarapa) y el río Huanta (quebrada Pampacocha y río Chacacocha), pasando por la cota 4468, cumbres de los cerros Chorrojasa, Huanopata, Yana Orjo, cumbres de cerros sin nombre en los puntos de coordenadas UTM 595 735 m E y 8 570 867 m N, UTM 595 473 m E y 8 571 242 m N, UTM 594 674 m E y 8 572 053 m N, UTM 594 190 m E y 8 572 484 m N, UTM 594 484 m E y 8 573 061 m N y UTM 594 089 m E y 8 573 474 m N, cumbre del cerro Janchi Orjo, hasta la cumbre del cerro Razuhuilca (cota 4945), punto de inicio.

2.4 Vía de acceso

Se accede a través de una vía asfaltada (Ayacucho- Quinoa- Tambo- San Francisco) un promedio de 2 horas de recorrido.

Políticamente está dividido en tres Concejos Menores (Huayau, Ccarhuapampa y San Salvador de Osno) y 83 centros poblados

2.5 Corredores y sub corredores económicos

El distrito de Tambo por su ubicación geográfica forma parte de los siguientes sub corredores económicos:

- VRAE - Tambo – Ayacucho - Lima. Donde fluyen productos de exportación como: Café, Cacao, Maní, Sacha Inchi, Noni y otros de productos para el mercado nacional.
- Ayacucho – Tambo – San Francisco – Santa Rosa – Palmapampa
- Ayacucho – Tambo – San Miguel – Anco- Chungui. En su mayoría son producto para el mercado interno.
- Ayacucho – Tambo – San Miguel- Chilcas – Luis Carranza. Uno de los corredores que fluye menor cantidad de bienes.

El ámbito de la investigación comprende dos sectores: la confluencia del Valle del río Apurímac y Ene-Mantaro (VRAEM,) se ubica entre las regiones de Ayacucho y Cusco, abarcando distritos de la provincia de Huanta (Llochegua y Sivia), de la provincia de La Mar (Ayna, Santa Rosa, San Miguel, Anco y Chungui), y los distritos cusqueños de Quimbiri, Pichari y Vilcabamba, de la provincia La Convención hasta el distrito de San Martín de Pangoa en la región Junín. Se trata de un valle andino-amazónico de más de 12000 km², tiene altitudes de entre 400 y 2500 sobre el nivel del mar, clima tropical lluvioso y temperaturas de 22-28 °C, con gran diversidad ecológica y geográfica y cuenta con un promedio de 140 mil habitantes (INEI 2005) incluyendo a la población quechuas provenientes de las sierras de Ayacucho, Apurímac y Junín, y las comunidades nativas asháninkas y matsiguengas. Con no más de cuatrocientos integrante, mientras que los asháninkas pueden llegar a once o doce mil personas. Estos grupos humanos habitan dispersos en sus comunidades, pero

Ambas etnias están representadas en la Organización de Asháninkas del Río Apurímac.

El Valle está constituido por una franja territorial que se extiende de Sur a Norte desde la confluencia del río Apurímac, con el río Pampas; entre los 13º, 15´ de Latitud Sur, hasta la confluencia con el río Mantaro, y a partir de esta unión de los ríos toma el nombre de río Ene. El río Apurímac nace en la desembocadura del río Frío de Arequipa y al unirse con el Urubamba forma el Ucayali, de unos 690 km. de curso. Este río recibe muchos afluentes que llevan los nombres de los caseríos o de las tierras cultivables que atraviesan. El recorrido del Apurímac es de sur a norte. Las montañas de las provincias de La Mar y Huanta, comprenden las extensas zonas de: Chungui, Anco, San Miguel, Santa Rosa, Ayna, Acos, Choymacota, Vizcatan e Ipabamba. Por la margen derecha, en la provincia de la Convención se encuentran magnificas extensiones de terreno fértil: Pampaconas, Chirumpiari, Atumpampa, Osambre, Quimbiri, Sampantuari, Omayá, Pichari, Otari y Quisto. Todos colindantes con el río Apurímac. (Atlas departamental del Perú, 2003b)

2.6 Los movimientos cocaleros y el narcotráfico en el VRAEM

Ayacucho se ubica dentro de las tres regiones más pobres del país, (ENAHO; 2013) según INEI el 68,3% de la población en esta parte de la región está sumida en pobreza y extrema pobreza, especialmente en el área rural, donde cerca de 9 de cada 10 hogares son pobres, mientras que en el área urbana, 6 de cada 10 hogares son pobres. El escaso desarrollo de actividades productivas, se debe principalmente al acceso a la propiedad de la tierra, que básicamente es de carácter parcelario, De 43.814,8 kilómetros cuadrados de superficie total, solo 4,8% (212.122 hectáreas) son tierras agrícolas, en gran parte de secano. De estas se llega a cultivar solo 33%, donde el 86% del volumen anual se destina al autoconsumo y 14%, al mercado para el caso de Tambo el problema es el suelo con fuertes pendientes que impiden el manejo de cultivo bajo riego en zonas intermedias.

El agricultor del VRAEM vive en una economía de subsistencia, sin acceder a oportunidades para obtener mejores condiciones de vida, tiene como única salida el sembrío de la hoja de coca (legal/ilegal) alternado con algunos otros cultivos como el barbasco, café y cacao. La población pobre y extremo pobre del VRAEM según INEI alcanza al 76.1%.

En el VRAEM se produce actualmente la mayor producción de hoja de coca a nivel nacional, el incremento es notable: en 1999 había 8.100 hectáreas de cultivo (de hoja de coca), en el 2009 se duplica hasta alcanzar a 16.719 ha.; lo que representan el 53% del total de hoja de coca y el 60% de la cocaína producida en el país. El VRAEM representa al mayor productor de hoja de coca del Perú, son cuatro toneladas métricas por hectárea, y se cosecha entre cuatro y seis veces al año. Es una zona considerada altamente conflictiva, por la presencia del narcotráfico y el grupo armado de SL, sumado a la casi nula presencia del Estado

genera un medio de pobreza especialmente entre los campesinos y nativos del lugar.

Durante la dictadura de Fujimori (1990- 2000) se incrementó el cultivo de coca ilegal destinada al narcotráfico. De acuerdo al informe de DEVIDA-2006, el crecimiento de plantaciones fue del 11.5 %, casi 106.000 toneladas de coca (*ver cuadro 1*). Se dice que los narcotraficantes locales mantienen el control de la zona vía utilizando métodos de guerra armadas, junto con narcotraficantes mexicanos y colombianos que recorren la zona acopiando estupefacientes.

Frente a este escenario se implementó el Plan VRAEM (2006), donde las Fuerzas Armadas asumen el combate al “narcoterrorismo”, basado en tres estrategias bien definidas:

- A. Envío de 1,500 militares, para restablecer el orden y la seguridad en las zonas norte, centro y sur del VRAEM.
- B. Mayor presencia del Estado para promover el desarrollo de las comunidades.
- C. Creación de un Frente Policial con 300 efectivos, para neutralizar el aumento de tráfico de estupefacientes y otras formas de criminales que imperan en la zona. (DEVIDA; 2004) Sin embargo la ejecución de este plan no benefició a la población, ya que el proceso de implementación de cultivos alternativos no funcionó.

De acuerdo a la información brindada por DEVIDA (2014), a diciembre del 2013, el área neta ocupada por los cultivos de coca en el Perú es de 49,800ha.; es decir 17.5% menos que el año 2012 (60,400ha.). El resultado obtenido es el más exitoso de los últimos catorce años y se da como respuesta a las acciones sostenidas y planteadas en la Estrategia Nacional de Lucha Contra las Drogas (2012–2016) del Gobierno Peruano. A través del Informe de Monitoreo de Cultivos de Coca 2013 presentado por la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito para Perú y Ecuador (UNODC) y la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA), a nivel regional son trece las regiones intervenidas por causa

de cultivos de coca articulados o no articulados con el narcotráfico. Las mayores concentraciones se dan en las regiones de Cusco y Ayacucho que representan en forma conjunta el 55.5 % del total existente en todo el ámbito nacional.

La actividad del tráfico ilícito de drogas ha generado en esta parte de la región un cambio en el régimen económico ya que aprovechan la condición de pobreza en el agricultor y han desarrollado un espacio de aceptación al narcotráfico. Los insumos básicos y de pan llevar poseen un sobre costo de casi 400% sobre el producto, lo mismo sucede con los productos agrícolas, combustibles, medicina, jornal del trabajador y terreno inmobiliario.

Cuadro N°2. Superficie de cultivos de coca en el Perú según valles (2000-2011)

Superficie de cultivos de coca en el Perú según valles, 2000–2011

Valles cocaleros	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Apurímac - Ene	15,530	15,813	16,019	16,019	17,486	19,723	19,925
Alto Huallaga	16,039	17,080	17,217	17,848	17,497	13,025	13,121
La Convención - Lares	12,503	12,747	12,894	13,072	13,174	13,330	13,090
Marañón, Putumayo, Bajo Amazonas	500	968	1,065	1,209	1,666	3,169	4,450
Inambari - Tambopata	2,250	2,366	2,864	2,959	3,519	3,591	3,610
Aguaytía	917	1,570	1,610	1,677	2,913	2,803	3,559
Palcazú – Pichis – Pachitea	211	426	1,148	1,378	2,091	3,323	3,734
San Gabán	292	446	465	500	742	738	843
Kcosñipata	s.d.	s.d.	s.d.	298	340	383	670
Alto Chicama	s.d.	s.d.	400	400	498	500	551
Otros (Mazamari, Callería, Masi-sea, Contamaná, Huallaga central, Bajo Huallaga, Nuevo Requena)	s.d.	s.d.	s.d.	s.d.	s.d.	654	834
Total Redondeado	48,200	51,400	53,700	56,100	59,900	61,200	64,400

Fuente: UNODC – DEVIDA (Setiembre, 2012). Perú: Monitoreo de Cultivos de Coca 2011.
Elaboración: CEDRO s.d.: Sin dato

Fuente. CEDRO, 2014

Cuadro N° 3. Estimación de la producción de coca en el Perú (2004- 2010)

Fuente. CEDRO, 2014

Estimación de la Producción Potencial de Coca en el Perú (2004–2010)

Años	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Extensión del cultivo de coca (Has.)	50,300	48,200	51,400	53,700	56,100	59,900	61,200
Rendimiento promedio (TM/Ha.)	2.2	2.2	2.2	2.2	2.2	2.2	2.2
Producción potencial de hoja de coca seca al sol (TM)	109,700	106,000	114,100	116,800	122,300	128,000	129,500
Consumo tradicional (INEI) (TM)	9,000	9,000	9,000	9,000	9,000	9,000	9,000
Producción potencial de hoja de coca seca articulada al narcotráfico (TM)	100,700	97,000	105,100	107,800	113,300	119,000	120,500

Fuente: Sistema Nacional de Monitoreo apoyado por ONUDD

Cuadro N° 4. Frecuencia de crecimiento cultivos de coca en el VRAEM

Hectáreas	año
14.170	2002
14.300	2003
14.701	2004
15.530	2005- 2006
17.000	2007
22.00	2011

Fuente. DEVIDA; 2011

Cuadro N° 5. Impacto económico café y coca 2013. Dólares usa / tc 2.75

RUBROS/CULTIVOS	CAFÉ	COCA
Hectáreas	425,416	49,800
kilos/ha	612	2,316
Precio/productor (U\$)	1.69	4.3
Ingresos/hectárea (U\$)	1,032.59	9,958.30
Valor Total Millones U\$	439,28	495.95

Fuente. UNODC-DEVIDA. Informe Junio 2014

En el cuadro N° 5, podemos observar que los ingresos anuales por hoja de coca superaron al café el 2013. El ingreso promedio de ingreso anual de una hectárea de hoja de coca ascendió el año 2013 a casi US\$ 10 mil, abonados en los centros de acopio en las zonas de producción; mientras que los productores de café obtuvieron en el mismo año y en similar extensión, apenas mil treintatrés dólares (US\$ 1,033). Estos ingresos provenientes de la coca fueron posibles al reportarse un rendimiento nacional promedio por hectárea de 2,316 kilos, acopiados a un precio de US\$ 4.30 por kilo, según da cuenta la Oficina de Naciones Unidas Contra la Droga y el Crimen (UNODC) en su informe anual preparado por encargo de DEVIDA. El informe presentado en junio pasado precisa que en 49,800 hectáreas se acopiaron el año pasado 115 millones 337 mil kilos de hojas de coca, valorizados en US\$ 496 millones. En cambio, el café acopiado en 425 mil hectáreas, con un rendimiento de 612 kilos por hectárea, generó ingresos a los productores de sólo US\$ 439 millones por un volumen de 260 millones de kilos, de acuerdo a las cifras de la Oficina de Estudios Económicos del Ministerio de Agricultura. (INFOREGIÓN; 2014)

Los campesinos productores de hoja de coca durante muchos años han estado luchando por obtener un reconocimiento por parte del Estado, desde un espacio construido como organizaciones cocaleras: FEPVRAE, CONPACC, CAC VRAE;

esto de planteó a través de diferentes propuestas con la finalidad de reducir las hectáreas de cultivos dedicados a la coca y luchar contra el narcotráfico. Una propuesta interesante para este sector es la del MINAGRI, a través de la reconversión productiva que promoverá desarrollo económico con inclusión social en el VRAEM, canalizado por instituciones como AGROBANCO, AGROIDEAS e INIA quienes capacitarían a los agricultores en la siembra de cultivo sustitutorio.

Los antecedentes de organización en el valle ocurre desde fines de la década de los años setenta cuando los campesinos agricultores productores de cacao, café, cube y frutas pudieron organizar, la Federación Campesina del Valle del Río Apurímac (FECVRA), una organización social integrada con más de cien bases o "sindicatos" hasta su desactivación en 1983, en el punto más alto de violencia y terror de PCP-SL y las fuerzas armadas. (Del Pino: 1996)

En el año de 1983 en pleno proceso de violencia la región es sumergida en una profunda crisis económica, los agricultores del valle recurren al monocultivo cocalero como única alternativa, a diferencia de los sembríos del cacao, café que requieren cuidado, cosecha anual. La coca puede cosecharse hasta tres veces al año, el suelo no requiere ser muy fértil y puede sembrarse en una gradiente. En un contexto de conflicto armado con dos frentes y el campesino al medio de estos fuegos no podía dedicarse exclusivamente al laboreo agrícola, la coca fue el único elemento de sobrevivencia.

“...esos tiempos, lo único que teníamos era nuestra coquita, sembrando nos íbamos a Tambo y regresábamos de tres meses así, después vendíamos en Ayacucho, por arriba, por la altura llevábamos, a veces nos encontrábamos con los compañeros, nos quitaban, algunos pedían plata, pero cuando te encontraba los wayruros, eso sí no había salvación”
(Entrevista, Sra. Paulina Tambo 13/11/07)

La FECVRA fue en esos años el único espacio donde los pequeños agricultores pudieron posicionar sus productos. En el año de 1982 esta organización amplía

su mercado con la producción de barbasco. Del Pino (1996), menciona que uno de los logros de esta organización fue romper el monopolio de los grandes comerciantes y continuar después con la comercialización de maní, achiote, palillo y cacao. Sin embargo no llegó a consolidarse ya que el PCP-SL atentó contra el local de esta organización y en agosto de 1983 Julio Orozco Huamaní principal dirigente de la FECVRA fue apresado por los infantes y conducido a la casa hacienda Luisiana, base principal de la Marina en el valle, y nunca más se supo de este. En las últimas décadas hay un intento por organizarse, pero hay distancias entre cocaleros y productores agrarios en el valle.

Otro elemento es la política de erradicación de cultivos de coca impuesta por EE.UU declarando su guerra contra las drogas y la producción de hoja de coca materia - prima para la elaboración de cocaína- considerando a México (de tránsito), Colombia, Perú, Bolivia, los países productores y quienes deberían adoptar políticas para reducir progresivamente la extensión de esos cultivos hasta la erradicación total. Esta política de erradicación de cultivos se asume como un instrumento de acción confrontacional frente a los agricultores cocaleros. Se ejecutan diversas actividades entre ellas y la que genera mayor malestar en el valle es la exagerada militarización de la zona.

Esta política de erradicación de cultivos de hoja de coca, genera en el valle conflictos sociales muy intensos. Según la reflexión de la sociología del conflicto esto se debería a la continua desigualdad social y el escaso acercamiento del Estado que conlleva a la fragmentación de una nación y como resultado una escalada de conflictos sociales. Carlos Marx, planteaba que las estructuras sociales hacen que todo no funcione armónicamente y como un todo orgánico, sino más bien todo lo contrario: hacen que se perpetúen las desigualdades en la distribución de recursos económicos, políticos, sociales entre la población.

Los antecedentes para designar los cultivos de coca como materia prima en la elaboración de estupefacientes aparecen desde 1921 con la Ley 4428, que considera la drogadicción como un fenómeno de orden sanitario y administrativo. Posteriormente el gobierno del Gral. Morales Bermúdez quien consideraba un

delito el cultivo y venta de hoja de coca. En su gobierno se expiden las primeras disposiciones que norman el cultivo, comercialización e industrialización con la ley 22095 expedida en 1978, inspirada en la Convención Única de Estupefacientes de 1968 (Laurente, 2010)

A partir de los noventa tras el incremento de la producción, tráfico y consumo de drogas en el Perú se planteó un Plan Nacional de Prevención y Control de Drogas 1994-2000 y luego otro 2001-2005 y la actual 2011-2021 utilizando como estrategia principal el Desarrollo Alternativo en las cuencas y valles cocaleros, que anteriormente explicamos no tuvieron los resultados esperados.

En este contexto político los movimientos cocaleros han luchado durante bastante tiempo en el reconocimiento como campesinos cocaleros muy distinto al que conformaban las personas dedicadas al tráfico de drogas. Sin embargo esta organización se ha venido fragmentando y debilitando a pesar de tener un marco general que es la Confederación Nacional de Productores de las Cuencas Cocaleras del Perú (CONPACCP) incluso con representatividad en el Congreso (Nancy Obregón, Elsa Malpartida, Walter Acha, entre otros). Incluso se intentó conformar un partido político "Kuska Perú" con miras a la presidencia a cargo del dirigente cocalero Nelson Palomino y fue rechazado por el presidente de DEVIDA Nils Ericsson y calificó de "una barbaridad" la fundación de un partido político, liderado por una organización vinculada a la producción de coca ilegal, que trae como consecuencia tragedia y pobreza a los peruanos " (*La República junio 2006*)

Esta desigualdad que genera conflictos sociales se gesta en el poder de las clases dominantes para mantener su situación de dominación frente a los dominados. También aparecen estrategias desde los dominados para cambiar su situación, en este caso las marchas organizadas por los movimientos cocaleros a nivel regional, marchas hacia la ciudad de Lima, representan las respuestas a la política represiva de domino que ejerce el Estado sobre este segmento económico social que son las cuencas cocaleras.

El 24 de mayo De 2014 el ministro de Agricultura de Perú, Juan Manuel Benites, y varios colectivos cocaleros del Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM) han firmado un acuerdo que cancela la instalación del CORAH, organismo encargado de la erradicación de cultivos, esto ocurrió en Pichari, VRAEM. El Gobierno había decidido implantar un programa en este distrito, por ser el menos radical de todos los que componen el VRAEM, cuya población se manifestó a mediados de mes en contra de la erradicación de las plantaciones. En el VRAEM se cultiva unas 21.000 hectáreas de hoja de coca y la expresidenta de DEVIDA, Carmen Masías, se había comprometido a acabar con 16.000. Sin embargo esto no ha sido cumplido, ya que este conflicto con las cocaleros del valle ha sido considerado como un contraataque desde la posición del Estado.

Cuadro. N°6 Comunidades del Distrito de tambo

Distrito	C. Campesina	Condición	N° famil	Extensión	Ficha_regis	Fecha
Tambo	Ranra Llamahuilca	Reconocida	45	-	-	17/10/2001
Tambo	Polanco	Reconocida y titulada	39	336.8000	0282	05/12/1996
Tambo	Nueve de Octubre	Reconocida y titulada	30	107.7300	150-020708	26/11/2000
Tambo	Huihuinco	Reconocida	50	-	S/i	S/i
Tambo	Paria	Reconocida	50	-		12/06/2003
Tambo	San antonio de Huitoccto	Reconocida y titulada	55	1,040.2000	83-020708	09/11/1995
Tambo	San juan de Churrulla	Reconocida y titulada	50	264.7000	155-020708	03/09/1999

Tambo	Union cristal	Reconocida	82	0254		16/12/1994
Tambo	Union minas Ruyactullo	Reconocida y titulada	45	528.7500	0053	19/01/1995
Tambo	Ccatun Cuchicancha	Reconocida	90	-	s/i	s/i
Tambo	Ccoliccena	Reconocida	45	-	s/i	s/i
Tambo	Challhuamayo	Reconocida y titulada	61	489.9375	-	85-020708
Tambo	Linquiccasa	Reconocida y titulada	54	314.3000	-	86-020708

Fuente. COFOPRI, 2009

2.7 Antecedentes históricos de la provincia de La Mar

2.7.1 época prehispánica.

La provincia de La Mar registra un período largo de ocupación prehispánica. Los registros más tempranos refieren al Formativo (900-200 ac) en la zona de Chungui- La Mar. En el valle de Santa Rosa, se han registrado numerosos petroglifos con figuras antropomorfas y zoomorfas que corresponden al Intermedio Temprano (100 a 500 d.c) (Valdez: 2004) que corresponde a la ocupación Huarpa; la zona de Coras, Tambo, San Miguel, presentan recintos de forma circular, material lítico y ceramográfico. Existen andenerías asociado a esta ocupación cultural. (Valdez: 2009).

Evidencias de ocupación de la Cultura Wari (550-900 d.c) las zonas registradas son: Chuquihuala, Ninabamba, Jarqampata, Patibamba conocido como Inkaraccay y Cochas. Para el Periodo Intermedio Tardío, (950-1200 d.c) Este período cultural intensamente investigado ha sido tipificada como una sociedad en constante conflicto, sociedades bélicas que se agrupan en la nación Chanka, siguiendo el mismo patrón de asentamiento en toda la región. El corredor económico del VRAEM, ha tenido una singular importancia desde los estadios más tempranos, en la época Inca se ocuparon estos sitios por las características geográficas de la zona; fue paso entre la cuenca del río Huarpa con territorio cusqueño (actualidad Quimbiri-valle de la convención). En San Miguel de La Mar queda una importante evidencia de ocupación inca, el Ushno de Incaperqa.

2.7.2 San Miguel en la colonia

La cuenca del valle del Torobamba de la Provincia de La Mar donde convergen también las cuencas del Apurímac y Pampas, presentan ocupaciones tempranas hasta la llegada de los Incas donde las fuerzas de Manco Inca resistieron en esta parte de la región a la presencia española.

Este espacio geográfico muy importante para la economía regional por el control de los productos de la selva, especialmente la coca, hicieron que los españoles se asienten en esta parte y presionen a los Curacas de la zona sobre su producción o tributos.

En 1570, el encomendero que se acerca más a la provincia de La Mar es Pedro Días de Rojas, que tiene un repartimiento en Quinoa probablemente este personaje es la punta de lanza para ingresar a esas tierras. En las postrimerías del siglo XVI, posiblemente de las tierras del valle del Torobamba se hacían propietarios los hacendados españoles, acentuándose más en las primeras décadas del siglo XVII.

- **1575**, Pedro Díaz, tomó posesión de la zona del Ninabamba (del valle del Torobamba de San Miguel), explorando la zona de las comunidades actuales de Llacllacc, Rumipata y otras comunidades, hasta ocupar el valle del Río Apurímac (ceja selva); en este trayecto encontró un lugar denominado Chepita, nombre actual de la comunidad Puka Marka, zona templada apto para el cultivo de la coca.
- **1647**; Ingresan los Jesuitas a través de la "*colonización económica*" comprando inicialmente la hacienda de Ninabamba.

A partir de la Independencia de 1821 la ciudad de San Miguel como distrito forma parte de la Provincia de Huanta, departamento de Ayacucho (1825), por la administración del Libertador don Simón Bolívar, este a su vez encarga la administración a una Junta de Consejo que estaba presidida por el general don José de La Mar.

Otro suceso histórico importante se da en el año de 1767, cuando la ciudad de San Miguel adquiere importancia al desactivarse el Complejo de Ninabamba y la expulsión de Jesuitas y con la llegada de mayor población urbana posterior de la Batalla de Ayacucho (siglo XIX).

La provincia fue creada por Ley del 30 de marzo de 1861. Su capital es San Miguel que tiene el título de Villa por Ley N° 780, del 23 de octubre de 1908. La Ley Regional N° 360, del 15 de setiembre de 1920, la elevó a la categoría de ciudad.

- **1861**, al crearse la Provincia de La Mar por el Presidente Mariscal Ramón Castilla en cumplimiento a lo dispuesto en el Decreto Ley 655, la ciudad de San Miguel es capital de la Provincia de La Mar, además de los distritos de

Tambo y los distritos de Anco y Chungui que antes pertenecían a la provincia de Huamanga.

- **1908**, San Miguel fue elevado a la categoría de villa en cumplimiento a lo dispuesto en el decreto Ley 780 promulgado por el Presidente de la República don Augusto Bernardo Salcedo Leguía.
- **1920**, el Presidente de la República don Augusto Bernardo Salcedo Leguía da cumplimiento al Decreto Ley N° 360 que en su Artículo Único emitido por el Congreso Regional con sede en Huancayo, que eleva a la Villa San Miguel a la categoría de ciudad.
- **1921**, primera partida asentada en la Provincia de La Mar.
- **1940 a 1980**, San Miguel y Valle de Torobamba fueron la principal fuente de provisión de frutales de naranja, chirimoya, pepinos, paltos a las ciudades de Ayacucho, Huancayo y Lima.
- **1946**, el Congreso aprueba la construcción de la carretera de Tambo al Valle de río Apurímac
- **1950 y 1960**, se desarrolló la mayor actividad a la extracción del cube o barbasco;

Tambo en el período de los años 50-70 tuvo un crecimiento económico inusitado por la explotación de cube o Barbasco (*Lonchocarpus urucu*) que es un arbusto oriundo de los valles trasandinos de clima tropical, es una especie amazónica nativa que se desarrolla en la selva baja hasta los 1,200 msnm, y cuya raíz produce un excelente pesticida orgánico llamado rotenona. La fuente de la rotenona es la raíz del cube o barbasco, que es un cultivo continuo y que se

cosecha a los 3 años, llegando a producir 7,500 kg / ha con una densidad de 10,000 plantas por ha.

Tambo al ser un punto intermedio entre la selva y la capital de la Región se vio favorecido por dos razones: 1) Los pobladores habitan dos espacios geográficos la ceja de selva y la zona Quechua. En las temporadas de verano (enero-marzo) los estudiantes viajan hacia San Francisco, Quimbiri para poder trabajar en la cosecha de hojas de coca y de Barbasco. Una buena parte de la población tiene chacras en la ceja de selva y alterna el comercio con la actividad agrícola en diferentes pisos ecológicos. 2) Los vehículos que transportaban el barbasco desde San Francisco cuyo recorrido promedio era de 6 horas pernoctaban en Tambo generando actividad comercial muy intensa en la comunidad y de intercambio de productos.

Actualmente el cultivo del barbasco está considerado como uno de los principales sustitutos de coca, en la zona VRAEM, el Gobierno Regional de Ayacucho con el apoyo del Ministerio de Agricultura y riego, y el Ministerio de Economía y Finanzas han elaborado una Propuesta de Desarrollo Integral del VRAEM. La población asigna diferentes usos al Cube ya que masticadas, estas raíces poseen ciertas propiedades estupefacientes, por lo que son utilizadas en la medicina tradicional, también contra los parásitos intestinales. Los pueblos amazónicos impregnan aún sus flechas de cacería con ella, para paralizar a sus presas.

La información sobre el uso del Cube en el Perú prehispánico es registrado por el cronista y naturalista español, el jesuita Bernabé Cobo (1596-1657); "En los ríos es muy usado el pescar con barbasco, que es cierta yerba como el bejuco, que, majada, echan en el agua y adormece y emborracha a los peces, de suerte que quedan sobreaguados como muertos".

- **1960**, se crea el Colegio Mixto 9 de Diciembre. Anteriormente existía la escuela de pre vocacional de varones y la escuela de mujeres.
- **1965**, Por San Miguel pasa la guerrilla, conformada por Hugo Blanco, Che Guevara, Horacio Juárez y entre otros con dirección a Chungui, llegando a la hacienda de Chapi en donde asesinan al hacendado Carrillo.
- **1967**, se realiza la I Feria como antesala de la Fiesta Patronal de San Miguel Arcángel.
- **1968**, llega la Reforma Agraria a las Haciendas siendo Presidente de la República el General Juan Velasco Alvarado, posteriormente se forman cooperativas agrarias en San Miguel.
- **1970 a 1995**, las zonas de Palmapampa y Monterrico fueron importantes espacios de producción de hoja de coca.
- **1980 a 1995**: presencia de SL, que fue utilizado como refugio y autoabastecimiento. En el periodo de pacificación, los ronderos campesinos de esta zona tuvieron un rol importante.
- **2002**: Se declara la feria agropecuaria como Feria Nacional con Resolución Ministerial

Mapa N° 1 REGION AYACUCHO

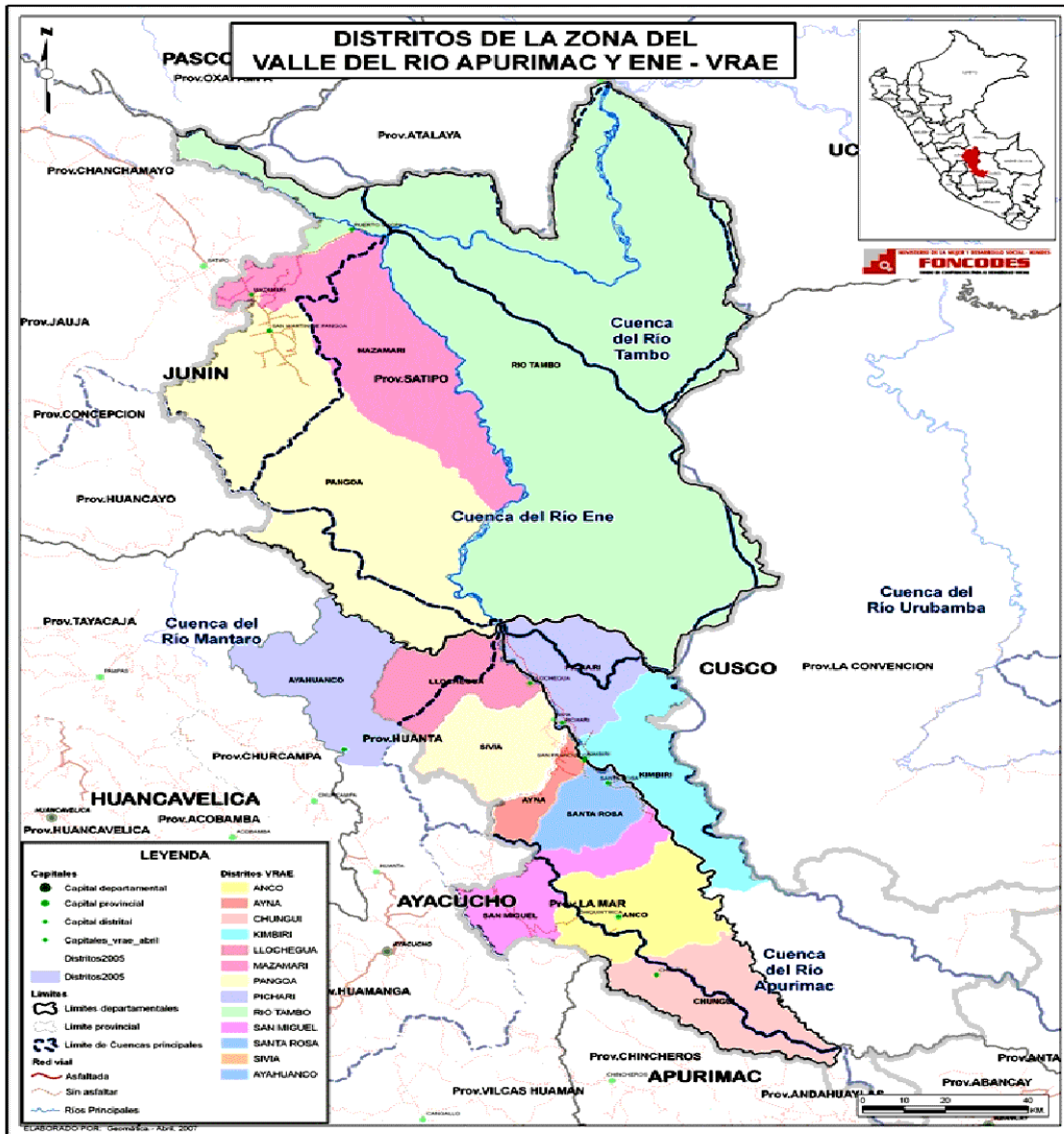


Fuente. FONCODES, 2013



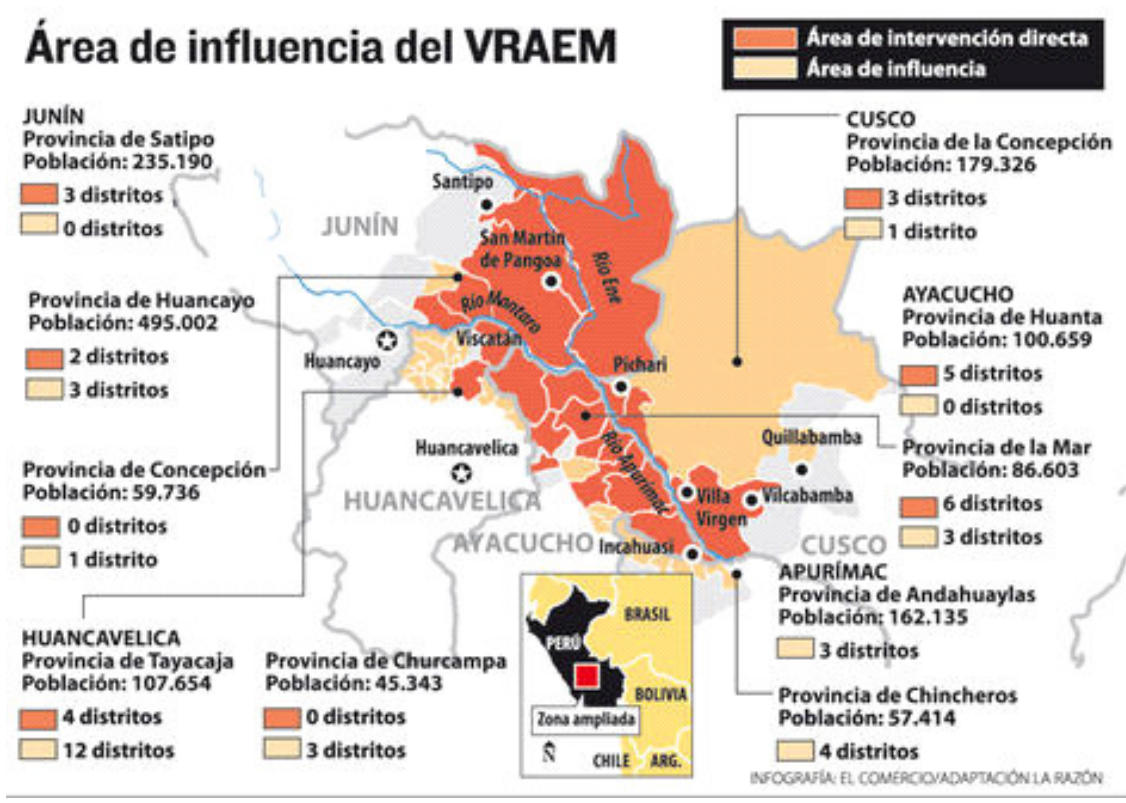
Fig. N° 1 Vista panorámica del Distrito de Tambo La Mar. *fuentes.*
<https://www.google.com>

Mapa N° 2. VRAEM



Fuente: FONCODES, 2013

Mapa. N° 3 área de influencia del VRAEM



Fuente. FONCODES, 2013

CAPITULO III

CONTEXTO RELIGIOSO DE LA ZONA

3.1. La presencia de los Jesuitas en la provincia de La Mar

Hacia el año de 1600 la iglesia católica en el Perú inicia un proceso de crecimiento económico a través de la posesión de tierras configuradas como haciendas. Una de las órdenes religiosas que llegaron y asentaron en Huamanga fue la orden de los Jesuitas (1580) antecidos por los Mercedarios (1541), posteriormente los Franciscanos (1552) y finalmente los Dominicos (1584); a diferencia de las otras ordenes los Jesuitas tuvieron como principal elemento el crecimiento económico a través de la producción directa, siendo una de las mayores haciendas la de Ninabamaba en la Provincia de La Mar. La mayor producción se concentraba en la caña de azúcar, naranjas, frejoles, añil, coca (en las quebradas del Apurímac), toda esta gran producción sustentada por los obrajes y la gran mano de obra con la que contaba esta orden. *“..los Jesuitas combinaban todas las formas posibles de utilización de mano de obra: esclavos, yanaconas, colonos, mitayos y hasta presos que cumplían sus condenas trabajando para la orden religiosa”* (Urrutia, 1985: 113).

Con la presencia de los Jesuitas muchos hacendados comienzan a vender a la orden sus tierras y los Jesuitas llegan a abarcar grandes extensiones, del valle de Torobamba, quebrada del Mantaro y Apurímac.

En el año de 1609 don Rodrigo González de la Vega se asienta en Mayunmarca de Anco, desplazando a sus habitantes hacia la periferia y zonas agreste de baja producción agrícola, logra obtener una gran producción agrícola de sus tierras y es vendida posteriormente a la orden, lo mismo sucede con los hacendados de Ninabamba parte del valle del Torobamba cuyo dueño era don Diego Ordóñez y Rojas quien vende su hacienda el año 1628 a los Jesuitas. Así como las tierras de Patibamba, Sarabamba, Uras otra fracción del valle del Torobamba propiedad de don Blas de Mancilla (1646) que también es vendida a los Jesuitas.

Los territorios de la provincia de La Mar (sierra y ceja de selva) a fines del siglo XVII, están en manos de los Jesuitas. Son terrenos muy productivos que van a llenar las despensas de la región de Ayacucho y las minas de mercurio de Huancavelica. Instalan todo un complejo de producción agropecuaria e industrial, Los obrajes (gran producción de telares) en Ninabamba, hasta su posterior expulsión, que se realiza el año de 1767 (Urrutia, 1985).

Posterior al retiro de los Jesuitas en La Mar, se genera una sucesión de dueños siempre concentrados en haciendas en manos de poderosos y los comuneros viviendo al margen de estos espacios o dentro de ellos en calidad de servidumbre, colonos, semaneros, pongos y pagando tributos por los pastos y por las parcelas.

Los Jesuitas construyeron en la provincia de La Mar el centro de evangelización entre la selva Ayacuchana – Cuzqueña. La construcción de las iglesias de Anco y Chungui van a convertirse en un espacio importante en el proceso de construcción de los espacios religiosos para los pobladores de esta parte de la región. Los ritos de transición (Bautismo, Matrimonio, comunión y funerarios) serán impuestos

desde el espacio de la evangelización. En un principio los pueblos indígenas que habitan esta parte de la región especialmente la actual provincia de La Mar fueron hostiles a la nueva doctrina impuesta por la iglesia católica negándose a aceptar la oficialidad de esta. Validando más bien los ritos impetratorios de adoración a los apus, Wamanis y Pagos a la Tierra o la Pachamama. Son los frailes quienes se encargaron de la labor evangelizadora y educativa, y parte de esta labor era destruir todo vestigio de ritualidad del panteón andino.

3.2 Fiestas religiosas en el Distrito de Tambo y los conflictos de poder

El Sr. De Viñaka no está considerado dentro del calendario religioso festivo del Distrito de Tambo, tampoco figura como festividad en el Plan de Concertación Local de la Municipalidad.

El siguiente listado se considera algunas de las festividades que se mantienen hasta la actualidad:

- 1° de enero, el niño Vara (no se ejecuta)
- Semana santa
- Mayo, Fiesta de la Cruces
- Mayo santísima Trinidad
- 24 de junio San Juan Bautista patrono de Tambo, ligado a la Feria de la papa nativa.
- 28 y 29 de junio San Pedro Y San Pablo
- 27 de julio Sr. De Viñaka (no se considera)
- Octubre, virgen del Rosario (no se ejecuta)
- 8 de diciembre, Inmaculada concepción

Los conflictos entre los pobladores de la provincia de La Mar se sustentan entre otras cosas en dos elementos: Ubicación geográfica y el proceso de fundación. Esta misma dinámica de conflictos entre pobladores también se presenta en Tambo entre la pequeña aristocracia provinciana y las comunidades campesinas. Utilizaremos el elemento religioso como el espacio de discrepancia y confrontación de la población también, entre sus diferentes advocaciones cristinas, nuestro sujeto de investigación el Sr. De Viñaka tuvo en estas discrepancias sus orígenes para lograr posicionarse como el nuevo patrono de la localidad.

Las tensiones entre los pobladores de Tambo y San Miguel surgen a partir de los procesos fundacionales. San Miguel de La Mar se ubica sobre los 2661msnm, las primeras ocupaciones en la colonia datan de 1570, cuando el encomendero Pedro Días de Rojas, quien posee un repartimiento en Quinua, es quién ingresa a la provincia de La Mar; posteriormente llegan la orden de los Jesuitas, Franciscanos, exploradores de oro etc. Se fundan las haciendas más grande y rica de la región, mientras que Tambo sólo sería un lugar de *paso* entre Huamanga y los valles de Apurímac.

Las pocas familias adineradas que se asientan en Tambo formarán parte de esa pequeña aristocracia provinciana. Es entonces cuando comienza la lucha hegemónica del poder de unas pocas familias sobre las comunidades campesinas. Esta hegemonía entendida desde Gramsci como el liderazgo ideológico y cultural de una clase sobre las otras, sin que esta se restrinja a la dirección política. Incluye necesariamente la dimensión cultural, con el propósito de obtener consenso para un universo de valores, creencias, normas morales y reglas de conducta impuesta desde la oficialidad (Estado-religión).

Tambo como distrito se funda en la república en 1861 perteneciendo a la independencia de Huanta, con su capital San Juan Bautista de Tambo, posteriormente en el año 1887 con la reducción del departamento a 6 provincias, el distrito de Tambo queda incorporado a la provincia de La Mar el 02 de julio de 1920 durante el Gobierno de Augusto B. Leguía es elevado a la categoría de Villa,

a través de la Ley N 0361 emitida por el congreso regional de Huancayo y reconocido como distrito el 24 de junio de 1825 por el Congreso de la Republica.

Para ésta época la población original se había diversificado fundamentalmente con la presencia de los mitimaes, después con la llegada de los Jesuitas y la migración de colonos de diferentes lugares. Este es un primer factor, la *identidad*. Las pocas familias asentadas en la parte urbana de Tambo son quienes ejercerán hegemonía sobre el resto de la población básicamente peri-urbana y rural a través del sistema de las haciendas.

En el proceso de fundación de Tambo se le asignó como Santo Patrono de la población a San Juan Bautista, la fecha asignada fue el 24 de junio en el solsticio de invierno (de acuerdo al calendario Gregoriano) y posteriormente esta fecha es reconocida como el día del Indio y del campesino: en la Constitución de 1920 se reconoció y legalizó la propiedad de las tierras pertenecientes a la comunidades indígenas y se decretó el 24 de junio como Día del Indio Finalmente, el 24 de junio de 1969 el gobierno del general Juan Velasco Alvarado llevó a cabo definitivamente la reforma agraria, para ello promulgó el Decreto Ley N° 17716 y se reconoce a partir de ese año como día del Campesino.

Hasta mediados de los años 70 la festividad de San Juan Bautista era asumida por los indígenas que conformaban la mano de obra de las haciendas. Este cargo era asumido de forma obligatoria y rotativa. Todos los gastos eran asumidos completamente por estos. A la víspera del 23 de junio asistían todos los indígenas de las diferentes haciendas de La Mar. Es importante recalcar que hasta inicios de los años ochenta aún se mantenía vigentes algunos sistemas de haciendas. Después de la reforma agraria y conformada las comunidades campesinas y las cooperativas, se mantuvo los cargos de forma rotativa y obligatoria entre los campesinos.

En Tambo esta manifestación de religiosidad popular cuenta con un modelo organizativo propio, con expresiones básicamente culturales y conflictos de dualidad étnica que hemos explicado líneas arriba entre San Miguel y Tambo y

estos conflictos se manifiestan en los espacios de sociabilidad; las fiestas patronales y aniversarios de fundación de los distritos. La población ha construido las bases de su identidad en función a sus fundaciones y procesos de independencia como también nos explica Canclini: *“la identidad es una construcción que se relata, en la cual se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda enfrentando a los extraños”*. (Canclini, 1995: 39) Los pobladores de San Miguel -capital de la provincia de La Mar- poseen un sentimiento de superioridad sobre los tambinos. Esta expresión o sentimiento de superioridad está sustentada según los pobladores de San Miguel por dos elementos: Posición geográfica y Fundación.

Tambo está ubicado sobre los 3200 msnm, es un punto estratégico de acceso hacia la ceja de selva y la capital de departamento. al ser un distrito conformado básicamente por comunidades campesinas, que convergen a este espacio como un lugar de reposo “tampu” por lo tanto su población es básicamente campesina, la aristocracia provinciana se resume a 5 familias que no están empoderadas económicamente sino por el *apellido y la sangre española* de sus antecesores.

Estos son los elementos que han generado disputas, conflictos y el constante enfrentamiento entre *“blancos y chutos”*. El movimiento económico es más intenso en Tambo que San Miguel, la carretera que atraviesa el corredor económico Ayacucho-San Francisco no integra a San Miguel (por ubicarse en una quebrada) a pesar de ser la capital de la provincia. Entonces los conflictos se hacen más intensos, los agravios entre estos pobladores hacen referencia al posicionamiento del piso ecológico.

3.3 San Juan Bautista es patrón de los “*chutos*”

Este santo es considerado y reconocido como patrono de Tambo y la iglesia llevará el nombre de este Santo, y es reconocido por el Arzobispado de Huamanga como parroquia de la zona norte San Juan Bautista.

Su festividad antes de 1970 era muy pomposa con la participación de diferentes comunidades, anexos y pagos del distrito. En el año 2000 se recuperó esta festividad pero asociada a la celebración de la feria de la papa nativa, ya que es considerado como el principal producto que produce la región de Ayacucho, y Tambo es el distrito que tiene la mayor cantidad de producción que equivale a 731 hectáreas, de los cuales el 93.50 % es de papa nativa, que equivale a 683.3 Has. y solamente el 6.50 % con 47.50 has. corresponde al cultivo de papa comercial. (FONCODES; 2005)

Los conflictos de poder comenzaron hacerse notorio en este espacio festivo cuando inician a competir las fiestas santorales. El pequeño grupo aristocrático remanente de los hacendados y colonos en Tambo reclamaba una deidad propia de carácter “*urbano*” para distinguirse y distanciarse de la fiesta de los “*chutos* y *campesinos*”. Es aquí cuando aparece la imagen de la Virgen de la Inmaculada Concepción. Al principio esta fiesta fue pequeña e impulsada por las pocas familias adineradas de Tambo y muy pronto se posicionó como la fiesta oficial.

¿Cómo es que llega a ocurrir esto?, La fiesta de San Juan Bautista congregaba como dijimos a todas las comunidades campesinas de Tambo, y esta presencia de *chutos* en la población comenzó a generar un fastidio. Los comuneros tuvieron que trasladarse a Tambo con todo los objetos necesarios para ejecutar la fiesta: leña, madera para armar las tranqueras para la corrida de toros que se realizaba en la misma plaza, menajes que son imprescindibles para preparar los alimentos a cargo del Mayordomo de la fiesta y del cargante del Trono. Los señores del pueblo les negaban toda ayuda a los campesinos.

El día 24 de junio, San Juan Bautista salía en procesión en un trono revestido de flores, frutas, y diversas plantas de la selva. En la plaza se organizaba una carrera de caballos que partían desde el barrio de Lorensayocc y la meta se ubicaba en el frontis de la iglesia. En esta carrera participaban los mejores corredores de distintas comunidades, no solo de Tambo sino de otras regiones incluso de Huancavelica.

Después de la carrera de caballos, se realizaba otra carrera denominada “*gallo chutay*”, que consistía en colgar un gallo en unas sogas sujetas entre el atrio de la iglesia y el poste de luz; cada corredor intentaba desmembrar al ave con la boca, la destreza del corredor se premiaba cuando este podía arrancar la cabeza del animal. Paralelo a estas actividades también se ejecutaban danzas y competencias entre comuneros como el “*Siquyllu*”: dos contendores se enfrentaban para descargar látigos sobre las pantorrillas de cada uno, la primera ronda seis látigos y si ambos se mantenían firmes entraban en una segunda ronda de 12 látigos. Pocas ocasiones han sobrepasado la media docena, ya que en el tercer golpe de látigo ya habíase abierto la pantorrilla con heridas profundas. Se decía que se compite para limar asperezas que durante el año se incubaba y esta la ocasión propicia para poder enfrentarse y llegar a una reconciliación, el premio consistía en una cuartilla de trago o aguardiente.

El 23 de junio hacían su ingreso los toros bravos junto a sus “*padrinos y padrinas*” (que son reses mansas y que permiten con mayor tranquilidad el traslado de los animales más bravos). Por la noche se realizaba el *toro velay* y la población ocasionalmente colaboraba con los alimentos para los pastores. Estos animales eran traídos de diferentes parajes, pero existen comunidades prestigiadas por tener toros bravos: Paria, Tapuna, Vicus, Huayao, Usmay. Los mayordomos encargaban a sus familiares para conseguir estos animales y conducirlos hasta Tambo. Al día siguiente después de la procesión del Santo patrono se realizaba las corridas de toros.

Culminada la fiesta los comuneros se retiraban de Tambo dejando limpia las calles y trasladando toda la parafernalia festiva, hasta el siguiente año. Durante los

dos días festivos la población participa como observadores mientras los comuneros se encargan de dirigir las celebraciones.

Existía un momento en toda la ritualidad que era aprovechada por este grupo campesino para demostrar que se veían marginados y despreciados por la población urbana. Al culminar la procesión, y el santo patrón era nuevamente conducido a su altar, los mayordomos realizaban el “jarro chuqay”, para ello disponían del atrio de la iglesia y colocaban en el piso mantas formando una gran mesa, sobre ésta colocaban maíz tostado con pacha (magnesio); junto a esto se colocaban caramelos, panes, rosquillas dulces y algunas monedas de nueve decimos. Los mayordomos se colocaban en la puerta principal de la iglesia y comenzaba a lanzar montones de maíz y caramelos a la población que se ubicaba al frontis de la iglesia.

Lo interesante de esta actividad es el discurso ofrecido mientras se ofrenda estos productos: *“coman tambinos hambrientos, miserables, coman de nuestro maíz. Que les hinche la barriga por un año completo hasta nuestro regreso. Coman miserables de nuestras manos.”* Esta información fue recopilada de los maestros que laboraban en Tambo y quienes se posicionaban como observantes y no eran despreciados por las comunidades, ya que muchos de estos profesores trabajaban en las comunidades. Este discurso era el único momento en el cual podían decir y demostrar abiertamente el desprecio que sentían hacia los pobladores de Tambo por la segregación en su condición de comuneros.

3.4 La Inmaculada Concepción y sus devotas aristocráticas

La Patrona de Tambo, cuya celebración se remonta a inicios de 1900, es considerada como su fiesta nacional el 8 de diciembre y se sustenta en el dogma de la Inmaculada Concepción contenida en la bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de

diciembre de 1854 aprobada por Pío IX. Aunque la festividad en España se remonta hacia el años 1330.

Los dos santos patronos religiosos en Tambo surgen en periodos distintos. San Juan Bautista patrono de las comunidades es nombrado en la época fundacional cuando Tambo pertenecía jurisdiccionalmente a Huanta. La Inmaculada Concepción será nombrada patrona del pueblo pos-independencia, cuando Tambo es reconocido como Villa sujeta jurisdiccionalmente a la provincia de La Mar, y esto generó un conflicto de poderes en la población. Los movimientos festivos en las poblaciones fue investigada por Luis Millones (1999), quien explica que este *incremento/movimiento* de Santos patronos en las poblaciones se debe entre otros a la reforma urbana que se inicia en la segunda mitad del siglo XVI por Francisco Toledo quién ordenó la nucleación poblacional y fundación de pueblos para nativos expandiendo así el Reino del Perú, posteriormente en el siglo XVIII las reformas Borbónicas del rey Carlos III para reorganizar las colonias americanas y el incremento de iglesias y cofradías y un tercer momento se inicia después de la Independencia cuando algunos representantes de nuevos asentamientos poblacionales piden al naciente Estado republicano reconocimiento del rango de pueblo con posibilidad de tener alcaldía e iglesia parroquial y la respectiva imagen patronal.

No se tiene una referencia exacta de cuándo fue entronizada la Virgen en Tambo, sin embargo la respuesta mítica de su aparición es que llegó a Tambo compitiendo en una carrera con una gran roca que se ubica al ingreso de Tambo, "Huito Rumi". La Virgen llegó primero y se asentó en una gran laguna y el dueño de esos predios era un indio llamado Martín Yanasupo.

La otra versión es que la Virgen fue traída para una iglesia ubicada en Huanta. Mientras trasladaban la imagen, sus cargadores decidieron descansar en Tambo, al día siguiente partieron nuevamente cargando a la Virgen, pero esta se resistía a ser trasladada de este lugar; el peso de la imagen se iba incrementando a medida que avanzaban de manera que tuvieron que descansar en un paraje y para

sorpresa de los feligreses la Virgen había regresado a la iglesia de Tambo. De esta manera la imagen se quedó y fue asumida como la santa patrona de Tambo. De esta se puede apreciar una semejanza con los dos principios de encuentro (competencia y transformación) que es analizada por Gisela Cánepa (1998) para el caso de la imagen de Virgen del Carmen en el pueblo de Paucartambo, en el que se mencionan los orígenes míticos que explican la llegada de estas deidades.

En ese mismo contexto ocurre también otra aparición de otra imagen, una virgen, mucho más pequeña en tamaño. Su aparición es re-escenificada a través de la epifanía de la *aparición fortuita*. Una anciana, mama Nieves, fue quién encontró ésta imagen al pie de la carretera y se convirtió en su cuidadora (“*kamayuq*”) hasta que falleció a inicios de los años ochenta, y la imagen quedó a cargo de otro devoto, el Sr. Marianito, y al fallecer este anciano la imagen fue entregada a la iglesia de Tambo, se le reconoce como la virgen de Macupata. Ambas deidades son festejadas el 8 de diciembre.

La mayordomía de la virgen de Macupata era asumida siempre por las familias de Tambo, mientras que las novenas podían asumir los campesinos a medida que la devoción fue creciendo hacia esta nueva deidad. Las novenas se fueron extendiendo de nueve días a 15 días.

La festividad de San Juan Bautista fue decayendo por el proceso de la guerra interna y la constante dispersión de los pobladores, los desplazados y migrantes no asumían los cargos de la mayordomía por el alto costo que conlleva ejecutarse. Por causa de esto, el Municipio es quien asume la mayordomía, pero fueron perdiendo las actividades que acompañan al día central.

Durante la violencia política, la fiesta de la Inmaculada se apropia del espacio dejado por San Juan Bautista, porque cuenta con el apoyo de la población urbana y el refuerzo de las fuerzas armadas durante las festividades. Se fueron limitando algunas actividades, pero no se perderá la festividad. Las actividades que se

realizaban para San Juan Bautista se trasladarán para la Inmaculada: carrera de caballos, “*jala gallo*”, danza de los negritos, caballetes, la danza de los arrieros, la Qesqereta, la corrida de toros, etc. La inmaculada acopia todo y es asumida por campesinos y pobladores urbanos. San Juan Bautista se fue quedando solo.

Durante la procesión de la virgen los campesinos acompañaban aún ocupando un lugar periférico con respecto a la procesión, no forman parte del corpus, pues son las familias importantes quienes se encargan de *dividir* a quienes acompañan este evento. En la iglesia durante la misa se puede observar hoy en día la segregación a la que se somete a los campesinos. *Las señoras y los señores* del pueblo se ubican en la bancas de la iglesia. Las campesinas seden los asientos a medida que va ingresando la gente del pueblo, éstas finalmente se ubican en el suelo, sentadas sobre sus mantas o al final en las últimas dos bancas de la iglesia.

Las campesinas nunca han asumido el cargo, por ejemplo, de bajar a la virgen del altar, cambiarle la ropa y ataviarla con sus nuevas prendas, eso es privilegio de las *señoras* de Tambo. Mientras que a San Juan Bautista los vestían y desvestían los campesinos.

Los campesinos también supieron adecuarse a esta nueva festividad de la inmaculada Concepción, se apoderaron de las novenas. Quienes asumían este cargo, migraban a la selva a trabajar, sembrando y cosechando coca hasta tres veces al año para acumular el dinero suficiente y pasar la novena; la inversión mínima es de 7 mil soles, sin considerar los “*aynis*” o sistema de reciprocidad entre comuneros. Las novenas al ser el espacio importante para demostrar poder desde los comuneros frente a los pobladores de Tambo, también van a ser un espacio de conflicto, la competencia de quien ejecuta mejor una novena.

Los años en el que hubo mayor dinero en Tambo fueron a partir de 1986 hacia adelante, la producción de estupefacientes y el tráfico de los mismos apoyados por SL, facilitaba el manejo de dinero en moneda nacional e internacional.

En los testimonios refieren que: “..un tiempo la Virgen era cachipera”, “la virgen siempre viaja a la selva, su falda estaba con barro de la selva, sus pies estaban cubiertos de barro verdoso y arcilloso. Hay veces que en su ropa se le encuentra algunas ramitas o plumas de loritos.....” (Entrevista, Sra. Luz, Tambo 4/02/13)

Esto significaba para las personas que la Virgen había tomado parte por los campesinos se había unido a ellos; los acompañaba hasta la selva y les ayudaba a pasar su mercadería y en agradecimiento le ofrecían fabulosas festividades y obsequios en ropa y joyas de oro puro.

La festividad que inicialmente pertenecía a los pobladores urbanos se les iba de las manos para terminar convirtiéndose en una fiesta campesina. Este mismo escenario se repite con la festividad del sr. de Viñaka. El Pongo, al introducir esta nueva advocación cristiana intentará ganar un espacio privilegiado por los pobladores urbanos. La competencia no sólo se observará en la pomposidad de las fiestas sino en la cantidad de milagros que realizaban cada una de las deidades. Los milagros tenían que estar reflejados en un elemento básico: la cantidad de dinero acopiado en la selva y esto se demuestra en la suntuosidad de la festividad para cada una de sus deidades.

Las manifestaciones expresivas de la opulencia, el boato festivo son mecanismos de diferenciación social que fueron utilizando ambos grupos en conflicto. Quienes estaban a cargo de las festividades del Sr. de Viñaka utilizarán el mismo elemento para poder competir y obtener un status: el reconocimiento por parte del sector *urbano*; si en las fiestas de la Inmaculada se queman seis castillos (fuegos pirotécnicos) el Sr. de Viñaka utilizará igual o más castillos. Otro elemento de distinción serán los vehículos: las camionetas 4 x 4, que ingresan a la selva diariamente, el poseer estos vehículos es asociado directamente al narcotráfico.

La *narcocultura* genera del algún modo un estilo de vida, en el que es más importante demostrar las ganancias a través de la vestimenta, joyas, negocios y

casa. En Tambo es muy notorio encontrar casas de más de un piso con acabado fino que no condice con la economía popular (pisos de mármol, grifería de calidad, paramento externo enchapado en mayólica, etc). Sin embargo esta demostración por querer *igualarse* con el otro grupo hace que se generen más distancias, ya que se excederán en lujos cayendo en el *mal gusto* de acuerdo a los estereotipos de la población. Las exageraciones en las que se ven encienzo los narcos en Tambo, no la iguala con la población, al contrario los visibiliza más y genera el rechazo de esa pequeña aristocracia: *“tendrá dinero de la coca, pero sigue siendo un indio, con plata pero indio al fin”*.

Existe un trabajo de investigación muy interesante acerca de este punto con la experiencia en Colombia: Patricia Cardona en su texto; los héroes urbanos, imaginarios culturales y consumo en Medellín, realiza un análisis crítico desde los estudios de la subalternidad acerca del rol de héroes urbanos:

“En el marco de las relaciones culturales, el héroe urbano, el narcotraficante de nuestras sociedades, procede de este juego cultural: viniendo de una cultura popular, retoma elementos de la cultura alta para establecer formas de diferenciación y distinción con respecto a los de su grupo, también para poderse integrar en los sectores que tradicionalmente se han asociado con las manifestaciones de alta cultura. Por eso, unidos a la cultura carnavalesca, la hacen manifiesta en su cuerpo, en sus gustos, en el lenguaje que expresan con sus gestos, en las consideraciones estéticas que construyen en función de su propia corporeidad: el cuerpo grotesco, reminiscencia del carnaval, es mostrado mediante las formas opulentas: el narco robustecido muestra su riqueza y posición social”. (Cardona, 2004: 93)

El corpus festivo del Sr. de Viñaka, de San Juan de Macías y los santos apócrifos (Malverde y el Chayo) satisfacen las necesidades que se estructuran a través de una cadena productiva: el narcotráfico. Estos iconos religiosos se transforman en objeto-dios que serán adaptados y modificados para el servicio específico de sus feligreses, no interesa el génesis del santoral, lo importante es la función que se le brinda al objeto: el fin social de la religión. El pongo de Viñaka, pos-morten, también se transformará en un ícono de culto similar al caso del

hermano Macario Canizales (El Salvador; Municipio de Izalco, en el departamento de Sonsonate) según la tradición oral, es un indígena curandero que aún después de muerto sigue sanando a quienes lo invocan. “ *la adoración está relacionada al Macario Canizález de la Virgen: ladino, el fiestero, el que le gustan las ofrendas de alcohol, al de los puros, las flores y las velas.*” (Herrera, 2011: 50) a este santo apócrifo también acuden devotas desde México, Nicaragua llevando *ofrendas y peticiones especiales*.

3.5 La religión en la esfera económica cocalera

En esta investigación se ha analizado el corpus festivo del Señor de Viñaka a partir del concepto de la religiosidad popular o el constructo popular católico, asimismo esto ocurre a través de las prácticas, rituales y la relación propiciatoria con las entidades sobrenaturales. En este caso los “*Pongos*” y “*ángeles*” a partir del impulso económico cocalero pudieron gestar una nueva festividad en Tambo recurriendo a estas dos tradiciones religiosas.

Esta relación sincrética del catolicismo oficial y el panteón andino es resultado de la imposición de la Iglesia Católica como institución oficial en Latinoamérica durante el siglo XVI, con una hegemonía establecida por mucho tiempo en el ámbito social, en los sistemas sociopolíticos e ideológicos. Sin embargo este lugar no estaba deshabitado, pues grandes culturas florecieron y cada uno desarrolló de forma particular sus procesos religiosos (rituales, costumbres, ritos de paso, etc.). Como describe Marx, la religión es una producción humana, un fenómeno social, un reflejo de la realidad externa a la conciencia, en este sentido, la reacción de la población frente a la imposición oficial del catolicismo comenzará a recrear dentro de esta misma oficialidad rituales marginales, las advocaciones tendrán características similares a sus deidades ancestrales. La iglesia no concretará su alcance a todos los planos de la vida social y espiritual.

Las clases sociales conservadoras de la elite son quienes mantendrán el espíritu oficialista y otro gran bolsón poblacional constituirá su proceso religioso de forma particular se transformarán en un catolicismo popular. Un ejemplo de ellos es el sacramento del bautismo que dentro del catolicismo popular tendrá diferentes lecturas: “lo he bautizado para que los duendes no se lo lleven” “*si un niño muere sin bautizo, estará en el purgatorio eternamente*”.

El otro elemento principal es el compadrazgo. Este sistema simbólico permite generar alianzas a través del parentesco ritual. En Tambo como en otras regiones la población que asiste a la religiosidad popular ha *inventado* una opción frente al incumplimiento del sacramento del bautismo: El agua de socorro.

“si la criatura está muy enferma y no ha sido bautizada y no hay tiempo de buscar al cura, entonces puedes pedirle a tu familiar o vecino que sea tu compadre o comadre y que le eche agua de socorro, entonces el niño se sanará, pero si muere ya no irá al purgatorio a lamer piedras solito con otros niños no nacidos o sin bautismo” (Entrevista a la Sra. Leonor, Tambo, 24/09/14)

En la religiosidad popular la relación del compadrazgo también sirve de base para estructurar los mitos sobre los Santos apócrifos. Los santones que no son aceptados por la iglesia pero que popularmente recibe un especial culto (Genis, 2000) como es el caso de Jesús Malverde, Maximón, San Macario, los ángeles, los pongos, la Sarita Colonia, etc.

Los objetivos trazados en la investigación nos llevan a encontrar los cambios producidos en las festividades religiosas patronales a partir del crecimiento de polos económicos en función a los cocaleros y tratar de comprender la dinámica cultural y económica de estos grupos de poder que influyen en la expresión de rituales religiosos en Tambo; se trata de conocer estos elementos simbólicos relacionados con la fiesta donde los diferentes grupos de la población (cocaleros, comuneros, *aristocracia provinciana* y la iglesia católica) representan expresiones culturales de una sociedad cambiante durante sus festividades.

En este punto quiero considerar la diferencia entre el narcotraficante y el cocalero. El cocalero es considerado como el campesino productor de hoja de coca que expende su cosecha a la Empresa Nacional de la Coca S.A (ENACO) y siembra a su vez otros productos para complementar su actividad agrícola. A esto hay que agregar que los cocaleros están conformados en asociaciones formales. No obstante, los cocaleros son también un eslabón en la cadena productiva del narcotráfico, por ello el poblador también que no tiene chacras o cultivos de hoja de coca en el valle, debe recurrir a alquilar o a emplearse en la producción y cosecha de la coca.

No se puede designar a la festividad del Sr. De Viñaka, como fiesta de *narcos/pichicateros/cocaleros* puesto que existen entre sus devotos comerciantes, profesionales, etc, que no están relacionados con la actividad cocalera, sin embargo nuestro objetivo de investigación está direccionado a un grupo especial de clientes del Pongo que de acuerdo a los testimonios recogidos pertenecería al grueso de los devotos. Esta es una investigación sobre religiosidad popular en el marco de la esfera cocalera, no es un “informe policial”, por ello no interesa la presunción de quién es o no el narcotraficante.

En el capítulo anterior habíamos explicado el proceso político y social que enmarcó a la población de Tambo en etapas muy importantes: 1950-60 con la explotación de barbasco, café, posteriormente caña de azúcar para aguardiente y a partir de los años 70 y mayor incidencia en los años 80 la siembra de la hoja de coca como única alternativa para el campesino, colono («*colonización por el Decreto de Tierras de Montaña Gob. Leguía*»), migrantes, desplazados que se asientan en las localidades del VRAEM, especialmente en Santa Rosa, San Francisco, Pichari, Quimbiri, Leche Mayo, Luisiana y Tambo. Un elemento que permitió el rápido crecimiento de la población en el valle y la creación de nuevos centros poblados fue que en el año de 1960, se inicia la construcción de una carretera afirmada que uniría Ayacucho-Tambo-San Francisco.

Bajo este contexto en la década de mayor violencia política, la coca será el cultivo que minimiza pérdidas y maximiza oportunidades, en tanto permite sostener a los otros cultivos y satisfacer las necesidades cotidianas del agricultor. La coca requiere menos inversión frente a los otros productos como el café o el cacao y se cosecha hasta tres veces por año, a diferencia de los otros productos, con pocos cuidados se obtienen más ingresos durante todo el año (Bedoya, 2003)

La hoja de coca también se transformará en un medio de intercambio, lo que permite a las familias asentadas en el valle acceder a diferentes productos de la sierra y de la costa (papa, cebada, maíz, chuño, verduras, sal, leche, aceite, pilas, velas, kerosene, etc.)

Este proceso de migración hacia la ceja de selva (desplazados y colonos) son los factores que han organizado y modificado la vida social, política y económica del Valle. La mayor cantidad de estas hectáreas cocaleras (69 %) se ubica en la margen izquierda, correspondiente a Ayacucho, mientras en la margen derecha (Cusco) se halla el 31 %. (Duran, 2005)

Entre los años de 1985-1987 fue el período más sangriento en el valle por causa de los enfrentamientos entre CADs (Comités de Autodefensa), PCP-SL y las fuerzas del orden, lo que también permitió la producción y comercialización de la pasta básica, el precio de la hoja de coca se incrementó beneficiando a los pequeños y medianos productores, quedando hasta la fecha como el único cultivo importante en el valle. Un 90% de la producción ingresa a la maceración y el procesamiento de PBC. (DEVIDA; 2013)

La indiferencia del Estado y las fuerzas del orden frente a las matanzas de ronderos a manos de SL, permitió a los CDC establecer alianzas con el narcotráfico, a cambio de armas y recursos, lo que les permitió derrotar a los grupos armados y mantuvieron "limpia" la zona de la presencia de policías y militares (del Pino, 1996)

Los grupos evangélicos no formarán parte del proceso de siembra de hoja de coca, ellos dedicarán más tiempo al proceso de reclutar almas pecaminosas a las sendas de la salvación tras sus mensajes apocalípticos de la venida del sr. Jesucristo, entonces su prioridad es la iglesia, los ayunos, las vigiliass. Está prohibido el chakchado (masticación) de hojas de coca, la ingesta de aguardiente, las curaciones fitománticas y la lectura de la hoja de coca, por considerarlas actos demoníacos, sin embargo tuvieron un rol protagónico en la lucha contra SL. y el narcotráfico que más adelante detallaremos.

3.6 Las festividades religiosas durante la guerra interna

El proceso de violencia socio política que se generó en el Perú ha sido ampliamente investigado especialmente en la región de Ayacucho. Consideraré algunos aspectos importantes referidos a la zona de investigación para contextualizar el proceso religioso.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) considera que durante el período de la violencia en el Perú la Iglesia Católica desempeñó un importante papel de acompañamiento y protección de los peruanos golpeados por la violencia de las organizaciones subversivas y de las fuerzas de seguridad del Estado. Fueron las diócesis quienes tuvieron mayor participación en la solidaridad y ayuda a las comunidades, fortaleciendo los lazos de cooperación dentro de las comunidades afectadas por el terrorismo.

El Distrito de Tambo al formar parte del único polo económico de la región Ayacucho, iniciada la guerra interna en la década de los sesenta, se transformará también en un receptáculo migratorio -algunas veces temporales, de tránsito- y de nuevas configuraciones en el espacio religioso (Degregori, 1986). La presencia de la iglesia católica se vuelve cada vez más esporádica por el retiro de algunas congregaciones y la poca presencia de los sacerdotes en las comunidades por los

asesinatos registrados en manos de PCP-SL. Uno de los primeros atentados por parte de PCP-SL fue dinamitar el convento de las Carmelitas en Ayacucho en 1981. Posteriormente, en 1987, el asesinato del sacerdote Ayacuchano Víctor Acuña Cárdenas, mientras celebraba misa en la parroquia Magdalena de la ciudad de Huamanga; Acuña por muchos años fue capellán de la Guardia Civil. Como se recuerda, en el Perú, en el período de 1980-1992, fueron asesinados por el PCP-SL, 529 evangélicos (presbiterianos y pentecostales), de ellos 424 víctimas corresponden al departamento de Ayacucho (Huanta y **La Mar**) 458 de estas víctimas eran campesinos, 49 pastores de congregaciones religiosas.

Ponciano del Pino (1996) recoge muy buena información sobre estos movimientos evangélicos en la Provincia de La Mar y el rol decisivo de éstos en el VRAE para la derrota de PCP-SL.

“.....con la violencia, se incrementa también la presencia de iglesias evangélicas, en particular la Iglesia Pentecostal, caracterizada por su mensaje fundamentalista de tintes apocalípticos. La expansión de estas doctrinas, indica a la vez, la necesidad de nuevos sentidos y esperanzas en tiempos de crisis” (Del Pino, 1996: 121).

El éxodo de la población hacia la montaña se incrementa a partir de los años ochenta, asimismo el desplazamiento interno forzado de comunidades íntegras hacia Tambo (Ccaruapampa) generó conflictos entre la población por la escases de recursos en la zona y obliga a mirar la selva como única fuente de trabajo y subsistencia, utilizarán el sistema de cultivos en la sierra y en la selva, y el comercio de estos productos para sostenerse en un espacio ajeno a su territorio madre.

La incursión de PCP-SL en Tambo, el 11 de octubre de 1981, en el que atacan al puesto de la Guardia Civil y mueren un efectivo policial y dos civiles, luego los asaltantes derraman ácidos sobre los guardias y se llevan 2 metralletas y 3 revólveres, liberando a 4 detenidos, 2 de ellos narcotraficantes. Este acontecimiento va a marcar un hecho importante: se desarrollará en la ciudad de

Lima una reunión extraordinaria del Consejo de Ministros el 12 de octubre (al día siguiente del atentado) fecha en que el gobierno decretaría Estado de Emergencia en las provincias de Huamanga, **La Mar**, Cangallo, Huanta y Víctor Fajardo y suspende, por espacio de 60 días, las garantías constitucionales relativas a la libertad y seguridad individual, inviolabilidad de domicilio y libertad de reunión y tránsito en el interior de la República, comienza el arrasamiento del campo y el desplazamiento de pobladores, que durará hasta 1985.

En este período muy violento se encontraba como arzobispo de Ayacucho-hasta 1991- el Mons. Federico Richter Prada, O.F.M, quién condenó enérgicamente los actos terroristas pero se mantuvo en silencio cuando comenzaron a producirse crímenes por parte de las fuerzas del orden, detenciones arbitrarias o violaciones a los derechos humanos. Tampoco se pronunció en relación al decreto de Estado de emergencia en la Región. Posteriormente en el año de 1988 después de calificar de exageradas las cifras de desaparecidos por Amnistía internacional «mil casos de desaparecidos» propuso que era necesario replantear la política antisubversiva “porque no sólo con balas se puede superar al terrorismo”. (CVR, versión electrónica T. III: 425).

Es en este contexto tan hostil la población se repliega hacia la selva o Lima para evitar la embestida de ambos frentes: PCP-SL y la FA; pero también es el momento en el que comenzará a tomar fuerza un sector religioso buscando la conversión de los *pecadores* y el refugio para las angustias terrenales: los movimientos evangélicos que se asentarán en Tambo son los del movimiento Pentecostal y Presbiteriano. Las referencias más tempranas las registran para el año de 1950 en el VRAEM la hacienda Teresita del evangélico Eduardo Risco que llegó a emplear entre 800 a 1,000 peones y 200 arrieros por la gran producción de Cube o barbasco y caña de azúcar para el aguardiente y que construirá un aeropuerto en la hacienda (del Pino; 1996). El grupo evangélico había estado creciendo durante este tiempo lentamente, sin embargo es a partir de los años 80 donde captará mayor feligresía por una razón fundamental: el

discurso de igualdad a través del rito de paso de la conversión, un acto simple de recibir a Jesucristo en sus corazones transformará inmediatamente al individuo. Los movimientos evangélicos encontrarán una fuerte aceptación en los pobladores de las comunidades desplazadas ya que encuentran en ellos reconocimiento bajo la conversión de ser *hijos de Dios* esto les ofrece un status igualitario de hermandad, ya que la población mestiza de Tambo que se resumirá a algunas cuantas familias reconocidas de ferviente catolicismo quienes rechazaban a los comuneros desplazados, así lo manifiesta en una entrevista una pobladora;

“.....pobrecitas las mujercitas que bajan de Balcón, Uchuraccay, Iquicha a Tambo mendigaban con sus hijitos y nadie les daban ni agua, les decían terrucos, se iban a la selva, los únicos que les recibían y les daban comida eran los hermanos.....” (Entrevista Sra. María, Tambo 18/08/09)

El doble estigma, el ser un desplazado y evangélico, marcará en Tambo distancias entre la población. Los católicos populares no hallaban espacio para ejercer su fe. Según Manuel Marzal, éste grupo está representado por grandes mayorías del pueblo peruano, aunque tienen un escaso cultivo religioso, por falta de una mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas mayorías no buscan una atención religiosa mayor.

La población católica de Tambo se concentrará en el remanente de la aristocracia terrateniente, los profesores y trabajadores de las diferentes instituciones del Estado, aunque el rol de las misioneras religiosas franciscanas no dejan de insistir y entran a competir en la captación de los comuneros a través de la asistencia a las necesidades básicas, donación de ropa, alimentos, albergar huérfanos etc. y serán protegidos por las FA.

Mientras que los movimientos Pentecostales ofrecen una vida plena después de un juicio final en el que será juzgado los que no son hijos de Dios, entonces sufrirán los mismos tormentos que ocasionan hoy a los elegidos. El contexto de dolor y muerte son *Pruebas* que pone el señor para habilitar y probar corazones de sus hijos, el proceso personal de cada individuo se verá fortalecido por el

ofrecimiento de paz vida abundante en el reino del señor. Este mensaje en tiempo muy difíciles serán rápidamente aceptados especialmente por los comuneros que para el contexto de Tambo será bien recibido frente al rechazo de la población y los embates de PCP-SL y las FA. Así también lo menciona del Pino (1996: 122) en su investigación: “... *En medio de la hambruna, las enfermedades y la guerra, este mensaje fue bienvenido entre los sectores menesterosos y excluidos. Frente a las adversidades del presente, el evangelio ofrecía esperanzas de salvación en 'tiempo de plagas.'*”

Un aspecto fundamental de estos movimientos es el enfrentamiento directo a PCP-SL, y se logrará a través de la generación de alianzas con los Comités de Defensa Civil y conformar ellos mismos los comités de autodefensa. Frente a esto el PCP-SL reaccionará contra este movimiento religioso como lo sucedido en la comunidad de Qano en el año de 1991 con el asesinato de 30 pentecostales: mientras realizaban una vigilia con ayuno y oración fueron masacrados con metralletas y repasados con cuchillos, las víctimas se cuentan entre mujeres y niños. Los evangélicos pasaron a ser enemigos principales de la revolución y fueron el primer sector de población que sufrió una ofensiva generalizada senderista (del Pino, 1996)

En 1980, Ayacucho se convirtió en el símbolo de la violencia política, que pronto se extendería a sus vecinos Apurímac y Huancavelica. La respuesta contrasubversiva fue muy dura, primero con los Sinchis y después con el Ejército y la Marina, así como con el «Comando Rodrigo Franco» y otros grupos paramilitares y comités de autodefensa. Frente a este proceso de muerte y sufrimiento causado al pueblo por ambos bandos, la actitud de los obispos en esos lugares fue de silencio cómplice o de prescindencia, por no considerar parte de su misión pastoral la preocupación por lo social (CVR, versión electrónica T. III: 422).

En este contexto violentista la iglesia católica considerada como religión oficial del Perú (*a pesar de ser un Estado laico*) ha cumplido un rol paternalista y de poder sobre las comunidades campesinas, « *que se vio fortalecido por el sistema de las haciendas y fue mermando su acción durante el proceso de la reforma agraria* » (Del Pino; 1996) que para la década de los 80 ya se encontraba disminuida y sumida en una crisis económica. La iglesia católica contará con sacerdotes solamente en las cabeceras de provincia o distritos, estos asistirán a las comunidades en sus fechas festivas que se verán disminuidas en el proceso de violencia política.

“...Los sacerdotes se limitaban a hacer breves incursiones en periodos de fiestas religiosas y aprovechando la ocasión para otorgar algunos sacramentos como bautizos, confirmaciones y matrimonios, los que además les daban algunos ingresos..” (peru report. Vol.4)

Registro de los sacerdotes en Tambo a partir de los años sesenta:

Horacio Arce Suarez	(1960)
Víctor Palomino	(1970)
Godofredo Barrientos	(1980)
Religiosas Franciscanas;	cargo la catequización
Ramón Arribas	(90-2000)
Braulio Contreras	(2007-2010)
<i>Walter León</i>	<i>(2014)</i>

La iglesia matriz de Tambo en 1980 estuvo a cargo del sacerdote Godofredo Barrientos respaldado por las religiosas franciscanas y las fuerzas del orden. En este período se tuvo que cambiar las horas de misa por el decreto de zona de emergencia y toque de queda (a partir de las cinco de la tarde). Las misas se ofrecían por la mañana y se suspendían las que se realizan a las seis de la tarde.

En lo referente a las festividades religiosas en el mismo distrito se tiene referencia de tres santos: San Juan Bautista, Inmaculada concepción y la Santísima Trinidad.

La festividad de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre se mantuvo constante durante el período de violencia política, esto debido a la protección de las fuerzas del orden, la iglesia católica mantuvo nexos muy fuertes en este período, especialmente con la asistencia médica a través de campañas en asociación con las religiosas franciscanas. Lo pobladores también conservadores,- *clase alta provinciana*- son quienes mantienen las fiestas religiosas y según mencionan en algunas de las entrevistas era el único espacio en que los pobladores podrían sentirse reconfortados frente a la gran violencia perpetrada en la zona.

“...a la virgencita siempre le hemos tenido fe, nunca hemos dejado de festejarla ni en esos momentos de peligro, al contrario nos aferramos más y ella nos respondía con gratitud y protección, nunca le ha faltado su fiesta siempre ha habido devotos” (Entrevista Sra. Nivia, Ayacucho 23/07/13)

En los momentos de mayor escalada de conflictos y la presión de las fuerzas del orden, ningún poblador quería asumir cargos públicos, frente a esto algunos pobladores eran obligados por las fuerzas del orden. Entre los años 85-90, el cargo de la mayordomía de la Virgen Inmaculada fue asumida por pobladores también o migrantes que poseyeran chacras en la selva; para esos años la coca y sus derivados ilícitos ya tenían buen mercado y los precios eran bastante elevados, lo que permitía al devoto asumir y cumplir el compromiso de la fiesta con gran pomposidad. Las novenas fueron asumidas por instituciones públicas: El colegio secundario, la Escuela de varones, el Banco de la Nación y la Municipalidad

“...para la fiesta de la virgen, de Trinidad nos acompañaban la Fuerza Armada, la Guardia Civil soltaban camaretazos en su honor, por eso en esa época de terrorismo siempre hubo nuestra fiesta, lo único que estaba prohibido el uso de cohetes, bombardas como antes, se utilizaba poco.

Ahora sí los cohetes se compran por gruesas y cuando entra la virgen parece que estaría tomando el pueblo, parece una incursión, ahora los cohetes son más fuertes y más abundantes.” (Entrevista Sr. Gotardo, Ayacucho 23/07/13)

Las acciones de *paro armado* decretado por el PCP-SL no coincidían con las fechas festivas de carácter religioso en Tambo, a pesar que la religión era considerada como remanentes del “*viejo Estado*” y enemigas de la revolución; mencionan algunos entrevistados que estas fechas también eran aprovechadas por los *compañeros* para ingresar a la población y *estudiar* a las autoridades públicas y a las misma fuerza armada.

Si bien es cierta la festividad de la Inmaculada no desapareció, sin embargo había un temor a asistir a las festividades en casa de los novenantes y mayordomos. La población acudía a los actos litúrgicos porque sabía que las FA brindará protección y ésta se desarrollaba en la iglesia matriz –a pocos metros se encuentra el cuartel de las FA en la plaza de armas y también la comisaría de la GC.

El temor del poblador fue cuando se asistía a la periferia del distrito en el que se desarrollaba la festividad, en casa de los devotos; hay un episodio que recuerdan en una entrevista:

“...en una de las novenas para la Virgen en casa de las gemelas Palacios, cuando estábamos en la fiesta se presentaron militares encapuchados y comenzaron a revisar a la gente especialmente a los jóvenes; ellos decían <<aprovechando la fiesta, fingiendo que hay una fiesta hacen reuniones con SL>>. Entonces teníamos miedo, incluso llevaban gente particular para que reconozcan entre los asistentes y pudieran sindicarse quienes eran compañeros” (Entrevista Sra. Nivia, Ayacucho 23/07/13)

La otra amenaza constante eran las incursiones de PCP-SL, llegaban avisos mencionando que el día central de la fiesta ingresaría a *tomar* el pueblo, nunca hubo ninguna incursión durante esta actividad festiva, como sí ocurriría en las

comunidades de Huanta (fiesta del Espíritu Santo) donde se atacaron a la comunidad aprovechando la fiesta.

Durante la fiesta de San Miguel Arcángel, 29 de setiembre, en la capital de la Provincia de La Mar, los pobladores fueron avisados que se ejecutaría una incursión de PCP-SL, la gente desesperada comunicó a la FA, estos se replegaron en la ciudad brindando protección a los pobladores mientras se ejecutaba las festividades, sin embargo la incursión si ocurrió en una comunidad cercana en la que se asesinaron comuneros y quemaron el puente para evitar que las FA de Tambo pudiera acudir en ayuda a estos pobladores.

Por el temor y previendo el tema de las incursiones es que las fuerzas del orden prohibieron terminantemente el uso de cohetes, cohetones, castillos, fuegos artificiales (pirotécnicos)

“esos años estaba prohibido los cohetes, porque podrían traficar con pólvora, aprovechar la fiesta para entrar al pueblo. Una vez, en un Toyota trajeron castillos y cohetes para la virgen, pero rápido lo escondieron para que los militares no les quiten y los acusen de estar surtiendo armas a los compañeros”. (Entrevista Sr. Gotardo, Ayacucho 23/07/13)

El escenario en cual se desenvolvían los pobladores de Tambo se encontraba sobrecargado de incertidumbre, angustia porque el Estado a través de sus fuerzas represivas había cortado todo espacio democrático y continuaba la violación de los derechos humanos desde dos frentes: fuerzas armadas y PCP-SL, esto posicionaba a la población en un estado totalmente vulnerable. Las constantes incursiones de estos dos grupos mantenían en vilo a la población, la angustia de la sobrevivencia los conminaba a refugiarse en la selva o migrar hacia la capital del país.

En este contexto las festividades van a ser el único momento en el cual los pobladores de Tambo pudieran reunirse, ya que estaba prohibido toda reunión social sin el permiso de las FA., es decir la población civil pasó a ocupar un

segundo plano y a través de una política de Estado las fuerza armadas son quienes detentan el poder absoluto sobre la población.

3.7 Santos marginales, santos católicos y el narcotráfico

Esta investigación se constituye como un estudio de caso sobre el constructo festivo del Sr. De Viñaka, se trata de una estrategia de empoderamiento y búsqueda de status dentro del distrito de Tambo, y esto implicó la aceptación o rechazo de la pequeña aristocracia provinciana/tambina al poblador migrante, desplazado e indígena sobre todo cocalero.

Para el Perú esta relación religión/narcotráfico se gesta de manera muy incipiente y sutil, a diferencia de los que ocurre en México con sus complejas relaciones económicas hacia la institucionalidad eclesiástica y la religiosidad popular que representa a este segmento social. Los carteles de droga se consolidan en México a partir de la década de los años 80 y pasa a constituir uno de los elementos más peligrosos de la sociedad, tanto por el crecimiento de consumo de estupefacientes como su exportación, todo esto ligado al alto índice de criminalidad, específicamente en la zona de frontera: Sinaloa, Jalisco, Michoacán, Tamaulipas, Nuevo León, Baja California (Pérez-Rayón, 2006)

En un marco de poco crecimiento económico –donde la pobreza se posiciona a pesar de los acuerdos económicos con EE-UU a través de un Tratado de libre comercio (TLC) que data de 1973– gestado en un momento de crisis mundial del petróleo por el embargo árabe a la venta de dicho hidrocarburo. Estados Unidos pensó que la manera de enfrentar esta crisis económica era integrando a México y Canadá (*Mercomún de América del Norte*) a pesar del rechazo de las empresas privadas y nacionales, porque las condiciones de uno y otro país eran diametralmente opuestas, lo que se comprendió bajo el concepto de *asimetrías*

(Ortiz, 2010). Es así que un gran sector de la población, en especial los jóvenes, se ve obligado a migrar o formar parte de algunos de los carteles.

En México la relación religión y narcotráfico ha sido investigado desde la academia en años recientes, y esto a raíz de las denuncias e investigaciones periodísticas, ya que eran muy notorias las *exhibiciones* de este grupo en templos para realizar los sacramentos: bautizos, matrimonios y funerales. Las formas retributivas que los narcos hacían a la iglesia son denominadas dádivas o narco limosnas, que por cierto, fue aceptada por un sector de la iglesia católica mexicana aduciendo que el dinero “sucio” *se purificaba* al usarlo en bien de la sociedad.

“...el escándalo de las narco limosnas detonó en la década de los noventa cuando el sacerdote Raúl Soto, canónigo de la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México, dijo en su homilía que más personas deberían seguir el ejemplo de los narcotraficantes Rafael Caro Quintero y Amado Carrillo, quienes habían hecho donaciones millonarias a la Iglesia” (Ramírez-Pimienta, 2011: 7)

Teniendo como referencia algunos de estos casos de *dadivas generosas, nosotros también* nos propusimos inquirir en nuestra zona de estudio. Y durante el trabajo de campo asistimos a la capilla del Sr. De Quinuapata en Ayacucho, con la finalidad de entrevistar al párroco acerca de los comentarios que realizan los pobladores acerca de los benefactores de la Capilla y recogimos expresiones como ésta: “...*la capilla fue remodelada íntegramente por un pichicatero, él ha donado en material y dinero en agradecimiento por su negocio*” (Entrevista Sr. Javier, Ayacucho 25/7/08)

sin embargo un representante de la hermandad mantiene distancia y niega este hecho, mencionando que la construcción corresponde al año 1940, y su fachada principal fue hecha en 1956; posteriormente se han realizado remodelaciones: piso, rejas, bancas, etc. con donación de la comunidad cristiana huamanguina y

principalmente los devotos. Consultamos si era posible que entre los devotos se considere también a los narcotraficantes, coccaleros del VRAEM, la respuesta fue un no rotundo.

La versión que recogí sobre la capilla del Sr. De Viñaka en Tambo es que fue construida por donación de sus devotos “*comerciantes y transportistas*” que en su mayoría no son pobladores originarios de Tambo, sino migrantes y desplazados en el VRAEM. Por la naturaleza de ésta festividad los pobladores no comentan abiertamente, tienen miedo de brindar información. Acudí a un familiar para que pudiera confiarme información acerca de la construcción de esta capilla, me brindaron su testimonio con la condición de no constar sus nombres en la investigación, ya que persiste aún en el colectivo la percepción del peligro que se cierne al abordar estos temas:

“...todos te van a decir que es de los comerciantes, de la empresa de transportes. Pero, los pichicateros, esa gente, ellos rapidito han levantado la capilla, bonito, con piso con todo han construido su capilla y el hotel”
(Entrevista Sra. María, Tambo 18/08/09)

No contamos con ninguna evidencia material que dichas construcciones correspondan a las donaciones de narcotraficantes y coccaleros, la investigación se basa en testimonios de informantes que formaron parte de esta hermandad o participaron como observadores de las festividades. El sacerdote de la Iglesia de Tambo que oficiaba las misas por esta advocación menciona que la imagen del Sr. De Viñaka pertenece a una empresa de transportistas y no tenían ninguna información que esta festividad corresponda al grupo investigado.

La singularidad de la religiosidad popular se caracteriza por considerarse como un medio alternativo a la iglesia oficial y permite que un grueso de la población exprese a su manera el encuentro con lo sagrado y genere a su vez su propia versión de sacralidad y ritualidad de esas divinidades que les son negadas desde

la oficialidad. "Dios es el de los milagros. Aquí las familias vienen a pedirle a la niña blanca favores más terrenales". (*El diario*, 2014)

En algunos espacios la iglesia católica pretende la valoración y la inserción de la religiosidad popular dentro de los esquemas oficiales, es el caso de Sarita Colonia que no es reconocida por la iglesia católica sin embargo en su día festivo se realiza una misa en su memoria en el cementerio Baquíjano Carrillo en el Callao, pero con el argumento de ser una "**misa de difunto**"; sin embargo la percepción de la población es diferente: asiste a la misa por la fe que profesan en ella y agradecer los favores concedidos por ésta. Lo cierto es que la religiosidad popular tiene su propia dinámica y sus ritos corresponden a la capacidad de interpretar e interiorizar de manera personal a su divinidad. No interesa si la santa o santo representa a un determinado sector social; a medida que sus milagros sean conocidos otros sectores de la población encontrarán en éstos refugio de la realidad circundante. Gonzalo Portocarrero (2014) menciona que inicialmente Sarita Colonia fue considerada "una santa del mundo marginal, de los homosexuales, delincuentes y prostitutas" y con el paso del tiempo y la creciente devoción fue ampliando su espectro devocional.

Para Harold Fernández (2007) esta ampliación de seguidores y devotos responde más bien a que Sarita Colonia está envuelta en un halo de exotismo y sería una forma de producto cultural manufacturado por la plebe urbana de modo natural, y tiene ahora ese status en parte por la cobertura de los medios de comunicación y periodistas lo que incrementa su capital simbólico.

El código de normas éticas y valores de carácter universal que circunscribe a la iglesia católica no le permite validar los actos delictivos del narcotráfico, el rol pastoral social de la iglesia frente a su feligresía se sujeta aparentemente a lo estrictamente estipulado. Sin embargo tampoco pueden dejar de acoger en su seno a pecadores, delincuentes redimidos bajo la promesa de no volver a transgredir dichas normas. Los investigadores que han trabajado este tema mencionan que el acercamiento al santoral católico por parte de los

narcotraficantes se basa en “*el lavado de conciencia*” a través de actos piadosos; limosnas por demás suculentas, aportes para la construcción de templos o para su restauración; en nuestro caso el Sr. De Viñaka es un elemento de posicionamiento y su festividad un espacio de ostentación. Más adelante detallaremos con mayor precisión.

Los narcotraficantes se acercan a la iglesia configurando e interpretando de forma particular sus códigos religiosos. El tránsito de *border line* permite que sean conscientes sobre el peligro inminente de morir o terminar en prisión y buscan que sus almas sean salvados después de la muerte “lavando” sus culpas a través de actos expiatorios para con la iglesia. En algunos casos su acercamiento es para solicitar “favores” que lindan con lo delincencial. Obviamente la iglesia católica no reconoce esos favores otorgados por los santos hacia los narcotraficantes o delincuentes.

El ensayo sociológico de Ana María Quiroz (1993) explica la configuración de los cultos desde el punto de vista de los fieles “transgresores”: delincuentes, prostitutas y otros marginales, cuyas peticiones son nada “convencionales”. El requerimiento a estos santos marginales no tiene límites, tampoco muchos requisitos, el individuo puede asumir personalmente la limpieza de sus actos a través de peregrinaciones, ofrendas, etc. Acota que es importante el reconocimiento del individuo con el santo, como es el caso de Sarita Colonia, que en su constructo mítico aparece la historia de un acto de vejación a Sarita (no confirmado por la familia Colonia) y por ello aparece la identificación de las prostitutas con esta santa.

Quiroz, ejemplifica algunas de las peticiones:

- “... que tras un coito el cliente quede satisfecho”
- “*que se atragante con su propia lengua una vecina chismosa*”.
- “*que el próximo atraco resulte óptimo*”

Volviendo a nuestro tema, las peticiones al Sr. de Viñaka tendrán el mismo trasfondo:

- *“que esta vez pueda hacer pasar mi mercadería”*
- *“que la policía no capture mi coca”*
- *“protégeme de la envidia y del peligro”*

Efectivamente, los devotos del Sr. de Viñaka en Tambo se acercan con la misma fe bajo su propia interpretación logrando un espacio de identidad y pertenencia al espacio geográfico, al entorno social y económico, utilizando la religiosidad como un recurso para ser aceptados en la misma comunidad. La religiosidad popular permite que estos grupos ensayen ritualidades religiosas y de empoderamiento de carácter social y demostración económica en un solo juego: la festividad del Santo patrono. Las reglas están impuesta por ellos, es el único día en el que las aristocracia provinciana tambina observará, y en algunos casos participara de la ceremonia creada, organizada, ritualizada por este grupo *ajeno* a la población original y que es constantemente rechazada como explicamos anteriormente.

La iglesia católica en Tambo no rechaza la festividad del Sr. De Viñaka, ya que la imagen corresponde a una entidad cristiana. La versión del párroco recogida en 2007 para esta investigación dice:

“El Sr. De Viñaka en Tambo es una imagen que tuvo una aparición milagrosa y traída aquí a cargo de un grupo de comerciantes y transportistas. Es el santo patrón de ellos, en ningún momento sabíamos cómo líderes de la iglesia que podría corresponder a ese grupo. Ellos acudieron a solicitar una misa por el aniversario de haberlo encontrado. No es el patrono del pueblo, era de ese grupo, ahora ya no están entonces se llevaron la imagen de Tambo” (Entrevista Rdo. Braulio, Tambo 4/12/07)

La imagen del Sr. De Viñaka fue presentada ante la iglesia como un hallazgo divino y para ser aceptada dentro de la oficialidad religiosa católica se construyó un marco de personería jurídica de los devotos a través de la conformación legal y legítima de una hermandad/asociación de transportistas, cuyo registro aparece publicada en la red y que se dio de baja coincidentemente en el mismo año en que la festividad desaparece.

“por tantos milagros que hacía el Sr. De Viñaka, es que se empezó hacer la fiesta el 28 de julio en Tambo, pero como no se podía decir que era sólo de los nachos, se empezó a decir que era una fiesta de los comerciantes, empresas de transporte. Para esto, el Pongo ya había comprado carros y establecido la empresa de transportes a Santa Rosa y San Francisco. El día 29 de julio se realizaba otra fiesta en Panti, lugar donde lo habían encontrado, con corrida de toros, fiesta.” (Entrevista Sr. Ernesto, Tambo 4/12/07)

El proceso de *reconocimiento* dentro de la comunidad fue utilizar el recurso legal y el icono oficial de la iglesia que es la imagen de un cristo crucificado. Este segundo elemento es explicado por el antropólogo Elio Masferrer (2012) para quien la actividad de los narcotraficantes tiene un alto riesgo, tiene que manejar altos niveles e incertidumbre, y el asunto de la religiosidad es más sencillo de lo que se quiere asumir; los narcotraficantes como miembros de una sociedad participan de la pluralidad religiosa que hay y son creyentes a veces más creyentes o más practicantes que los miembros de otros segmentos de la propia sociedad.

En varios espacios de Latinoamérica se observa que algún grupo delictivo, marginal asuma una deidad del catolicismo, tal es el caso de *La Virgen de los sicarios* --la imagen de la virgen María Auxiliadora en el santuario mariano de Sabaneta en Medellín Colombia-- que fue asumida como ícono religioso especialmente por los grupos socialmente marginados y corresponde al acercamiento espontáneo del individuo a las normas y doctrinas específicas del catolicismo pero interpretado de acuerdo a sus propias normas éticas y reguladas

a fin de sus necesidades. Medellín, es una de las regiones más católicas y conservadoras del país, en este contexto la religiosidad popular ha permitido la apertura de un nuevo episodio donde el componente de la violencia urbana y del sicariato han desarrollado el acercamiento hacia una de las devociones populares más importantes: la veneración a María Auxiliadora; convirtiéndose en un centro de peregrinación de la mafia y los sicarios. En una entrevista realizada por el diario el Universal el 23 /06/09 al Comisionado de la Policía Federal Facundo Rosas, menciona que como la muerte les rodea los narcos y sicarios suelen ser aún más religiosos, la actividad de los narcotraficantes tiene un alto riesgo y entonces en definitiva tienen que controlar o manejar niveles altos de incertidumbre.

Acuden a la Virgen Auxiliadora para solicitar favores “*no convencionales*” y darle las gracias por los ya cumplidos; las rogativas consisten entre otras “... que no les vaya a fallar, que les afine la puntería cuando disparen y que les salga bien el negocio” (Vallejo, 1998). Estos devotos portan tres escapularios: uno en el cuello, otro en el antebrazo, otro en el tobillo. Este acercamiento a la Virgen radica en su capacidad de recepción y perdón frente a un Dios severo que está representado terrenalmente por la iglesia católica.

Los mafiosos, sicarios, delincuentes etc. buscan creer en íconos religiosos o paganos por “*una necesidad imperiosa de protección*”, en este tránsito descubren deidades con un perfil humano –por las *emociones*- con el que pueden identificarse y de esa manera rendirles culto a pesar de ser disimiles con el oficialismo eclesial. En este proceso se recrean, inventan, re-editan nuevos elementos, que son puestas en escena durante las festividades religiosas populares. Esta asociación de elementos sagrados tiene diferentes objetivos: interceder ante lo divino para la expiación de culpas, buscar protección a partir de lo sobrenatural y en el caso de la mafia organizada es un elemento de cohesión como estrategia de sobrevivencia.

El investigador Martín Barrón del Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE) en México comenta que existen vertientes religiosas dentro del narcotráfico plenamente identificadas y que tienen que ver con el fervor católico y la adaptación de éstos a cultos marginales, como al llamado “Santo Malverde”, las de la Santa Muerte y los santeros, además de aquellos que se creen escogidos como parte de una encomienda divina. Algunos pensarían que por el ambiente de violencia en que se mueve la gente vinculada al tráfico de drogas no cabría un mundo de religiosidad, pero hay todo un mundo de creencias no sólo para lavar sus conciencias, sino incluso para justificar como una acción divina sus actividades ilícitas. Esto último se expresaría en la donación de dinero para mejoras de templos o apoyos para festividades, con la intención de convertirse ante la comunidad en buenos creyentes y obtener reconocimiento dentro de una comunidad.

3.7.1 *La santa muerte*

Si bien es cierto a esta deidad se le relaciona con la ciudad de México (se festeja el 15 de agosto como día oficial de veneración), sin embargo, la veneración de las momias, calaveras, difuntos, tienen sus bases en el culto prehispánico por los muertos. Los Incas con los “mallkis y en Centroamérica con sus dioses mayas y aztecas. Los mexicas heredaron de épocas antiguas a dos dioses Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, el señor y la señora del Mictlan la región de los muertos. En la colonia ocurre un sincretismo entre distintos elementos del catolicismo oficial y los ritos panandinos. Estas imágenes que son rechazadas por la iglesia oficial son veneradas con los mismos elementos cristianos: misas, procesión, oraciones, novena, altares domiciliarios. Las ofrendas son panes, dulces, flores, objetos de plata, placas de metal, cigarro, frutas, etc. De acuerdo a cada región se asiste a la imagen en el entendido que su posición terrenal exige atenciones a sus necesidades también terrenales.

Este culto tiene diferentes manifestaciones o representaciones, por ejemplo en Guatemala en la capilla en Olinstepeque veneran la imagen del Rey San Pascual y se celebra el 17 de mayo una festividad en su honor. Una réplica de esta imagen (San Pascual Baylón) también se encuentra en Tuxtla Gutiérrez la capital de Chiapas, México. La imagen de San Pascualito representado por un esqueleto sentado en una carreta es la advocación del ángel de la muerte que se le apareciera en agonía al fraile de origen indígena Pascual Baylón en la ciudad de San Antonio Aguascalientes. La iglesia católica no lo reconoce como santo y rechaza su veneración, sin embargo se ha mantenido vigente hasta la actualidad; los fieles ofrendan ante la imagen en agradecimiento por los favores ofrecidos. Con el tiempo esta imagen de la muerte ha adquirido diferentes grupos de fieles y las peticiones se distinguen de acuerdo al color de las velas o el color del vestido que lleve el santo: la vela negra y el santo ataviado con prendas de este color servirá para las peticiones oscuras de venganza, maldad, muerte. En este sentido la población marginal se reflejará con esta deidad (otro santo no podría matar a nadie). Los otros colores también se relacionan con la naturaleza de la petición: roja para amor, rosa para salud, amarilla para protección, verde para negocio, azul para trabajo, celeste para dinero, púrpura para ayuda contra vicios, blanco para protección de niños. (Araujo, 2003)

La advocación de la Santa muerte por los narcotraficantes ha tenido un crecimiento intenso a partir del siglo XIX. Los capos de la mafia poseen altares en sus fincas, la fama de esta deidad se ha difundido y extendido rápidamente hacia el Norte de México. Existen una gran cantidad de capillas dedicadas a la *flaca* en ciudades como Tijuana y Nuevo Laredo. Las autoridades mexicanas han decidido atacar al narcotráfico incluyendo sus espacios de ritualidad, las capillas, santuarios construidos en las orillas de las carreteras.

Estas representaciones no oficiales de la religión también podemos hallar en Tambo, pues es común encontrar en las casas calaveras que las ubican en hornacinas en la pared, les asignan un nombre (si la calavera no es de un

familiar) y colocan velas, piedras para que en ausencia de los propietarios estés puedan cuidar la casa:

“(...) cuando salimos le dejamos la casa a Panchito, con sus piedras y su velita. Cuando hay un ladrón él se pone a silbar, habla como si hubiera personas en la casa. Si el ladrón ingresa entonces le lanza las piedras que hemos dejado, por eso todos tenemos una calavera en la casa porque nos cuida y tenemos que cumplirle con sus flores y sus velas.” (Entrevista Sra. Rosa, Tambo 26/09/14)



Fig. 2. Virgen del Carmen y dos cráneos sagrados, en la tienda de Mama Nora Navarro en Tambo. Foto, Cazorla Zen 2014

Margarita E. Gentile (1994), recoge la información de esta festividad registrada desde la colonia. Utiliza un expediente que data del 29 de noviembre de 1784 solicitando la suspensión de la ceremonia del desentierro de cadáveres para fines rituales en el que se realizaba en Cochabamba el desentierro de las personas muertas el año anterior, a fin de llevar a cabo la ceremonia relacionada

con el pedido de agua para las chacras. La Procesión de las calaveras es similar a la de algunas presentaciones prehispánicas.

Desde los albores de la humanidad el mundo de los vivos y el de los muertos ha sido explorado por todas las culturas, porque no existe una respuesta que satisfaga a la humanidad sobre lo que hay después de la muerte. El imaginario recrea esa nueva vida de forma terrenal, por ello los ritos se circunscriben a los elementos terrenales. Las peticiones a los difuntos se sustentan en el traslape que realiza el individuo hacia esa *otra vida*, la inmanencia del/las almas adquiere una red compleja de símbolos: “las almitas nos cuidan” “las almitas interceden por nosotros”; existe una separación del sujeto como materia, su vida terrenal, sus oprobios y virtudes han sido enterradas y se transforma en un mensajero conector entre los vivos y las deidades. Este caso ocurre con Deolinda Correa “la difunta correa” en San Juan Argentina (Graziano, 2007), aquí se observa el culto del ser humano con singularidades específicas en su status post-mortem, bajo la creencia que existe una forma comunicativa entre el humano y la omnipotencia, y esta se expresa en las prácticas rituales de acercamiento (oraciones y ofrendas, velas, llantas, flores, caramelos, prendas de bebe, gaseosa etc.)

En casi todas las regiones del Perú la interpretación de la realidad con su propia historia e imaginario se recrea en diversos rituales y lo religioso no les es ajeno ni extraño, por ello no pierde vigencia. Las celebraciones oficiales en la iglesia católica en honor a los difuntos es instituida en honor a todos los santos, conocidos y desconocidos, según el papa Urbano IV; para compensar cualquier falta a las fiestas de los santos durante el año por parte de los fieles. Fue en el año 1311 donde la fiesta fue reconocida por el Vaticano y desde esa época se realizan los días 1 y 2 de noviembre, posteriores al equinoccio de otoño.

En las entrevistas realizadas en Tambo, encontré la referencia de un “Santo muerto”, y nos hicieron esta descripción:

“la mama Rudi, ella tenía al Santo muerto, estaba junto con la dolorosa, desde 1880, ella trajo esa imagen de Lima. Después ha pasado de generación en generación, yo lo he tenido en mi casa hasta 1983 cuando salimos de Tambo” (Entrevista profesor Rómulo, Tambo 26/09/14)

En Tambo no hay ninguna evidencia de continuidad de veneración a esta deidad y que esté relacionada al narcotráfico como sí ocurre en México; esta figura que personifica la muerte y es objeto de culto vinculado a distintos grupos sociales. En el imaginario popular mexicano la Santa Muerte puede cumplir cualquier petición a cambio de devoción absoluta. Es así que a partir de la década de los noventa, gente ligada al narcotráfico se convirtieron en devotos, realizando inclusive ritos sangrientos que efectuaban para asegurarse fortuna. Homero Arjdis lo describe en su narrativa como “la imagen de la muerte violenta”. Recrea la oración realizada por el capo del narcotráfico mexicano de esta manera:

“Oh Santa Muerte, protégeme y líbrame de mis enemigos, embóscalos, tortúralos, enférmalos, mátalos, hazlos picadillo. Oh Santa Muerte que dominas el mundo, en nombre de los que están aquí postrados, te pido poder contra mis adversarios. Que no me quiebren, que no me arresten, que no me maten. Te pido, Santa Muerte mía, que no me desampares ni de noche ni de día y que me defiendas de la traición de amigos y enemigos. También te pido la muerte violenta de los que desean mi mal...” (Arjdis, 2009: 2)

A manera de contraste podemos decir que la vida cotidiana en Tambo se ve reflejada en sus rituales religiosos, oficiales y populares como una expresión de organización cultural, política y social. El acercamiento a la muerte a través de la celebración de estos rituales se debe a que el hombre no acepta la muerte como algo natural, la idea de la eternidad habita en su mente, la muerte se expresa como algo que no debería ocurrir, algo sencillamente intolerable y repugnante, algo metafísicamente deficiente. Desde el punto de vista fenomenológico, el festejar a la muerte es una prolongación de esa vida terrenal, es la negación de la destrucción y desaparición del ser.

3.7.2 *El Chayo y Malverde*

Sin lugar a duda México posee un magnífico corpus festivo de santoral narco-religioso, pues cada vez se incrementan nuevos iconos. A partir de 2010 se venera a un personaje conocido como el “Chayo” Nazario Moreno González, fundador del Cártel de La Familia y es venerado en Michoacán como si fuera un santo. En la región de Apatzingán, se le han colocado altares al capo, a quien sus fieles le llaman “El Chayo” y que habría muerto a balazos en un operativo federal en diciembre de 2010. En las oraciones se dirigen a él como “San Nazario”. Al creerlo muerto, en algunos sitios de Michoacán se levantaron capillas en su honor y se creó una oración en su nombre. Buenavista Tomatlán es uno de los lugares que albergaba un templo en honor a 'El Chayo', el cual contenía en su interior una imagen suya con la vestimenta de un Caballero Templario decorada con aplicaciones de oro y piedras preciosas. Esta construcción está decorada con una cruz de color rojo -símbolo de Los Caballeros Templarios- y una oración a su fundador. Se encuentra actualmente en “proceso de *canonización*” como santo en la creencia popular.

La religiosidad del narcotraficante, en realidad, es un soporte que le permite interactuar en la sociedad. Las formas cómo construye y organiza estos mecanismos religiosos es similar a cualquier otro grupo. Las manifestaciones corpóreas de las divinidades pueden refrendarse en este caso por la *heroicidad* del individuo. La narración oral jugará un papel importante consolidando en la memoria colectiva sus hazañas. La heroización pasa por prácticas cotidianas que reeditaron imaginarios y produjeron nuevas propuestas salvíficas para individuos y grupos.

El Chayo, al igual que un mártir de la oficialidad religiosa ha sido levantado en el imaginario popular en calidad de protector de ese segmento social, el halo mítico que cubre la desaparición de su presencia mortal ha sido resucitado en una imagen revestida con joyas de oro y pedrería que simboliza su estatus de

sacralidad. La comunidad ha “canonizado” al Santo sin la necesidad del permiso oficial. Porque no es necesaria.

Estas re-ediciones religiosas responden a lo que Mijaíl Bajtín (1971) menciona sobre estos grupos que elaboran formas de resistencia frente a modelos que intentan imponerse de manera autoritaria. Santos reconocidos por la iglesia católica representan la virtud, valores y la oficialidad, mientras que las nuevas formas de santos pueden lidiar con la ilegalidad. Ya que para ese fin fue construido/editado, rompiendo con los esquemas impuestos desde los espacios oficiales. El Estado que ha tenido una característica excluyente a los sectores marginales impone patrones religiosos de categoría oficial, a través de la enseñanza del curso de educación cristiana-católica en los colegios nacionales (Perú). Sin embargo la población es dinámica, constantemente re-escenifican sus patrones culturales. Sus nuevos santos están distanciados de la oficialidad, responden a su propia realidad.

Otro elemento que vale explorar es el reconocimiento entre los devotos y el santo que está muy bien estudiado en México.

“La admiración a San Nazario se debe en gran parte a obras sociales como préstamos a campesinos, empresas, escuelas e iglesias, y los diversos apoyos sociales que distribuía entre los más desfavorecidos. Utilizando la Biblia para profesar a la gente pobre y adoctrinando a los mismos integrantes de su cártel en Nazario Morena se ha hecho presente la mayor confluencia entre el narco y elementos religiosos, para no hablar de la iglesia.” (Günther-Sauter, 2012 : 64)

Sucedo lo mismo con Jesús Juárez Mazo, quien vivió de 1870 a 1909 en Sinaloa en el tiempo del porfiriato y que adquirió su imagen con su actuación de bandolero a favor de los pobres. La información acerca de este personaje navega entre lo irreal y lo ficticio, este bandolero operaba en los Altos de Culiacán durante la primera década del siglo XX. Asaltaba y robaba a hacendados y familias adineradas de la región. Su muerte ha sido fechada el 3 de marzo de 1909, la forma como fue victimado también trasciende en diferentes versiones:

aprehendido por la policía y ejecutado; la otra versión que se ajusta a su naturaleza de benefactor de los pobres es que recibió una herida de bala en un enfrentamiento con las fuerzas de la ley, que le produjo una gangrena; Malverde sabiendo que no sobreviviría y que la recompensa por su captura aumentaba, soportó mientras pudo antes de pedir a un amigo que lo entregara para recoger la recompensa y repartirla entre los pobres. Este episodio fue el inicio de su proceso al santoral y la exaltación a este “narcosanto” reconocido a nivel internacional. La construcción social de este personaje mítico responde a la materialización de su representación sociocultural, cómo ellos se miran ante una sociedad hegemónica, con reglas pautadas desde sus principios morales que obviamente van a ser contrapuesta frente a los intereses de estos grupos *marginales*.

Entonces nos preguntamos ¿por qué estos grupos marginales construyen y reeditan iconos religiosos? Porque en toda forma cultural las religiones se han construido en función y acorde a sus necesidades. Cada una con su elemento particular, entonces no es de sorprenderse que también los narcotraficantes acudan a ritos religiosos como parte de sus existencia. La búsqueda de protección divina contra los cárteles rivales, agentes antidrogas, etc. les ha llevado a explorar y experimentar nuevas formas de protección. En estas nuevas formas hay licencias: santería, brujos y Santos oficiales. No hay límites, todo es posible, encender una vela para Malverde, el Chayo y la Guadalupe con la misma petición: “*que la coca llegue pal norte*”. Las jerarquías se diluyen, cada icono religioso estará al servicio de un capo de la mafia, como de un transportador de coca que se ubica en el último eslabón de la cadena productiva del narcotráfico.

3.7.3 San Judas Tadeo y San Juan Macías

En el Perú estos Santos oficiales de la iglesia católica no están abiertamente ligados a los grupos marginales. Siendo San Judas Tadeo reconocido como el santo de los imposibles ha permitido que estos grupos acudan a él solicitando los

más inverosímiles pedidos. Las referencias que se encuentra acerca de este Santo se resume que fue, según diversos textos neo testamentarios, uno de los discípulos de Jesús de Nazaret. Se guardan sus restos óseos en la antigua Iglesia de San Francisco que, según fray José María Garmendia, pertenecían a los restos de Toulouse. En Lima se festeja a este santo a partir del 28 de setiembre de 1941 cuando se fundó el Apostolado Franciscano de Caballeros de San Judas Tadeo. Los devotos a este santo en Perú son muy diversificados, no tiene un grupo especial de adeptos.

Nuestra referencia sobre San Judas Tadeo se desarrolla a partir estudios en México cuya devoción está extendida en la capital, a partir de 1955 principalmente en la población más pobre y personas que se dedican a algún tipo actividades ilícitas, entre ellas el sicariato y el narcotráfico. Es interesante observar lo que sucede en la capital de México, en particular en el templo del San Hipólitos, patrono de la ciudad, ésta fue cambiado en advocación hacia San Judas Tadeo, donde hoy acuden sus fieles a venerarlo. Cada 28 de octubre se celebran fiestas patronales en su honor.

“En fechas cercanas al 28 de octubre se realizan concurridas peregrinaciones al templo de San Hipólito, para acudir a la primeras misas. Algunas de estas peregrinaciones son formadas por personas que trabajan de noche, como el personal de los bares nocturnos de la ciudad, entre ellos los meseros, los promotores o “guías” de los bares, los “cadeneros”, el personal de seguridad, los cantineros y las bases de taxis de los bares, sin faltar las bailarinas exóticas o ficheras. Acuden al Santo para agradecer los favores recibidos y solicitar prosperidad y trabajo para el próximo año. En los últimos años se ha generado descontento en buena parte de la población ya que algunas personas dedicadas a actividades ilícitas, como el narcotráfico y el robo, sobre todo el asalto a mano armada, han adoptado a San Judas Tadeo como su santo”

En el imaginario popular mexicano la imagen de San Judas Tadeo importada desde Italia, tiene algunas diferencias con las imágenes elaboradas en México y estas diferencias han sido asumidas por sus devotos como una característica particular de los grupos marginales. El San Judas Tadeo versión latinoamericana

porta un garrote en la mano izquierda. Mientras que la imagen del Santo original porta el garrote en la mano derecha. Este cambio ha sido asumido desde lo simbólico: la mano izquierda podría resolver temas un poco más *humano* y de carácter delincuencial. La posición de la iglesia católica frente a esta *nueva* forma de percibir una advocación cristiana es de rechazo absoluto. Sin embargo la iglesia de San Hipólito sigue congregando fieles en busca de un *trabajito* efectivo en manos del San Judas Tadeo.

El otro santo que nos pareció muy interesante es el caso de San Juan de Macías en Monraz Guadalajara (México). Una imagen que fue importada desde Perú y que se le ubicó en el templo de Santa María de los Ángeles. Con el paso del tiempo ese santo fue ganando devotos hasta desplazar el culto a la virgen María por su capital simbólico: ser un “*Ladrón de almas del purgatorio*” y representar a los pobres como a los migrantes. Los narcotraficantes son quienes han buscado en este ícono religioso la posibilidad de ser *salvados* del purgatorio y ser elevados al cielo. Para ellos ofrecen misas, limosnas a la iglesia (narco limosnas) que obviamente la iglesia no reconoce.

“...su misión como ladrón del purgatorio es, por medio de la oración, robarle almas que están penando ahí y mandarlas al cielo, una suerte de lavado de almas. Al parecer su culto desplazó al de Santa María de los Ángeles, la patrona titular de la capilla, lo que causó malestar entre algunas autoridades eclesásticas que consideraron incluso retirar la imagen del santo peruano. Antes de que esto sucediera un comando de encapuchados secuestró la imagen que fue trasladada a otra capilla donde se le siguió venerando” (Najar, 2003. p. 7)

Los *devotos* acudían al templo y se diferenciaban de los pobladores desde elementos tan simples como la vestimenta: casacas de cuero, botas con piel de avestruz, portando metralletas y *cuernos de chivo* (AK-47) enchapadas en oro y joyerías. El escándalo por las fabulosas limosnas entregadas a la iglesia por los devotos generó malestar entre los pobladores y la iglesia oficial planteó la posibilidad de cancelar el culto al santo peruano.

“A San Juan Macías, se le conoce como Padre de los Pobres, Patrón de los Emigrantes y Ladrón del Purgatorio. Tal vez por eso la veneración de estos extraños personajes creció tanto, que al paso de los años desplazó a la patrona del templo. Con ello surgieron diferencias entre los sacerdotes asignados a la iglesia, uno de los cuales no tuvo que hacerlo. El comando de encapuchados le resolvió el problema. Del santo nada se supo durante tres meses, hasta que corrió el rumor de su reaparición en un templo desconocido hasta ese momento. Por esos días los reporteros Javier Ortega Ponce y Manuel Hernández visitaron la iglesia y se llevaron una sorpresa. "Era demencial, el padre oficiaba misa y detrás de él estaban 10 o 12 tipos mal encarados, con camisas de seda, botas y cinturón piteado que le ayudaban en la misa", cuentan. "Era un ambiente muy extraño, como si fuera una ceremonia particular o todos se conocieran porque luego se dieron cuenta que llegamos". (...) Como quiera que sea, entre los católicos de Guadalajara se identifica a San Juan Macías como un santo de los narcos, versión que enfurece al nuevo párroco, José Gálvez Amezcua” (Najar, 2003: 7)

En Tambo el Sr. de Viñaka, comenzó a desplazar a la Inmaculada Concepción logrando posicionarse unos pocos años. Es el ciclo *natural* de las religiones, la superposición de algunos íconos por otros dependiendo de la demanda de sus devotos. En este caso San Juan de Macías es una alternativa por su capital simbólico de ofrecer la salvación de las almas del purgatorio.

Las deidades tradicionales que surgieron en generaciones anteriores se manifiestan en otro contexto pero continúan en la dinámica de la multiplicidad de perspectivas que se hallan detrás de una manifestación concreta. Estos ancestros que resurgen en otras formas tienen la capacidad de convocar a los otros Dioses locales; estas representaciones religiosas pueden ser manifiestas a través de íconos simbólicos o materializados asignándoles corporeidad: Manuel Kintu Urqo, Sr. de Viñaka, San Simón, El Chayo, San Macario de la Virgen, etc. Son un ejemplo de la utilización del símbolo como elemento concreto en la ritualidad.

“el soporte del símbolo y del fetiche es el objeto, la cosa. Pero el objeto puede ser de varias clases: objeto natural –piedra, trozo de madera- o elementos de la naturaleza dotada de una unidad propia que facilita su personalidad –la montaña parece cubrirse por sí misma de nubes, la vegetación de los grandes árboles tienen su propia vida” (Auge, 1988: 30)

Quienes le asignan los poderes sobre estos íconos son la misma población devota, a medida que el objeto perdura en el tiempo se le irá asignado más cualidades sobrenaturales o restando aquellas que no sirvan. En nuestra investigación se muestra que el Sr. de Viñaka, el Pongo, los ángeles y el doctor Manuel Kintu orqo han sido construidos a partir de un contexto económico, era necesario agenciar un objeto simbólico de carácter religioso y ritual que sirva para proteger las actividades ilícitas, por ello estos dioses serán revestidos con poderes sobrenaturales especiales *“que la policía no vea la mercadería ilícita, que las avionetas lleguen al punto de entrega, librarlos de envidiosos, que la producción sea buena, que el tiro no nos falle. Etc.”* Desde la oficialidad católica no es posible que Cristo en su advocación de Sr. De Viñaka pueda hacer ese tipo de milagros y como tal se modifica y se reestructura.

Este proceso de invertir en la categoría de “santos” a personajes como Malverde, El Chayo, San Macario, Maximón, La Muerte, Sarita Colonia, etc. se corresponde con los cambios sociales, políticos y económicos de una sociedad; en algún momento estos personajes “populares” podrán ser aceptados dentro de la oficialidad religiosa, en algún momento desaparecerán porque la función asignada al objeto de culto desaparecerá o simplemente entrara en desuso. Los dioses nacen, mutan, mueren, se reeditan y se acoplan a las exigencias del *devoto*. Estos cambios estarán conectados con el imaginario colectivo, la asignación de poderes a cada uno de estos objetos religiosos va a depender de cómo ese grupo social construye su entorno natural y mitológico, inclusive se pierde la forma original del personaje y adopta otras características. Un ejemplo de ello es la figura de San Agustín de Hipona que al ser adoptado por el Pongo después de la decadencia de la festividad del Sr. De Viñaka, adquiere otras características: *era profesor, es humano por lo tanto nos entiende, era filósofo por eso conoce al hombre, era médico y sana enfermedades del hombre, puede hablar con el cerro*. Los devotos/clientes del Pongo de Viñaka aceptaron este nuevo objeto religioso por la carga simbólica que se le ha construido.

Otro ejemplo ocurre en Argentina, donde la religiosidad popular ha permitido la modificación de cultos formales del cristianismo y adaptados a las necesidades de los devotos. Esta forma de culto Popular importada, atribuida a la migración europea trajo consigo advocaciones cristinas, fueron los viajeros quienes llegaron con sus Santos Oficiales y con el paso del tiempo gozaron de un reconocimiento mayor al concedido por la Iglesia, un ejemplo de ello es San Expedito o la Virgen desatadora de nudos. “estos Santos Oficiales devenidos Populares que llegaron con la emigración, al vincularse sincréticamente al medio y hacerse populares, perdieron su carácter formal y se tornaron imprecisos y ambiguos”. (Garfinkel, 2009: 9)

Cuanto más humano es un santo entonces mejor será el acercamiento, los poderes se le adicionan con el paso del tiempo, En realidad la idea de lo humano no necesariamente es literal puede ser una palo, una roca, etc.; las emociones que se construyen son desde la perspectiva humana, es un Dios bueno-malo-renegón-aburrido-juguetón. No interesa si estos sean beatificados o canonizados por la iglesia católica. La garantía en cuanto a la efectividad de estos radica en sus devotos y en el mito de origen. Mircea Eliade (1983) menciona que al conocer el mito se accede al “origen” de las cosas, pues este revela cómo ha llegado a la existencia una realidad. El mito se considera una historia sagrada, y por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades.

Así, en la fiesta del Sr. De Viñaka será importante su origen más que la imagen en sí misma, es la forma como ésta se presenta a través de una hierofanía ante el Pongo, este hallazgo fortuito será tomado como una señal milagrosa y será aceptada por el grupo. El Pongo pudo haber llevado cualquier otra imagen del santoral católico, pero lo más importante es la aparición, sumado a la señal onírica que antecede la hierofanía. La certeza del sueño es corroborada por la materialización del mismo a través del *objeto-Dios* y el capital simbólico del Pongo; su palabra, es suficiente porque también él estará construido con un inicio y final

desde el espacio mitológico. Estas otras prácticas religiosas se realizan de forma abierta, al igual que el de los santos oficiales

3.7.4 La narrativa musical del narco-corrido.

También es importante mencionar la musicalidad construida en función de estos dos elementos: la religión y el narcotráfico. Esto ha sido investigado por Ramírez-Pimienta, quien destaca la composición hecha por el corridista Beto Quintanilla con su canción “La Santísima muerte”. En el alude a la expansión del culto entre diversos grupos – incluyendo la clase política- pero siempre dejando en primer plano a los “mafiosos” (Ramírez-Pimienta, 2011)

La narrativa de los narcocorridos mexicanos ha sido un mecanismo en que se cuenta a través de versos el accionar de diferentes capos o carteles. También existen composiciones a los diferentes Santos marginales o cristianos al servicio del narcotráfico “...al privilegiar la narración, ya sea en su dimensión oral o mitológica, abren el camino a un retorno de lo reprimido en el nivel de la discusión pública”. (Astorga, 1995: 139) los corridos se han transformado definitivamente en un elemento comunicacional importante para estos grupo.

Un verso de un narcocorrido religioso dedicado a San Judas Tadeo: (Los Juniors de Culiacán- 2011): *“A mi San Judas Tadeo yo le cantó por amor, porque si estás en problemas y le pides con fervor, por difícil que sea el caso, él te concede el favor (...) El patrón de lo difícil y casos desesperados (...) el mafioso te venera como a su más fiel aliado”* (Ramírez –Pimienta, 2011: 7)

México y Colombia son países en el que la música ha sido un elemento importante para contar historias de carteles y narcotraficantes poderosos a través de un subgénero de los corridos norteños mexicanos, es el la música conocida como el Narco-corrido—ampliamente investigado por Ramírez-Pimienta desde el 2004- 2014. Este investigador ha documentado el corrido con temática de

narcotráfico desde el año de 1931 en El Paso, Texas, pero será en el contexto de la guerra contra el narcotráfico impuesto por el gobierno de Felipe Calderón que el género se enfocó mayormente en mostrar la vida placentera y las fiestas de traficantes reales o ficticios, y es a partir de los años noventa en que se le tipificará como narcocorridos a este subgénero.

En el Perú hemos tenido un ligero acercamiento a través de la copia de la musicalización y adaptación de las letras de los narco-corridos a un contexto local. El grupo musical de cumbia peruana, La sociedad Privada de Tingo María ha copiado un tema *El carro colorado*, que a inicios de los años 70 era interpretado por una agrupación colombiana “Los vecinos” y posteriormente por el grupo Mexicano “Los tigres del Norte”; cada uno de estos grupos ha adaptado la letra de acuerdo su contexto. En el caso de la Sociedad Privada el espacio donde se suceden los eventos del Carro Colorado es la selva central: Tingo María, Uchiza, Aucayacu, el narcotraficante en mención es El Vaticano. Esta canción detalla explícitamente un evento de traspaso de estupefacientes y su posterior detención y muerte de los narcotraficantes.

Esta agrupación musical peruana también interpreta dos temas en los que menciona la hoja de coca y a los coccaleros como elemento reivindicativo.

María Méndez tiene una lectura particular acerca de las letras de esta canción:

“...en la cumbia “Hojita de coca” dedicada a “todos los hermanos coccaleros”, que interpreta la sociedad privada de Tingo María (Huánuco), Se apela al recurso de la victimización y se describe a un sufriente coccalero cuyo único destino, si desea mejorar su situación y generar ingresos es el cultivo de coca. (...) En la segunda estrofa, que exhibe rasgos de manifiesto político, se advierte que el coccalero es “perseguido”, que sus hijos “se mueren de hambre” y que su mujer “está llorando”. (Méndez, 2009: 29)

Sin embargo para nosotros esta canción lo que hace es contar la situación social y económica en la que se ubican los campesinos de las 13 cuencas coccaleras del Perú. (Aún se percibe ese espacio liminar entre coccalero-narcotraficante). La descripción de *manifiesto político*, se corresponde a la política represiva en contra

de *elevant voces de protestas* ya que atentan contra la integridad y seguridad de un Estado excluyente. Coincidimos con la mirada de Ramírez-Pimienta, quien menciona que si bien es cierto los corridos tienen un discurso apologista, pero también es una crónica. *“En el futuro cercano, cuando intentemos reconstruir la memoria histórica de esta guerra algunos narcocorridos van a ser una fuente muy importante para saber qué pasó y cómo... y cuáles fueron las verdaderas lealtades de algunos, tanto en el ámbito del gobierno como del narcotráfico.”* (Ramírez-Pimienta, 2013: 329)

El discurso en las canciones es la sacralidad de la coca y la situación de agricultor cocalero frente a la política de erradicación de las plantaciones de coca. Y la música es un medio a través del cual puede contarse y guardarse la memoria de un determinado grupo o actores sociales. Los temas interpretados por José Luís “el Lobo” no podrían aún describirse como un género musical dedicado a relatar la crónica de los cocaleros o narcotraficantes, recordemos que el género de la Chicha: Los Shapis, Chacalón, Celeste, etc. también utilizaron este medio para contar episodios socio-políticos del peruano migrante, del agricultor, etc. (El proletario, Provinciano, la merca, etc.).

CAPITULO IV

LOS PONGOS, ÁNGELES Y WAMANIS.

Los cultos religiosos ancestrales tienen como un componente importante a los cerros bajo la adjudicación de Apus o Wamanis, de acuerdo a la región que se le invoque. En la región ayacuchana o chanka se la nombra como Wamani; en cambio en la región de Cusco su denominación es Apu. Con el devenir del tiempo y el tránsito constante entre región y región hoy es frecuente nombrarlos de ambas maneras en Ayacucho. En nuestro caso *“... el Pongo, invocaba a los ángeles del Apu Yaya Quintu Orqo, a través del Sr. De Viñaka. Este señor conversaba con los Cerros y acordaban que protegerían a los cargachitos cuando hacían sus pases para que la policía no los descubra. Y efectivamente, no pasaba nada.”* (Entrevista Sra. Inés, Tambo 28/09/14)

En el esquema del curanderismo, la función de los apus o wamanis tienen la función de médicos, pero a la vez pueden fungir de ángeles o mensajeros que comunican el conocimiento de las enfermedades. En esta investigación se ha determinado que el *Apu Razuwillca, es un ángel y doctor*. Razuwillka se localiza en el flanco norte del valle de Ayacucho, altura 4.954 msnm y es considerado como el Apu principal de la región. Leoni (2004, citando a Morissette y Racine

1973) dice que esta montaña ejerce gran influencia en la región, encontrándose los restantes *Wamanis* subordinados a ella.

Una información de primera mano nos muestra que el Pongo de Viñaka había logrado cierto poder en términos de las técnicas chamanísticas lo cual significaba que había logrado comunicarse con el Apu mayor de la región:

“...el Pongo iba a pagar al machu Razuwillka ese es el papá poderoso, había un lugar muy difícil de acceso, él los llevaba a los que pedían hablar con los ángeles todos iban vestidos de blanco, tenían sus órdenes, entonces la gente que no actuado correctamente, que ha estado en pecado no podía llegar al lugar, algunos nada más, el pongo tenía un lugar especial donde dejaba las mesas” (Entrevista al Sr. Ernesto Tambo 26/09/14)

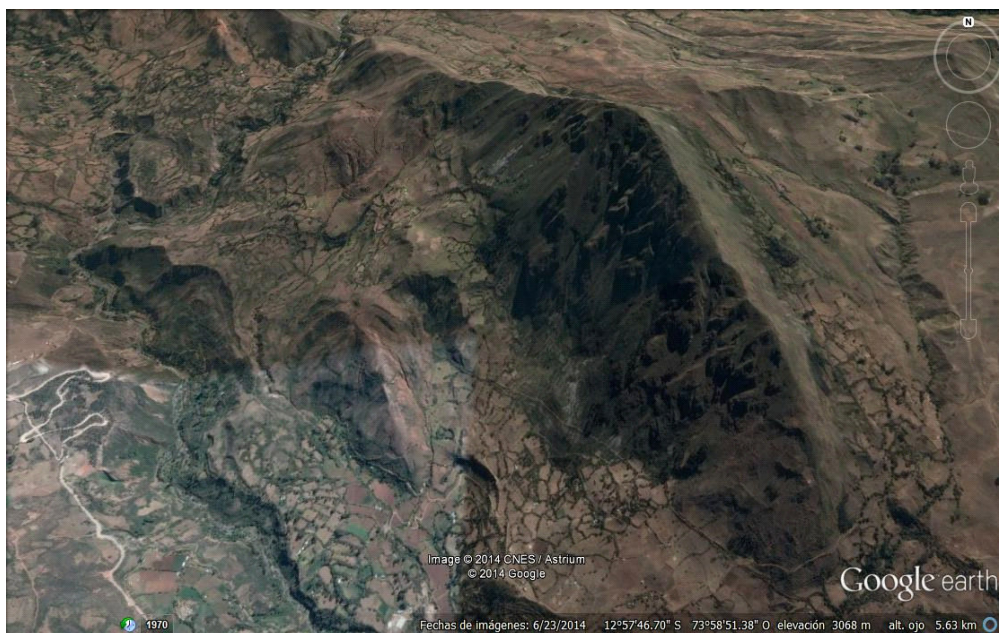


Fig. 3. Wamani Yaya Quintu Orqo en Tambo- La Mar, Ayacucho.
Fuente. Google Earth, 2014

Asimismo, las condiciones para realizar estas actividades, deben ser rigurosamente preparadas por personas conocedoras y con larga practica en estos menesteres. Una información de una devota del señor de Viñaka que conoció directamente al pongo señala:

“...su hija era mi inquilina, ella me contó que para ir a Razuwillka, no eran cualquier persona, los “grandes” nada más van allá, es fuerte. Es para pedir una cosa especial, no subían mucho, a más cuatro personas, el señor sabía dónde dejar ¿le tenía su lugar para poner la mesa, es especial. Ahí a han ido coroneles, puros grandes nada más” (Entrevista al Sr. Ernesto Tambo 26/09/14)

Esto significa que las estrategias de comunicación con las deidades implican un conocimiento a perfección de las técnicas que permiten escalar posiciones tanto en la relación con dioses cada vez más poderosos, así como también tener una cartera de clientes con más recursos. A este respecto, es necesario replantear los orígenes de estos cultos, ¿cuán antiguo o moderno son estas invocaciones a los Apus y Wamanis? ¿Qué hallamos en las informaciones históricas?

Los registros arqueológicos más tempranos de la veneración de montañas en Ayacucho corresponden al período Intermedio Temprano (550/600 d.C.) Existe un pequeño complejo ceremonial en Ñawinpuquio, el sitio que fue investigado por el arqueólogo Juan B. Leoni en el año 2004, y describe el hallazgo de una estructura ceremonial cuyo único acceso se orienta hacia la montaña sagrada de la región:

*“.....el edificio circular sólo tiene una estrecha entrada, ubicada en su lado norte. Interesantemente, este acceso está perfectamente alineado con el nevado **Rasuwillka**, la montaña más alta visible desde el valle de Ayacucho y de gran importancia religiosa en el presente y posiblemente también en tiempos prehispánicos. Se establece así una conexión material directa entre el edificio y la montaña, pero también se produce un efecto visual cuidadosamente buscado, canalizando intencional e inevitablemente la percepción de las personas que abandonan el edificio directamente hacia la montaña sagrada, en lo que podría haber constituido una experiencia sensorial y religiosa muy significativa. De esta manera, se puede deducir inequívocamente que tanto el edificio como las actividades desarrolladas en él estaban directamente relacionados con el nevado” (Leoni, 2005: 22)*

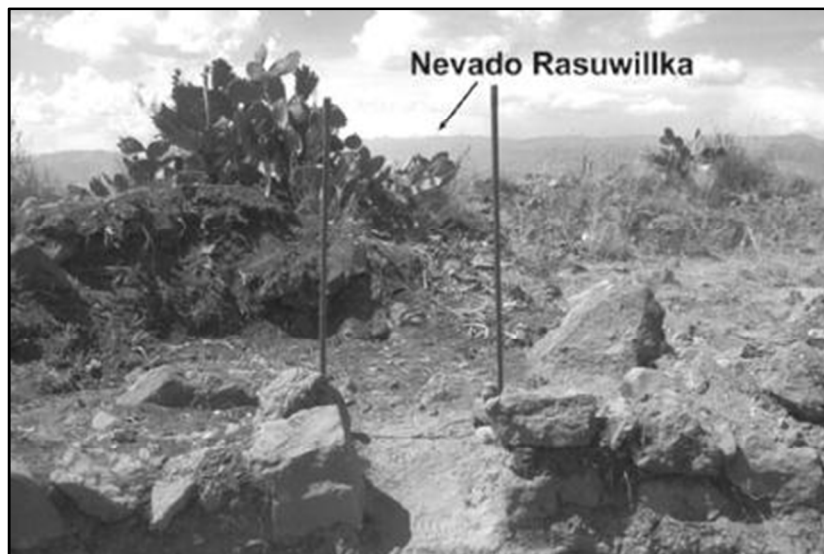


Fig. 4. Detalle del acceso orientado hacia el Apu Razuhuillka
Fuente. Leoni, 2005.

Los cerros tutelares y su veneración forman parte de la cosmología y religiosidad en las sociedades andinas tradicionales, el cronista Fray Martín de Murúa describe que era muy común entre todos los indios adorar huacas, ídolos, quebradas, peñas, o piedras grandes, cerros, cumbres de montes, manantiales, fuentes, y finalmente cualquier cosa de la naturaleza que parezca noble y diferente a las demás. Así, los grandes cerros (Apu), los antiguos refugios naturales o abrigos rocosos, las cuevas (machayes) y los manantiales (pukyos), quedaron transformados en wakas y paqarinas, puntos de donde habían emergido los primeros padres comunes tanto de pastores como de agricultores, con lo que se tejió una variedad de mitos y leyendas en torno a los cuales comenzó a girar la existencia de los ayllus. Estas prácticas religiosas devienen desde espacios tempranos, siendo el Horizonte Tardío la consolidación de estas prácticas a través de ritos como el *Qhapaq Qocha*, que formaba parte de uno de los rituales más importantes del calendario Inca –que se representaba entre abril y julio, desde por lo menos el siglo XIII hasta comienzos del Siglo XVI y en honor al dios Wiraqocha. Los poblados del Tawantinsuyo enviaban uno o más niños al Cusco, para luego de las ceremonias allí oficiadas regresar y ser ofrendados a huacas locales. Evidencias arqueológicas de estos hallazgos son los niños de Llullaillaco

hallados a una altura de 6739 m.s.n.m cerca de la cima del volcán Lulllaillaco, en el oeste de la provincia de Salta, noroeste de Argentina. La dama de Ampato, encontrada a una altura de 6700 msnm asociada a illas de oro, spondyllus, y vegetales. La sarita, encontrada en el volcán Sara Sara, en Ayacucho la Urpicha hallada en el volcán Pichu Pichu de Arequipa y otras cinco mujeres halladas en el volcán Misti en agosto de 1998.

El acercamiento a estas deidades tutelares (Apus, Wamanis, Achachilas, Aukis) responden al proceso evolutivo de las sociedades andinas y la forma como fueron construyendo su religiosidad asociada a sus espacios sociales, políticos y económicos. En el Horizonte Tardío fue un factor de elemento articulación de los ayllus con el Inca y en el ejercicio de influencia y poder sobre el territorio del Tahuantinsuyo. En cada espacio geográfico habitado (temporal o permanente) le correspondía una determinada Apacheta, Paqcha, Wamani, Apu o Huaca, de acuerdo al rango jerárquico que le era atribuido por los Altomisayoq o los Yachaq. Ceremonia de Capac cocha a la waka *Pacha Camac* (creador del universo) de los *Chinchay-Suyu* según Guamán Poma de Ayala.



Fig. 5. Dibujo de Guamán Poma, sacrificios a Huacas e ídolos.
Fuente. Google.com

Guamán Poma describe Huacas e ídolos al que se le ofrecía adoración y sacrificios en época incaica:

- Chinchaysuyo: Zupayko, Zuparawra, Quichikalla, Pariaqaqa, Qarwanchu, Uallullo, Ayzavilka, Pachacámac, Ankolla, Ankasilla, Qarwarasu, Razuwillka.
- Antisuyo: Wanakawri, Sawasiray, Pitusiray, Achapalla, Qañaqway, Aputinya.
- Qollasuyo: Awsankata, Willkanuta, Ayawiri, Pumakanchi. Hacia el
- Kuntisuyo: Qhoropuna, Putina (Guaman Poma 1993. T.I: 204).

4.1 EL PONGO: un sacerdote

Los términos con que estas personas encargadas de invocar a los “ángeles” se definen son: Kamayoq, Pongo, Suyu Qayaq, Alto Mesayoq en Cusco. Palabras quechua que significan: estar al servicio de alguien o encargado de algo. De acuerdo al registro de vocablos quechua del Perú Prehispánico registrado por Diego Gonzales de Holguín (1608) El término de Camayoc; significa *que tiene cargo de Fazienda u Oficial (oficiante)*.

El Pongo en este contexto de la investigación tiene el mismo significado: es una persona que está al servicio de alguien superior, en nuestro caso una deidad (Cristiana/andina); en algunos casos también se definen como “secretarios”.

El Suyu Qayaq, Alto Mesayoq son nombres específicos para designar a las personas encargadas de invocar a los Wamanis y Apus tutelares. En el ámbito de la investigación se tiene el registro de un anciano fallecido a finales de los años ochenta, don Pedro Zamora que fue el último Suyu Qayaq en la provincia de La Mar. El otro registro corresponde a Vilcashuamán provincia sureña del Dpto. de Ayacucho, al Sr. José Sulca, también uno de los últimos ancianos que llevaba este nombre.

Asumir el status de Pongo, Kamayoq requiere de varios elementos de iniciación y construcción simbólica de lo que significa estar al servicio de los ángeles, Apus y Wamanis. Utilizaremos el testimonio de un maestro Kamayoq que jugó un papel importante con nuestro personaje principal: El Pongo.

4.1.2 El Kamayoq Pedro Anyosa de Vilcashuamán

El Sr. Pedro Anyosa es un profesor cesante de educación secundaria, tiene su domicilio en la ciudad de Huamanga, en el Barrio de Capillapata- Pucapuca. Dejó sus labores como docente para dedicarse a tiempo completo en su labor como Kamayoq, pues sus atenciones los realiza en su domicilio, en la selva (Pichari, Santa Rosa, Palmapampa) y Tambo. En cada uno de estos lugares tiene un Camarín que viene a ser el altar en el que se encuentran diferentes imágenes del santoral cristiano y Santos apócrifos que más adelante detallaremos. Él nos permitió una entrevista acerca de su quehacer como Kamayoq y como asistente del Pongo; esta entrevista nos permitió comprender y conocer algunos detalles mucho más personales de la hermandad del Sr. De Viñaka.

- **Antecedentes**

“Yo vengo practicando el curanderismo desde los 11 años, ahora mi hijo mayor de 14 años es escogido, justo ahora vengo del camarín de Acuchimay. Vengo de herencia, mi abuelito desde niño me ha enseñado; él era Astocuri Juárez, yo soy de San Antonio de Cochas de Vilcashuamán, mi abuelo falleció hace poco, mi abuelos me contaban que en el mes de febrero mis abuelos habían ido al echadero porque teníamos muchas vacas, casi cinco mil cabezas, entonces en la tarde comenzó a llover con relámpago, granizadas y mi abuelo fue a recoger el ganado, mis abuelos se repartieron, uno se fue a recoger las ovejas, y él, mi abuelo las vacas; entonces mi abuelo fue casi 5 km. buscando sus animales a la puna, basta que les suenes una huaraca ya las vacas saben y viene (...) en ese tiempo que está trayendo a las vacas el relámpago y el rayo le agarró a mi abuelo con toda la granizada y le había partido toda la cabeza, sus pierna y su brazo derecho todo se le había desprendido con el rayo (...) pero mi abuelo era fiel creyente en San Antonio de Padua que se celebra el 13 de junio y mi abuelo era fiel creyente y pasaba todos los años sus cargos (...) mi abuela estaba preocupada las vacas llegaron solas y mi abuelo no aparecía, entonces cuando fueron a buscarlo lo encontraron que venía caminando encima de la granizada de cuatro patas pero no podía caminar y en su poncho llevaba una carga. (...) después mi abuelo le contó que cuando el rayo le había caído comenzó a llamar a San Antonio y este se le apareció en plena granizada con su caballo blanco, su poncho de nogal y su sombrero y san Antonio le curó le junto sus brazos y sus piernas (...) San Antonio le obsequio algo, cuando le vio en el suelo le dijo; Benigno yo

sé que tú eres un hombre sufrido y me has servido fiel, ahora te voy a dar algo para que puedas pasar tu vida(...) le entregó una piedra así grande blanca, porosa, San Antonio lo acomodó debajo de su cabeza como almohada dentro de su poncho y le dijo; no te vayas a olvidar, eso te va servir (...) mi abuelo esa piedra colocaba en una tina con agua y la gente venía a comprarle un vaso y con eso se sanaba de cualquier enfermedad (...) yo he visto esa piedra, se ha ido terminando poco a poco, cuando yo tenía casi 11 años esa piedra se ha terminado, con eso curaba mi abuelito. De él he aprendido todo, a curar, a ver en coca”. (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

Uno de los recursos que se utiliza como capital simbólico para construir el personaje u oficiante son las relaciones con los ancestros. La designación como Kamayoq no se puede elegir al azar. El rayo es un elemento importantísimo en la construcción de un Yachaq, Curandero o Kamayoq.

El Kamayoq Pedro aprende de su abuelo las artes de curar, ver en la hoja de coca, es en la edad adulta cuando inicia en la búsqueda de un guía que pueda iniciarlo en el aprendizaje de convocar los ángeles y Santos que habitan en los cerros.

- **DESIGNACION**

“Hace dos años he aprendido a ser Kamayoq, a mí me enseñó el Sr. Timoteo Llocclla, de Usmay pero tomaba trago y a mí no me gustaba. No me enseñó bien. (...) yo aprendí cuando fui a San Francisco de Pichihua, ahí he subido porque me dijo solito tienes que presentarte, eso me dijo cuando yo lo llamé. Me dijo vienes, si progresas más arriba te presentas, entonces yo fui un día domingo subiendo entre espinas, weraqo lo que le dicen, entonces la nube viene y toditito me tapa, un metro de mi miraba, no se notaba donde dar el paso, totalmente todo el cerro en la oscuridad me he envuelto, después de tres minutos vino un ventarrón y todito lo ha soplado y vino el calor, seguí subiendo hasta la punta, me dijo arriba hay una cruz, pero cuando llegué no había una cruz, entonces yo ahí armé le puse su pago todo y he regresado. (...) pero antes de llegar al Sr. Timoteo yo me soñaba que caminaba entre flores y llevaba en mi brazo cargado de flores, eso yo soñaba antes de ser Kamayoq, en mis sueños también he ido hasta el sol y lo he tocado, era una tremenda bola y lo he tocado, brillaba y como hormiguita parecía y decía; así era el sol, no era calor solo un inmenso calor, así llegue en mis sueños al sol. (...)el otro sueño es que subí a un cerro muy lejano, mucha gente subía, turistas porque

en la punta hay una ciudad, mucha gente, a mitad del cerro hay una tiendita y vende agua, pero no comida, muchos por falta de agua se regresan, yo llegue y compre mi agua, otras personas también comparan pero para la segunda compra ya no te quieren vender. Seguías caminando, otros están regresando por cansancio, yo he llegado arriba hasta te falta aire, puedes volar, despacio tienes que dar el paso por un caminito tienes que seguir, desde la cumbre se veía todo el planeta y ahí me mostraba la costa, la sierra la selva me mostraba así está la tierra (...), en la cumbre hay una pampa ahí hay trigo sembrado, por arriba y por abajo, pero cada (espiga) tiene poco trigo, hay poca gente, solo dos o tres me siguen, pero yo sólo he llegado. Ahí hay una infinidad de camarines, entonces yo dije; yo no he traído flores, entonces dije señora véndeme flores y velas. Después la señora me preguntó si tenía hambre y me dijo yo vendo pan. Para cada camarín he comparado flores y lo he puesto. (...) todo es de oro las calles, las casa, todo es de oro, así soñaba. Todos los días durante seis meses he soñado con flores, esas que le dicen comadres que crece en carnaval, al medio de eso caminaba, olores deliciosos. Yo no me daba cuenta para que estaba soñando con eso, era para que ahora cada tarde esté entre flores nada más, donde voy entre flores nada más. (...) después he entrado en el cerro, pero en esas cosas el Sr. Timoteo ya no me ha guiado (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

El elemento onírico es utilizado en la construcción del personaje como sustento de la condición de ser el escogido como oficiante. Existe una mezcla entre elementos cristianos: el proceso de peregrinación en un camino en el que pocos llegan a culminar con éxito en la búsqueda de la sabiduría y el don ofrecido por las deidades. El pan, el agua, el trigo son elementos e indicadores de la formación inicial como *catequista* del Kamayoc que se hacen presente en su discurso. El ciclo se cierra con el hallazgo de los Camarines y colocar las ofrendas florales, y velas para cada una de las deidades que acompañaran en sus actividades como Kamayoq. La figura de San Francisco es un elemento importante, es quien le muestra el mundo, de esa manera ratifica su relación con los Santos en el proceso de advocación a los “ángeles”. Dios (cristiano) es la deidad suprema, por ello en su condición de humanos acuden a elementos pares: los santos que también fueron humanos y acuden por la intersección de estos ante una deidad superior.

- **JERARQUÍA**

El cargo de Kamayoq posee cuatro niveles que son alcanzados en diversos procesos, no hay un tiempo definido, depende de la pericia y voluntad del oficiante frente al cuidado de las deidades que le han sido designadas.

“Después de entrar al cerro he estado autorizado solo para hacer las consultas nada más, porque todo Kamayoq tienen un grado, es como en la fuerza armada, como en educación, por niveles. Todo Kamayoq según su trabajo prospera, crece sube de grado. Son los Paños que te dan, es como un tipo de tela pero no es tela, ellos mismos te entregan los paños, los ángeles te entregan. Yo tengo cuatro paños. Los paños que te dan es para que conversen con los ángeles de este lugar local, eso se llama: paño local, otro paño que es diferente al primero que te entregan de acuerdo a tu trabajo es regional, aquí sólo les ángeles de todo Ayacucho nada más puede venir, de Cusco de Huancavelica no pueden venir porque tu paño no te lo permite.

Hay otro paño Regional, de las ocho regiones del Perú, sólo del Perú nada más. El otro paño es internacional, ahí bajan los ángeles de otros países, porque tu cliente no va venir de Perú nada más, cuando tú vas a crecer va venir de otros países. Cuando recién te inicias el primer nivel te dan un paño blanquito, eres un Kamayoq, pero ángeles de grado no vienen.

Para acceder al siguiente nivel, tienes que hacer servicios, más que nada tienes que recordarte de ellos a los gobiernos del Perú. Hay ocho regiones en el Perú, cada uno tiene un gobierno, a los ocho gobiernos tienes que llegar, visitar al mismo cerro, recuerdas, vas, ahí recién subes, pero alguien te tiene que guiar. Yo tengo mi paño internacional (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

Nivel 1: Paño blanco de nivel local, te permite convocar a uno o dos ángeles del poblado en el que el Kamayoq se inicia. La jerarquía está sujeta a la posición geográfica de su cadena de montañas. Actualmente estos límites locales se sustentan en las fronteras políticas de un distrito o provincia.

Cuadro N°7. Nivel 1, paño Local. Tambo La Mar y comunidades

ADVOCACION	ESPACIO GEOGRAFICO
Manuel del Quinto	VRAEM, La Mar
Quinto Orqo	VRAEM, La Mar
San Cerrón	VRAEM, La Mar
Acero Qasa	VRAEM, La Mar
Yaya san Caballero Sr. De Razuwillka	VRAEM, Huanta, La Mar
Virgen maría Ceciliana de Razuwillka. (Ella viene para Todos los Santos)	VRAEM, Huanta, La Mar
Sr. De Huatuscalle de Huanta.	VRAEM, Huanta, La Mar

Fuente. Trabajo de campo, 2014

Pero también se puede convocar a deidades apócrifas de carácter local. Más adelante explicaremos como surgen estos santos y llegan a formar parte del panteón andino.

Cuadro N° 8. Nivel 1, paño Local. VRAEM

ADVOCACION	ESPACIO GEOGRAFICO
Gral. De la libertad	Pichari- VRAEM
Comandante sr. De Quintuyllu	Pichari- VRAEM
Doctor Ángel Fernando	Tambo
Apu Yaya señor de Viñaka	Tambo
Coronel Noé Huanacaure	Vilcashuamán

Fuente. Trabajo de campo, 2014

Nivel 2 paño blanco nivel Regional: Permite al Kamayoq convocar deidades andinas y advocaciones cristianas de la Región Ayacucho. Para alcanzar este nivel el Kamayoq debe tener una buena cartera de clientes que garantice su capital simbólico. Puede realizar curaciones con plantas medicinales y curaciones con las ofrendas y pagos ofrecidos a las deidades.

Cuadro N° 9. Nivel 2, paño blanco Región Ayacucho

:ADVOCACION	ESPACIO GEOGRAFICO
Yaya Sr. de Coracora	Ayacucho
Yaya Sr. De Pillpintu.	VRAEM
Yaya Wamani Tinka	Cangallo- Ayacucho
Yaya Sr. de Lucanas Qarwaraso	Lucanas, Puquio
Yaya Sr. de Acuchimay	Ayacucho
Yaya Sr. de la Picota	Ayacucho
Yaya Sr. De Quinuapata	Ayacucho
Yaya Apu Razuhuillka	Huanta- Ayacucho
Yaya Sr. Santahuaylla	Huanta- Ayacucho

Fuente. Trabajo de campo, 2014

Nivel 3 paño blanco Regiones del Perú: El Kamayoq en este nivel puede convocar diferentes deidades del territorio peruano. La autorización para estas sesiones ha sido brindada por las deidades locales a través de un proceso ritual de pagos, ofrendas y oraciones. El kamayoq puede extender su paño en cualquier espacio geográfico y acudirán las deidades que él convoque.

Cuadro N° 10. Nivel 3, regiones del Perú

ADVOCACIÓN	ESPACIO GEOGRÁFICO
Apu Yaya Sr. Manuel del Rio (cerro San Cristóbal)	Lima
Apu Yaya Señor Pampahuaylla (San Raphael Arcángel)	Cusco
Doctorcito niño Cesarcito	Ayacucho, Andahuaylas, Cusco
Doctor Pisticucchi.	Ayacucho, Andahuaylas, Cusco
Apu Yaya señor Huanca	Cuzco
Apu Yaya señor Colluriti	Cuzco
Apu Yaya Vilcabambay	Ayacucho, Andahuaylas, Cusco
Santa Asunta	Ayacucho, Andahuaylas, Cusco
Apu Yaya Qarwarazu	Ayacucho, Andahuaylas
Apu Yaya señor de Ampay	Andahuaylas
Apu Yaya señor de Huakukuri	Andahuaylas
Apu Yaya señor de Quinuapata	<i>Ayacucho</i>
Apu Yaya Sr. De Illanya	Apurimac
Santa Cruz Vallunaraju	Puno

Fuente. Trabajo de campo, 2014

Nivel 4, paño Internacional: De acuerdo al testimonio del Kamayoq Pedro, este nivel requiere de mucha preparación y son pocas las personas que acceden a este status. Las ceremonias de cambio de jerarquías se realizan en manos de otros Kamayoq mayores o Altomisayoq, quienes inician a los Pongo en cada uno de los niveles. Acuden a la ciudad de Cusco a buscar Altomisayoq de

comunidades como los Quero y entablan acuerdos para poder ser ascendidos. Estos delegaran actividades y rituales que se ejecutarán durante un año, ello incluye peregrinajes a santuarios religiosos importantes: Qoyllurity, Sr. Cautivo de Ayabaca, Sr. De Huanca, Sr. De Qarwarasu, Etc. Estas deidades nacionales darán autorización al Kamayoq de poder salir del espacio geográfico y poder acceder a la advocación de deidades internacionales.

Cuadro N° 11. Nivel 4, paño Internacional

ADVOCACIÓN	ESPACIO GEOGRÁFICO
Señor Potosí (San Miguel Arcángel)	Bolivia
Sr. De Loja, Taytapuglla	Ecuador
Sr. del Nuevo Mundo	Estados Unidos
Apu Yaya, San Agustín, el "Papá"	Internacional
Yaya Cotopaxi	Ecuador
Virgen de Tunguragua	Ecuador
Ángel San Fernando	Internacional

No existe un tiempo definido para alcanzar los diferentes niveles, va a depender enteramente del trabajo realizado por el Kamayoq, esta labor se ve materializada en la cantidad de clientes que ostente y la cantidad de Camarines en los que oficia el *Paso* o pasión de los Ángeles convocados.



Fig.6. Camarín al servicio del Kamayoq en Tambo La Mar Ayacucho. Foto. Cazorla Zen, 2014.

El Kamayoq conversará con un Ángel local y éste al observar que ha sido obediente, ha cumplido con los servicios de oficiante, las misas, las ofrendas, entregará un paño que le permita acceder al siguiente nivel. Este paño es una pieza de tela elaborada con hilos de color plateado, los bordes adornados con hilos dorados, en la parte media del paño se encuentran las cruces que indican el número de paño asignado. El Kamayoq Pedro utilizó con nosotros el tercer paño con tres figuras de cruces bordadas con hilos de color verde y dorado. Esto le permitió llamar o convocar a San Agustín y al Dr. Manuel del Quinto.

Menciona que las fotografías de los Santos y ángeles también son entregadas por estos de acuerdo a la capacidad de servicio del Kamayoq.

“...el ángel que más te ama es quien te entrega el paño. (...) yo en diez minutos te puedo bajar hasta 350 ángeles en la mesa. Pero hay Kamayooq que trabajan con un solo ángel, con dos, con tres, conversan con los de mejor grado hablan con los de lugar nada más, no baja el gobierno” (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

Después de obtener el nivel 4, existe también otra etapa en el quehacer del Kamayooq, uno de los ángeles mayores otorga sabiduría en el manejo del uso de la medicina occidental. Pueden realizar sanaciones ya no sólo con la intervención espiritual de los Ángeles sino brindar recetas de tratamiento con herbolaria y medicina convencional: operaciones, aplicación de inyectables con antibióticos. En este caso el Kamayooq ha sido designado para brindar estas atenciones y para ello debe sacrificar su tiempo en acciones bondadosas y de servicio con la comunidad. Uno de esos sacrificios es destinar un espacio físico para la construcción de un Camarín dentro de la propiedad del Pongo. El trabajo se realiza con los aportes voluntarios de los clientes y la del propio Kamayooq.

“...mira este lugar que tengo no es para mí, para vivir, estoy haciendo para su Camarín, por eso a mí me ha dicho: cuando hagas para mí mi Camarín, entonces recién va haber ampollas (medicina), operaciones, me ha obligado para hacer. Pero no estoy haciendo con mi plata, el 50% sale de mi plata, el resto me apoya la gente, ponen sus cincuenta, cien, doscientos soles, ya yo pondré para ellos, hay mucha gente que reconoce se han sanado entonces. Pero yo no solo atiendo aquí, en Kimbiri, en Pichari tengo dos mesas, en Tambo, una vez que culmine este camarín me vendré Ayacucho, pero tampoco puedo abandonar mis mesas que están allá, hay gente” (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

4.2 Los ángeles y los Santos

Cada Kamayoq tiene una forma particular de entender a los Santos y Ángeles. Para el Kamayoq de Tiaparo en Apurimac, el Alto Mesayoq Raymundo (Rayo) en el Cusco, los Ángeles son los espíritus del cerro que no han sufrido ninguna transformación cristiana y al ser convocados se presentan como aves rapaces: cóndores, halcones, palomas y prestan su augur para el consultante. En el entendido de los Kamayoq de Tambo, los ángeles y Santos pertenecen al santoral cristiano; virgen, Jesucristo, san Agustín, san miguel arcángel, san Rafael, etc.

“..El Santo y Los ángeles, son seres humanos fallecidos, que en un proceso de purificación de miles de años se transforman en seres de luz y bajan a la tierra para poder ayudar. Cualquiera puede llegar a ser Santo o Angel (...) los ángeles cada uno tienen su profesión no son cualquiera. Hay ángeles abogados, jueces, fiscales, médicos, militares. En Vilcashuamán está un ángel militar coronel Noé Huanacaure.” (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

Los espíritus de los cerros acuden sólo de dos maneras: Los Wamanis y Apus de acuerdo a la versión de nuestros Kamayoq de Tambo son espíritus inmundos, impuros que tratan con la *maldad- satanás*, ellos también pueden ser convocados de forma especial pero son traídos por los ángeles y Santos. En nuestra investigación el Sr. De Viñaka podía convocar al Wamami yaya Kinto Orqo para solicitarle peticiones de carácter muy especial, ligadas a enfermedades propias del mundo andino: Pacha, Kutichi, Wayra, qayqa, etc. Que el oficiante no haya podido sanar. Es muy esporádico este trabajo ya que requiere el sacrificio de animales (palomas, cuyes). Para realizar este pedido el cliente tiene que haber suplicado en varias oportunidades al oficiante, tener algún vínculo familiar que permita convencer al Kamayoq realizar esta actividad.

“...el Wamani y los Apus, ellos eran espíritu de los cerros, eso era hace tiempo en la época de los incas, entonces ellos se han tenido que purificar y transformar en cristianos, por eso los cerros tienen nombres de santos. Cuando nosotros llamamos al ángel del cerro ya no baja el Wamani de antes sino el ángel y el Santo cristiano. (...) los que hacen maldad, los que están son satanás ellos sí llaman todavía al espíritu...” (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)

El Pongo también había alcanzado los cuatro niveles, él trabajaba con dos de ellos Sr. De Viñaka y San Agustín, gozaba de un buen prestigio, mencionan que podía coordinar con los Ángeles de Cochabamba en Bolivia para que la *mercancía* salida de Ayacucho pudiera llegar sin retraso.

Otro elemento es el sistema de alianzas a través del compadrazgo que se celebra entre los ángeles y el Kamayoq: *“cuando le amas bastante, también pueden ser tus padrinos. De mi hijo el de siete años su padrino es el señor de los Milagros, él lo ha bautizado” (Entrevista Sr. Pedro, Tambo 2/08/14)*

Este sistema de parentesco sustentado en el proceso ritual de alianzas es recreado también con las deidades cristianas/andinas como si se trataran de alianzas entre seres humanos. El Santo puede asumir el rol de padrino/protector, básicamente de los hijos del Kamayoq. Esto a su vez marca el inicio del proceso de iniciación al ahijado como continuador de los oficios del padre/madre Kamayoq.

“.....mis hijos han sido bautizados por el ángel y su padrino ha sido San Agustín (imagen), los papitos existen, mi hermano menor ha aprendido de mi abuelo que era un Pongo él era Altomisayoq, él trabaja con los Wamanis, Apus de las tres divisiones, cualquiera no sabe eso. No todos los Pongos pueden trabajar en las tres divisiones, él ha preparado por siete años enseñándoles como se hace la pampamesa. Cuando tienes tu padrino a él le cuentas tus problemas y te ayuda, pero cuando eres todavía un bebe te tienen que entregar a tu padrino, todos nacen con su padrino que es un ángel, el cerro te asigna un ángel un padrino, pero como no sabes tienes que venir a la mesa y preguntar entonces aparece y te habla lindo, puede ser hasta tres ángeles que te hablan pero tu padrino él es que te guía que cosa tienes que hacer” (Entrevista Sr. Wilfredo Tambo 23/07/14)

Esta forma de anexar a los santos a través del compadrazgo en la vida cotidiana se repite en diferentes espacios de Latinoamérica: México (San Malverde), El Salvador (Santa Catarina y San Lucas), Guatemala (Maximón). Es una estrategia que permite al oficiante acceder otro nivel que es percibido por sus clientes como un capital simbólico. También en estos lazos se puede posicionar a Santos apócrifos y ganar espacios de aceptación de los clientes a hacia estos nuevos elementos.

Encontramos un texto interesante trabajado por José Genis (2000) en México sobre el sistema de compadrazgos entre Santos y Santones: “... *la relación de compadrazgo también sirve de base para estructurar los mitos sobre los santos apócrifos de la religiosidad popular, santones que no son aceptados por la iglesia pero que popularmente reciben un especial culto*”. En nuestra investigación encontramos que el Santo Manuel de Quinto también apadrina a los hijos de los *allegados* del Kamayoq, de esta manera este grupo de ahijados asumen el hecho de continuar con los espacios rituales dedicados a esta deidad. En palabras de Montes del Castillo (1984) este sistema de parentesco ritual es esencial en la medida que toda sociedad requiere un grupo mínimo de cooperación que facilite el funcionamiento de la vida diaria. En ese sentido el compadrazgo hallaría su razón de ser como esa necesidad de seguridad en situaciones económicas, religiosas y sociales. Este contrato diádico del compadrazgo ritual es fundamental pues en este aparece la figura de la reciprocidad que permite un equilibrio social. El compadrazgo vertical entre el Santo y el Kamayoq es evidente aunque no existe una forma real de saber si las contraprestaciones entre el Santo y el Kamayoq sean efectivas para el primero. Durante las entrevistas con los Kamayoq ellos mencionan que existe reciprocidad en esta alianza, reciben protección y favores del Santo y en reciprocidad se le mantiene las mesadas, oraciones, pagos y de forma especial los ahijados aseguran la continuidad de los rituales.

4.2.1 El “llamado” a los ángeles custodios.

Nosotros asistimos a tres sesiones en la que el Kamayoq invocó a los ángeles y Santos, de forma especial hicimos el pedido de conversar directamente con tres de ellos: el Sr. De Viñaka, San Agustín y Yaya Manuel del Quinto.

En el camarín se encuentra un altar en el que se ubican imágenes, cuadros de santos, santas, vírgenes, santos apócrifos, flores, velas, *mesas(ofrendas)* frutas, panes, etc. En la parte central de este altar el Kamayoq coloca el paño con el cual podrá realizar las invocaciones o llamados a los santos. Los consultantes se ubican sentados en las bancas de madera que se encuentran a tres metros de distancia del altar. Se apagan todas las luces y el Kamayoq se ubica al costado del altar de rodillas comienza a entonar canciones cristianas en quechua, reza el padre nuestro, el ave maría alternando entre el uso del quechua y el castellano. Culminada las oraciones procede a invocar al santo. Este se manifiesta dando tres toques o golpes a la mesa a manera de anunciar el ingreso por una puerta, saluda a los consultantes en quechua y comienza el proceso de consultas a nivel colectivo. Después se despedirá y el Kamayoq encenderá las luces y pide a los asistentes que se retiren del ambiente y que ingresen de forma individual para la consulta.

El Kamayoq solicita las ofrendas: dos ramos de claveles rojos, cuatro velas y el monto de 20 nuevos soles para el derecho del paso del Santo. Es una tarifa simbólica para la consulta ya que el monto es mucho mayor dependiendo del trabajito que se tenga que realizar. Nuevamente solicita al consultante que tome asiento en las bancas y se apagan las luces, se repite el ritual inicial del rezo y el canto. El Santo se hace presente con voz gutural hablando en quechua, en caso de enfermedades entregará una receta herbolaria (es preciso indicar el buen manejo del idioma quechua por parte del santo y su vasto conocimiento en yerbas andinas y amazónicas) si se trata de una enfermedad causada por terceros, entonces el tratamiento es diferente utilizando para ellos el sacrificio de animales

menores y de aves. El monto varía dependiendo la gravedad del tema. Si la solicitud trasciende la ilegalidad como el comercio de estupefacientes entonces el monto será proporcional con la cantidad de mercancía que será transportada, todo dependerá del Kamayoq al que el solicitante recurra. Así mismo la ceremonia también va a variar dependiendo del Kamayoq, presentamos un testimonio de una sesión con el Pongo de Viñaka:

“...Entonces el Pongo de Viñaka, llamaba al ángel así; Qamuy, qamuy, kaypimsuyallaykiku (ven, aquí te estamos esperando) En la reunión estaban bastantes personas en la oscuridad comiendo coca, fumando cigarro, entonces él decía pónganse a rezar, entonces todos se ponían rezar y decía ahora vendrá el ángel para que los bendiga, para que los cure. Entonces llega el ángel así; “buuuuu, fiuuuu, fiufiu” con ese sonido, pero él era el que cambiaba de voz. Entonces hace como un ángel: de Quinto Urqo, de diferentes lugares y ese ángel te dice de todo: así, asá de todo. Delante de todos. A veces hay personas que ha pedido que le cuente, que le vean entonces ¿el ángel como va a saber su nombre? Y dice: tú estás mal de esto, tienes que tomar, esto, tienes que hacer esto y todo él pide para que le paguen al ángel para que le entreguen. Vieras qué gente venía, de Ayacucho gente de plata, políticos, grandes militares, él pedía que traigan flores, mejores vinos, traían de todo cosas buenas les daban por cajones y cajones vinos, él pedía lo mejor y después hacía negocio con eso.” (Entrevista a la Sra. Nélida, Tambo 8/02/14)

Esta forma de invocación al espíritu del cerro o ángeles dentro de la comunidad es reciente, aproximadamente unos 25 años y llega por la presencia de migrantes y retornantes durante y después del proceso de violencia política.

Con la presencia del PCM-SL desaparece por un buen tiempo los rituales religiosos en las comunidades, durante las incursiones de SL en las comunidades reunían a las personas y les explicaban que esas formas primitivas no permitían el desarrollo de una sociedad.

“...nadie podía salir a la chacra, para hacer la señal de los animales también aquí en nuestras huertas hacíamos, quién iba ir a pagar al cerro te

mataban, una vez en Huito rumi había ido una mujercita de arriba de Paria a dejar su mesa y los Cabitos le han agarrado diciendo; terruca estarás poniendo dinamita, hasta de eso nos cuidábamos. Los compañeros decían que eso era para los primitivos. En el mes de Agosto se quema el cerro no ves? para que pueda llover bien, ya no podíamos hacer eso, cuando quemábamos el cerro los militares decían terroristas están prendiendo la hoz y martillo. Ese dibujo de los compañeros, no vez que prendían también ellos” (Entrevista a la Sra. Gloria. Tambo 4/02/13)

Los paqos, Yachaq y layqas comienzan a ejercer su sabiduría de forma oculta por temor a ser asesinados por sendero o apresado por las fuerzas del orden, en este proceso los hijos ya no continúan con la tradición de sus padres, la mayoría de los jóvenes se escapa por temor a la Leva (servicio militar obligatorio) y ser reclutados por SL. Los ancianos ejecutaran sus rituales en fechas propicias en parajes secretos, sin asistentes y de esa manera se perderán muchos de los elementos que acompañan la ritualidad.

“...cuando no había lluvias no sabíamos a quién pedir que vaya a pagar al cerro, el Kamayoq se había ido a la selva, entonces nadie sabía cómo y dónde ponía la mesa un aficionado ha ido, peor seco estaba, no llovía, para eso tiene que saber además el cerro elige quién va a ser su secretario su kamayoq” (Entrevista Sra. Nora, Tambo 6/08/14)

Es en este contexto es cuando aparece, a mediados de los años 80, esta nueva forma de advocación a los Wamanis otorgándoles una presencia al que tipifican como cuerpos celeste o Ángeles custodios, que se acerca bastante al movimiento de la Nueva Era que carece de doctrinas específicas, ésta está fundamentada en la perspectiva del humanismo en el que el ser humano atravesará a una nueva etapa donde no habrá guerras ni divisiones, esto se producirá sólo después de que cada individuo asuma responsabilidad por su camino espiritual y logre dar un salto drástico hacia la armonía con la energía universal. Para esto, existen una variedad de prácticas místicas que se cree promueven este cambio.

En Tambo los *secretarios* o invocadores de estos ángeles no mencionan su pertenecía a este grupo de la Nueva Era, sin embargo existe una corriente de pensamiento que une las prácticas rituales -re-editadas- con el tiempo y la presencia de migrantes en la zona. Estos Pongos se consideran católicos y muestran sus respetos ante la oficialidad de la iglesia.

La advocación de los ángeles custodios en Ayacucho tiene su mayor auge a partir de los años noventa con un grupo restringido de fieles, es a partir del año 2000 en el que se populariza estas sesiones sanadoras.

Existe una organización en Huamanga, que publicita en las redes sociales las sesiones con el llamado de los ángeles custodios o *papitos*, ellos realizan las advocaciones a los ángeles. La organización se denomina Cosmovisión Andina Ángeles Custodios.

“Nuestros primeros pasos que dimos en la ciudad de Ayacucho-Perú se remonta al mes de agosto del año 2004, cuando nuestros mentores, señores que guían nuestra vida espiritual llegaron y derramaron su cariño y amor; a quienes agradecemos. Desde esa época ya hemos caminado mucho en la sanación física y espiritual, particularmente en la curación de los hermanos enfermos con diferentes males. La organización se fundó el 23 de Setiembre del 2005.(Ángeles custodios, 2014)

La advocación de los ángeles es interpretado por los Pongos como el espíritu del cerro; cuando preguntamos si el Wamani es el ángel, entonces ellos mencionan que el cerro tiene sus *ángeles* y el Wamani ordena a los ángeles que son diferentes para cada necesidad y puedan acudir al devoto. Pero posicionan a San Miguel Arcángel como el sanador el doctor y también el guerrero.

Las referencias más tempranas que se tiene de la adoración de San Miguel Arcángel por primera vez, es en Frigia (Turquía). Se le asoció con la sanación de los enfermos y se le dio el título de “ángel de la sanación” a mediados del siglo I. Según la tradición, San Miguel hizo surgir un arroyo medicinal en Chairotopa, Frigia. Todos los enfermos que se bañaron en el arroyo e invocaron a la Santísima Trinidad y a San Miguel Arcángel se sanaron. En el siglo V en España y en

Francia se celebraba como una fiesta particular. Esta fue suprimida por San Pío V, posteriormente fue restablecida por un decreto de Paulo V el año 1608, fijándola para el primer día libre después de San Miguel. (29 de setiembre- 2 de octubre) Clemente X fue quien la introdujo definitivamente en la liturgia de toda la Iglesia, determinando que se celebrara el día 2 de octubre. El sustento de la fe a los ángeles custodios por parte de los devotos se centra en los preceptos bíblicos en el que mencionan la existencia de los ángeles. Describen también la figura de San Gregorio Magno, a quien se da el título de Doctor de la milicia celeste. La fiesta de los ángeles custodios tiene existencia multiseccular. La forma como se recrea este imaginario de ángeles y Apus.

El ángel que es invocado por el Pongo en Tambo se relaciona con la sanidad y en este caso es San Rafael. Su nombre significa: “Dios cura”. Este arcángel fue enviado por Dios para quitarle la ceguera a Tobías y acompañar al hijo de éste en un larguísimo y peligroso viaje y conseguirle una santa esposa. Las advocaciones y homenajes especiales se realizan cada 7 de febrero. San Rafael es invocado para alejar enfermedades y “coronar” algún viaje especial.

“...los cachiperitos se encomendaban al ángel Rafael para que los acompañe, tranquilo. Ellos caminan por los cerros, donde no pasan ni animales ese es terreno del Wamani, ahí no entra así nomás tienes que haber pagado bien” (Entrevista Sra. Inés, Tambo 28/09/14)

La organización Familia Cosmovisión Andina- Ángeles custodios Ayacucho ha logrado posicionarse por los elementos que utiliza en sus proceso ritual; según ellos el “papá” (Sr. De Potosí-ángel San Miguel) es quien brinda las doctrinas o lineamientos dentro de la organización; aparece la Figura de la advocación de Jesús de Nazaret pero el “papá celestial” son los Apus (no utilizan la categoría de Wamani, porque este grupo se gesta en Andahuaylas, Cusco) y los llamados ángeles son advocaciones de cuerpos celestes que están al servicio de estos Apus tutelares. El proceso ritual tiene elementos andinos y cristianos por ello no le

es extraño al devoto andino los objetos y rituales en las sesiones de los *llamados* o invocaciones a estos papitos o ángeles.

Esta agrupación se define de esta manera:

*“Somos una organización cristiana que ponemos en práctica las enseñanzas de nuestro Señor Jesús de Nazaret, dentro de la visión dual andina: Lo sobrenatural y lo natural – lo espiritual y lo material, respetando la tradición ancestral y milenaria de las culturas andinas; en especial, la Incaica. (...)Somos miembros de una comunidad cristiana con virtudes humanas que contribuimos con la preparación espiritual y atención integral de la salud a todos los hermanos sin distinción alguna. (...)Somos una organización sin fines de lucro, que pone en práctica el amor, la fe, la oración y el orden en el ser humano para despertar conciencia y crecer en virtudes, para lo cual su principio fundamental es el respeto a la interrelación **Dios-Naturaleza-Hombre**. Para tal efecto desarrolla la evangelización, promoción del cultivo natural, asistencia social, asistencia médica con medicina natural y sanación espiritual. (...) **Las misas celestiales con nuestros padres espirituales** (Familia cosmovisión andina; 2014)*

Han construido una capilla en Carmen Alto Ayacucho con diferentes elementos iconográficos, y mencionan que fueron hechos bajo la dirección de los Arcángeles:



Fig. 7. Detalle del ingreso a la sede central en Carmen Alto – Ayacucho.

Fuente. Familia Cosmovisión andina.

“...la construcción del Pozo Bautismal, tiene un significado místico muy grande, cada parte de él fue estrictamente construido con las instrucciones de nuestros Arcángeles, y es además un cuarto de meditación para el trabajo espiritual, un lugar donde los Pongos o Altomesayocs como también algunos integrantes de la familia hacen su preparación internándose días sin contacto, y donde han vivido experiencias increíbles. Está ubicado en la sede central en Ayacucho – Perú” (Familia cosmovisión andina; 2014)

Las Figuras talladas en piedra de huamanga representan a Anubis dios egipcio de los muertos. Su papel principal era velar por la momificación, el embalsamiento y por el acompañamiento de los muertos hacia el reino eterno. Es él quien lleva el difunto a la habitación de "Las Ambas Verdades", en el "Juicio de los muertos" con el fin de que sufra la prueba de la balanza. Su nombre quiere decir "chacal", y por ello es representado como un chacal o como un perro negro; aparece representado bajo una apariencia humana, con una cabeza de perro, sosteniendo en una mano la cruz Ankb y en la otra el cetro. Una vela negra encendida al lado de la imagen describe la parte simbólica de esta deidad. Junto a esta aparece

Horus, una de las divinidades superiores y las más antiguas. Es el dios del cielo, puede ver a través del sol y de la luna. Se representa en dos formas: la de un niño que chupa su pulgar o bajo un dios poderoso con forma de halcón. Junto a Osiris e Isis, forman "la trinidad egipcia". Es el hijo póstumo de Osiris y de Isis. En oposición de Seth que representa el mal, Horus encarna el Bien. Durante su combate con Seth, Horus perdió un ojo, que encontró más tarde gracias a Thot. Llamado "Oudjat", este ojo representa la victoria del bien sobre el mal. Y llevado en forma de amuleto, convertía a su portador en invencible y le aportaba clarividencia.

Entonces nos preguntamos que pueden representar estas imágenes para este grupo religioso, místico, cristiano, andino (como ellos se tipifican). La puerta es el traspaso a una nueva vida al conocimiento *celestial* que es posible ingresando por esa puerta "punku". La gama de símbolos es interpretada por este grupo de acuerdo a sus propios lineamientos y códigos que pueden ser muy diferentes al lugar de origen. Para quién observa y no es parte del grupo pareciera un absurdo esta mezcla iconográfica (andino-egipcia-hindú-china-cristiana-Maya). Sin embargo la interpretación de los símbolos responde a la visión holística del grupo. El detalle del grabado en la puerta de la pila bautismal en el que los Pongos y Altomisayuq realizan sus rituales.

Recordando a Jung (1995) acerca de la interpretación de los símbolos, quien menciona que una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio; tienen un aspecto inconsciente más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado, no se puede esperar definirlo o explicarlo cuando la mente explora el símbolo que ve llevada a la idea que yace más allá del alcance de la razón.

El Pongo de Viñaka marcó el inicio de las formas de celebración de estos nuevos Kamayoq en Ayacucho. Bastante distanciadas del Suyuqayaq Pedro Zamora de Tapuna quien iniciara al Pongo de Viñaka, se han ido adquiriendo nuevos elementos al proceso ritual, adoptando más elementos cristianos para distanciarse de los curanderos y ganar mayor cantidad de clientes. En estas ceremonias se

ofician *misas*, se reza el Santo Rosario, acuden catequistas para predicar la palabra de Dios, el discurso se renueva en función a la oferta y demanda de otros nuevos grupos. Quienes puedan convocar la mayor cantidad de ángeles y Santos que tengan diferentes oficios es el que adquiere mayor prestigio.

4.2.2 Don German Carrera Vargas: El Pongo kamayoq de Huayao

Las estrategias de los chamanes con frecuencia se confrontaban con el sistema de salud del Estado, no obstante, en los últimos años, hubo un diálogo directo entre uno y otro lado aunque no muy sistemáticamente ni en la totalidad de los miembros de uno y otro lado. Para comprender este proceso, consideramos la experiencia de don German Carrera Vargas quien nos concedió una larga entrevista que nos permite observar este fenómeno.

Podemos comenzar señalando que el ethos de pos-modernidad ha logrado que se mire a las comunidades como centros místicos en el que se mantiene “tradiciones puras” y se ha construido desde la academia conceptos que definen algunos hechos sociales en la comunidad como *propios* que no han recibido influencia externa. Cuanto más alejado en (m.s.n.m) se encuentre una comunidad entonces recae en ella la carga del purismo místico y se sacraliza su espacio social y geográfico. Algunos *altomisayoq*, *curanderos*, *yatiris*, *yachaq*, han recurrido a ese elemento místico para recrear escenarios que satisfagan a sus clientes, especialmente los de turismo esotérico. Este ejercicio místico también ha desconceptualizado el término de *curandero*. Es importante el reconocimiento desde el individuo: quién eres tú. Los Maestros que han sido entrevistados para la investigación de esta tesis se autodefinen indistintamente: “soy un secretario del cerro”, “sólo soy su *kamayoq* del cerro” “soy Pongo del machu Razuhuilka”. Para los pobladores de Tambo el concepto de “pongo, *yachaq*” no considera a los “*Layqas*” o “brujos”.

Como habíamos mencionado anteriormente en Tambo a partir de los años noventa se gestará un nuevo nicho económico a partir de la experiencia del Pongo de Vikaña y su inusitado crecimiento económico en un corto periodo de tiempo: empresa, casas, carros, etc. Esto motivó a muchos pobladores a iniciarse en los oficios de ejercer la religiosidad andina como Pongos. También es importante señalar que durante la época de violencia política muchos de los Pongos dejaron de ejercer el rol de psicopompo en la comunidad. Se dedicaron a las labores agrícolas y comerciales. Después del proceso de pacificación comenzaron a ejercer libremente. Así mismo la población en su conjunto participa en la construcción mágico-religiosa de sus oficiantes, quienes los representan socialmente ante las deidades y tiene la capacidad de interpretar mediante la interacción del Pongo con la población.

Los años de 1970 hasta 1990 en Tambo se encontraba una posta médica del Ministerio de salud (MINSA) con personal no médico muy reducido: enfermeros, sanitarios y obstetras; la población que habita en las comunidades no tuvo acceso a las atenciones debido a la constante amenaza de muerte de parte de PCM-SL y las fuerzas armadas; trasladarse desde las comunidades más alejadas era caminar directamente a la muerte, desaparición. Después de las cinco de la tarde ya no podía transitarse dentro de la misma población de Tambo por el toque de queda, y si algún poblador era visto transitando de comunidad en comunidad era sindicado automáticamente como terrorista o en su defecto secuestrado o asesinado por SL. En este contexto la población acude al tratamiento de sus enfermedades mediante la práctica de la herbolaria o la magia. Distinguen el origen de sus enfermedades causados por el hombre o por la naturaleza (envidia, mal de ojo, qayqa, puquio, waspi, kutichy, etc). El pongo estaba preparado para poder sanar estas dos formas que se presenta el mal. El Pongo señala que la enfermedad es la representación física del malestar espiritual: "su alma se ha ido de su cuerpo" para eso hay que Qayapar, llamar para que regrese al cuerpo. Es la expresión del desequilibrio de la persona enferma con su familia, con la comunidad, con la naturaleza.

Esta percepción de la enfermedad como resultado del desequilibrio con lo externo en algunas poblaciones es más bien el resultado del desequilibrio interno, del estado anímico, así lo describe Acuña para la población de los Tarahumaras Rarámuri, México. En la mentalidad Rarámuri la concepción de la enfermedad está relacionada con el estado de ánimo,

“estar enfermo es estar triste”, algo ajeno a uno se introduce adentro y ocasiona algún daño, o algo de adentro sale fuera y genera desequilibrio Además, para estar sano es preciso hacer ofrendas de manera regular a Onorúame (Dios rarámuri que es Padre y Madre a la vez), hacerle fiesta, yúmari(ritual propiciatorio), bailar mucho y estar contento, no se debe estar triste porque es síntoma de estar enfermo y la tristeza (enfermedad) puede contagiar a la comunidad; con la alegría se recobra la salud y de ese modo uno se reintegra a la comunidad y a ella reincorpora su armonía perdida. (Acuña; 2003. p.11)

Otro aspecto que nos menciona el Kamayoq Germán es que ellos se vieron relegados por la posición hegemónica de la medicina occidental sobre la cosmovisión del hombre andino, disminuyendo la dimensión sobrenatural que ejercen los Pongos en las enfermedades: “..antes yo atendía también a las señoras que no podían dar a luz, acomodaba al bebito (suysupa), pero ahora las enfermeras, médico no quieren, ellos no creen en eso, peor las mujeres se mueren o el niño.”

4.2.3 El sistema de salud estatal y el curanderismo

A partir del año 2000 en adelante surge las ideas de trabajar con el enfoque de “*interculturalidad*” entendida en algunas instituciones sólo como cuestiones de cliché: *prendas del personal de salud con bordes de mantas de colores* “*ambientar con pellejos, mantas, vasijas de carácter “étnico*”, para que los pacientes se encuentren cómodos en las instalaciones, sin embargo las políticas

públicas de salud no han cambiado sustancialmente. Es a partir del 2005, cuando inician algunas organizaciones no gubernamentales en Ayacucho a capacitar a curanderos, parteros, herbolarios captándolos como “promotores de salud” que asistan y ayuden a integrar a la comunidad a los establecimientos de salud. En ese mismo período el Ministerio de Salud incide en políticas de salud comunitaria con enfoque Intercultural, normado desde el ejecutivo y reglamentado para que cada establecimiento de salud realice un censo registro de parteras tradicionales, promotores de salud y curanderos.

En los Censos Nacionales 2007: XI de población y vi de vivienda II censo de comunidades indígenas de la Amazonía peruana, en la quinta sección: *salud y medicina tradicional dirigido al Personal de Salud o Jefe de la Comunidad*, solicita el registro de Promotores de salud, Curandero, Parteras empíricas. Esta medida sujeta a la norma Internacional de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Nueva York, 2008.

El Artículo 24, considera el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos y las Naciones Unidas, redactó señalando que los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.

En el Perú tenemos la siguiente reglamentación:

- **Resolución Ministerial N° 437-2005-MINSA** que aprueba la Norma Técnica N° 028-MINSA/DGSP-V01, sobre la Atención Integral de Salud a Poblaciones Excluidas y Dispersas.
- **Resolución Ministerial N° 598-2005-MINSA** que aprueba la Norma Técnica N° 033 V.0, sobre la atención de parto vertical con adecuación intercultural.

- **Resolución Ministerial N° 792-2006-MINSA**, que aprueba el documento técnico “Enfoque de Derechos Humanos, Equidad de Género e Interculturalidad-Marco Conceptual”.
- **Resolución Ministerial N° 638-2006-MINSA**, que aprueba la Norma Técnica N° 047 V.01, sobre transversalización del enfoque de los derechos, equidad de género e interculturalidad en salud.
- **Resolución Ministerial N° 799-2007-MINSA**, que aprueba la Norma Técnica N° 059 V.01, sobre prevención, contingencia ante el contacto con indígenas en aislamiento voluntario”.
- **Resolución Ministerial N° 278-2008-MINSA**, que aprueba el documento técnico: Adecuación cultural de la consejería y orientación en salud sexual y reproductiva.
- **Resolución Suprema N° 01-2002-SA**, del 27 de Julio del 2002, que establecen la necesidad de mejorar la normatividad y las capacidades del personal de salud para brindar un trato adecuado a las diferencias culturales de nuestro país, con respeto y responsabilidad, reconociendo las concepciones de salud de la población y la interacción del sistema de salud con la comunidad. Estos Lineamientos de la política sectorial abarcan el período 2002-2012 (MINSA, 2014)

En la Comunidad de Huayao, Tambo, se encuentra el cerro Manuel del Quintu y sus habitantes se reconocen como los cuidadores de este Apu Wamani. Él cerro designará a través del *sueño* quienes serán sus kamayoc y secretarios que estarán a su servicio como interlocutor con los pobladores. Estas representaciones oníricas para asumir el cargo de *ayudante* del cerro se recrea en varios espacios de Latinoamérica, el proceso de evolución de nuestras culturas milenarias han heredado prácticas culturales a través de la oralidad, la recreación. Es interesante que el elemento base en las diferentes culturas Latinoamericanas sea la montaña, es una deidad presente de hegemonía territorial.

En la cultura mexicana existe un grupo especial de curanderos: El Iliol Tzotzil originario de Chenalhó, Chiapas. Estos curanderos se encuentran registrados en la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (Omiech). Uno de sus curanderos es el Sr. Victorio Vázquez García, pulsador, yerbero y rezador de cerros que obtiene sus secretos de antiguos sacerdotes mayas, a través del *sueño*. En la actualidad practican unas *limpias* con velas, hierbas, agua, huevo (al estilo ritual de los nuevos curanderos mexicanos).

El Kamayoq Germán nos contó cómo es que desde niño había sido designado como secretario del Wamani Quinto Orqo a través de sus *sueños*. Dice que observaba un señor vestido con una chaqueta de blanco y le mencionaba que sería su secretario, así supo desde niño que él ejercería ese oficio. Aprendió a preparar la mesa, invocar a los ángeles asistiendo a sus familiares que también habían sido elegidos. Menciona que varios años ayudó al Pongo de Viñaka al officiar las ofrendas en Choqetaqe, cuando se le consultó acerca de los clientes de este Pongo, no quiso responder, dijo que no sabía nada y que él era solamente un aprendiz en ese entonces y que el Pongo de Viñaka era muy poderoso y que de esas cosas no se puede hablar, el ángel puede *molestarse* y castigarme. (Entrevista Kamayoq Germán 04/08/14)

“...yo sólo soy un ayudante su Kamyoyq, yo no curo, el doctor es (...) Doctor Manuel del Quintu, nosotros le rogamos y le preguntamos con una “mesa” yo sólo voy a leer, voy a cambiar la suerte para que tenga trabajo, el resto hace el doctor. Con esta lista vamos a trabajar toda la noche, en Choqetaqe, ahí es su punku del Doctor, esto tiene que traer: Ajos, cebollas, hilos 12 colores, rocoto, ají panca, 4 velas negra, coca, mesa, huairuro par chico y grande, daño (canicas), espejo estrella, agua bendita, pila para linterna. Sin estas cosas no se pueden hacer nada. Esto es para curar y para pedir suerte. Yo curo casi cerca de cuarenta años, ya soy veterano. El doctor es curandero, te ayuda en todo es muy bueno. Para que tengas trabajo sólo traes: dos atados de flor, una mesa, velas. (...) pero tienes que sentarte toda la noche completa. Yo trabajo en todo, pérdidas, curando enfermos, suerte hago todo, desde chiquito yo sé. No vez que he nacido en Huayao y el Doctor es dueño de Huayao y a mí me ha escogido para ser su

secretario. Ahora trabajo con un ayudante, como es toda la noche, comienzo a las nueve de la noche hasta las cuatro de la mañana a esa hora recién le suelto al Doctor.” (Entrevista kamayoq Germán, Huayao 04/08/14)

En el lenguaje de la “gente” el inconsciente se expresa en símbolos y el medio de comunicación son los sueños. Cuando hay innumerables cosas más allá del alcance del entendimiento humano usamos constantemente el término simbólicos para representar conceptos que no podemos comprender o definir del todo. Esta es una de las razones por las cuales todas las religiones emplean lenguaje simbólico o imágenes (Jung, 1995: 20)

“.....Manuel del Quinto es el Doctor, Machu Razhuillca tiene sus secretarios: Alqowillka, Aloa y Coronilla, yo soy su Kamayoc y el presidente es San Cristóbal, en Lima, he ido allá también para curar. Fuerte es mamá. En Ayacucho cuando llego me voy a la Picota. (...) cuando llamamos tenemos que hacer a todos especialmente al Machay donde estas. Por eso si estas en Ayacucho primero llamas al Machay de la Picota, después a los otros doctores, al Machu Razhuillca le nombras nada más es renegón para cosas pequeñas no viene. Antes de llamar primero tienes que llamar a Jesucristo, al padre Jehová, primero tienes que rogarles a ellos, después como segundo al ángel San Gabriel, después a los que le siguen en orden, y después recién al Machay con ellos tienes que hablar.” (Entrevista kamayoq Germán, Huayao 04/08/14)

El acto que realizan el Kamayoq Germán Vargas, El Pongo de Viñaka con el Wamani Quinto Orqo, observamos que la estructura del ritual está cifrado en códigos culturales y son comprendidos por los pobladores. Los símbolos son estrategias para captar *situaciones* y son los individuos quienes definen las *situaciones* y la forma cómo materializan/procesan esos mensajes sin disociar la lógica y el imaginario. La construcción del discurso del Kamayoq responde a un sistema de procesos y recursos utilizando figuras retóricas: lenguaje, mitos, iconización/personalización de una deidad en este caso; el ángel, el doctor del cerro guardando un orden de aparición jerarquizada. Es así que se genera una sinergia entre los hechos concretos, los *medios o instrumentos* que utiliza el agente para validar el propósito del ritual.

4.3 Los elementos del pago o despacho

El pago se puede definir como un ritual de evocación y agradecimiento a ciertas deidades andinas (Pachamama, Apus o Wamanis) y que tienen un despliegue muy amplio en la región andina. Los innumerables estudios que existen al respecto nos muestran que es parte importantísima de la cultura de estos pueblos. Este ritual tiene por lo general un componente central, como es la mesa, pues se trata de una serie de elementos asociados por lo general a la vida cotidiana, y como hemos ido mencionando, son objetos como fetos de llama (en Cusco), sango (harinas diversas), bebidas, caramelos, galletas, confites, etc., dependiendo de la región. Para el presente estudio hemos recogido algunas explicaciones de la señora Nora Navarro que es una de las primeras vendedoras de *mesas* para el pago a los cerros en Tambo.

“...Yo vendo ya casi 50 años, pero yo he ido a Ayacucho por que los papitos me han hecho llamar, para hacer un acuerdo y yo pueda preparar y vender las “mesas”. Si no tienes autorización de los cerros las “mesas” no tienen efecto, tienes que tener un acuerdo. Sino el cerro te hace devolver todo. (...) cuando vas el Pongo hace llamar a todos los ángeles que son los cerros desde el mayor hasta el menor a todos, entonces apagan las luces y llega como si estarían tirando tierra así, entonces te saluda, te toca la cabeza y te pregunta (...) no puedo decirte mi acuerdo eso es entre el cerro y yo, eso no puedo contarte. (...) ellos llegan como espíritus no se ven nada, hay gente que dice que no los ve, claro pues cómo lo vas a ver si son espíritus” (Entrevista Sra. Nora, Tambo 6/08/14)

El Kamayoq German invoca a los ángeles en la temporada de agosto para pedir lluvias y que las chacras puedan ser productivas. Sino realiza este pago entonces habrá ausencia de lluvias. Es un guardián del clima. “Muchuyta Ilallichini, allin para tiempo kanampanq”, al igual que su par el Ilol mexicano, quien durante el rito ejecuta cantos, rezos y *palabras mayas*. (...) protege mágicamente la vida y genera la lluvia cuidando y alimentando los cerros.

“...pero yo hago trabajo sólo para la familia, yo tengo mi chacra en la selva en Palmapampa, ahí tengo mis sembrío de cacao, coca, tengo que ir a ver eso mi esposa está aquí (Tambo) mis hijos estudian en Ayacucho, mi hija está para ser doctora, ellos no creen en esto tampoco quieren aprender. Pero, ya voy a salir, me he cansado de estar adentro, además aquí hay bastante gente que necesita. Aquí trabajo para mi familia para la chacra, no hay productos entonces yo tengo que pagar, a veces ya nos hemos olvidado, este mes agosto hay que pedir lluvia, hay que llevar otra mesa, pero eso no se hace al doctor. Eso se hace en la chacra, ahí quemamos su bosta de la vaca, ichu, incienso, todo eso.” (Entrevista kamayoq Germán, Huayao 04/08/14)

El cambio climático que ha generado escasez, ausencia o incremento de lluvias es percibido por la población como un malestar de las deidades (Apus y Wamanis) en el incumplimiento de los compromisos adquiridos entre la población y estas deidades. El compromiso se realiza a través de un mediador en este caso el Pongo. En las últimas décadas, se ha observado una tendencia decreciente de las precipitaciones en el sur del Perú, la cual es consistente con la estimación de la probable disminución en las precipitaciones de los Andes del sur, estos cambios en la circulación atmosférica podrían inducir amplia variabilidad local respecto en los cambios de la precipitación en las zonas de montañas. (Póstigo; 2010)

Nos pareció pertinente comentar el rol de los “Arariwas” guardianes de las lluvias y de los cultivos en Ayaviri, Puno, porque en Tambo algunos pocos Pongos se dedican al “*llamado de las lluvias*”; no es una labor específica como lo que ejecutan los Arariwas pero sí manejan los mismos patrones: relación del hombre con la naturaleza, la capacidad de control sobre los fenómenos naturales, dones que han sido otorgados por sus deidades. Muchas de estas prácticas ancestrales han ido desapareciendo, otras transformándose por los cambios en el sistema agrícola, como los modernos latifundios (*tierra en manos de transnacionales*), el flujo migratorio del campo a la ciudad, los que retornan se alejan de estas prácticas. El Kamayoq Germán, decía con gran tristeza que ninguno de sus hijos “cree” en las deidades andinas, que los estudios le han permitido conocer otra realidad.

Lo Mismo sucede en Ayaviri con los Arariwas (personas que cuidan los sembríos frente a daños causados por fenómenos naturales). Estas son formas de organizaciones naturales, generalmente familiares y grupales, de vigilancia y cuidado de sus bienes, estos órganos de seguridad y vigilancia ya existían como parte de la estructura organizativa de las comunidades. Ellos tienen funciones limitadas al cuidado de los terrenos cultivados, es decir, durante las épocas de siembra y cosecha. (Brandt; 2006)

Los Pongos en Tambo ofician estas “*mesas*” para pedir lluvias porque ellos también son agricultores, no es un trabajo especializado/contratado como sus pares los Arariwas.

“...a los Arariwas se les paga dándoles una “línea” de cultivo, ya que tienen que estar en la zona durante toda la campaña de siembre, cultivo y cosecha. Ellos mismos deben construir su refugio, o con ayuda del dueño del campo, y al terminar su labor lo derrumban” (Entrevista. Pablo Molina 2014)

Abilio Vergara (1997) realizó una investigación muy interesante en Huamanga que la denominó *Tullupallay*, un ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte, uno de los significantes de este ritual es atraer las lluvias para la siembra grande. “los huesos que se llevan en procesión, se incinerarán en el osario, asociándose este acto con la presencia de las lluvias, por contigüidad metonímica: el humo, que se eleva, iconiza a la nube con la que simbólicamente se imbrica; es el significante del mensaje. Esta ceremonia y su sentido, adquieren mayor significación porque entre octubre y noviembre se inician los trabajos de la siembra grande y las lluvias”

“....así es la mesa, yo te digo. Tú no crees porque has estudiado, te has bautizado, escuchas otras músicas ya el cerro te ha millado (despreciado) en cambio nosotros sí creemos y el cerro nos quiere todavía, nosotros comemos coca, tomamos chicha, tenemos nuestros animales, cuando vamos al cerro nos sacamos estas ropas y nos ponemos lliclla (manta) por respeto. Mira te diré así es la mesa; todo se hace en la noche ponen una mesa, manta caramelos, vinos, flores, galletas, coca, fumas cigarro para

que no te agarre y puedas resistir pues. Hay una imagen del santo San Agustín o el cruz Viñaka comenzamos a rezar padre nuestro, el ave maría, entonces el Pongo llama a los ángeles "papacitos qamuychik, Apu yaya doctor San Fernando, Apu Yaya doctor Manuel QuintuOrqo, Apu yaya Sr. Razuwillka. El Pongo está sentado en una esquina y en plena oscuridad aparecen los ángeles, 4 ó 5 depende lo que llama el Pongo clarito llegan haciendo ruido, fuerte aletean, silban. El Razuwillka siempre llega silbando, hablan entre ellos los cerros hablan con diferentes voces conversan entre ellos, esa noche te miran, te preguntan tus necesidades tus males. Después te dicen que te van atender a ti solo. Yo he ido para curarme pero también porque mi hermano tenía que pasar su coquita, el ángel de la selva ha venido, él conoce los caminos y le ha dicho por aquí, por aquí no te vas alejar de donde te digo y así ha hecho llegar todo completito hasta Cochabamba, por esa fe, era poderoso el Pongo. Fuerte, siempre hacía coronar" (Entrevista Sr. Ernesto, Tambo, 4/12/07)

"..Yo he estado en una de sus llamados, los ángeles llegan a huamanga primero se frece una misa celestial, tienes que entrar con el pie descalzo te lavas a la entrada el templo o capilla, escuchas la misa que lo oficia uno de los hermanos, después entras a una sala y la gente paga 30 soles por persona para hace las consultas entras en grupos. Ahí entro hay sillas te sientan, te piden tus celulares, luego cierran la salas muy hermético, puertas todo muy cerrado, es oscuridad absoluta, los cuatro secretarios están ahí y uno de ellos el hermano comienza a llamar silbando fiu, fiu, fiu, silban, entonces empieza el aleteo como de cóndores de alas grandes, traj, traj, ta, así, llegan a la mesa diciendo; buenas noches soy el Sr. De Loja, soy el Sr, de Lucanas, Soy el Sr. De Qoyllority, mi hija porque era un caso muy especial convocaron a unos ángeles doctores muy especiales era el Sr. De Nuevo Mundo (EE.UU.) y el Sr. De Loja , entonces comienzan las consultas en la oscuridad los ayudantes te van llevando a la presencia del ángel, cada persona hace su consulta entonces ellos te examinan y te dan un diagnóstico, su mano es suavecita como de un bebe. A mi hija le sacaron hasta una radiografía, sonaba el aparato en la oscuridad y le han dicho te hemos sacado una radiografía y tienes tu cervicales mal"(Entrevista Sra. Eda, Ayacucho 28/09/14)

Los Kamayoq dicen tener la capacidad de realizar operaciones quirúrgicas, para ello te citan después de la consulta y solicitan material quirúrgico: gasa, vendas, ello se adquiere en su farmacia y son medicamentos químicos y algunos herbolarios. La operación se realiza como en un centro hospitalario, un quirófano, suben al cliente sobre una camilla y simulan los cortes, suturas, etc. todo se

ejecuta en una absoluta oscuridad , concluida la intervención el paciente se retira con las heridas cubiertas de gasa y se les solicita que no se retiren hasta después de siete días.

4.4 El Pongo Mariano Huilca de Tiaparo-Apurímac

Para complementar las experiencias narradas por los Kamayos, seguidamente ofreceremos la historia de otro pongo que nos permita ampliar nuestro conocimiento sobre esta temática

*“....en Tiaparo había un Pongo llamado Mariano Huilca, vivía en mi casa. Él había desaparecido mucho tiempo. La gente decía que éste había sido raptado por los Apus y que cuando reapareció había adquirido mucha sabiduría para hacer algún tipo de invocaciones a los Apus, estuve presente en muchas de las sesiones que se organizaban para hacer curaciones, augurios. Reúnen cerca de 10 personas alrededor de una mesa tapada con una lliclla (manta), colocan algunas imágenes de santos, flores y algunas botellas de gaseosas. El lugar tiene que estar completamente oscuro y todos los asistentes en total silencio y con la mirada baja, como orando, el **Pongo** invoca frotando su mano y haciendo diferentes oraciones en unos 15 o 20 minutos se escucha un sonido de aleteos como si fueran cóndores o grandes palomas y se escucha que se posan en la mesa, incluso se presentan por sus nombres: "yo soy el doctor Jarahuarazo", "yo doctor Pisticucchi", etc. Después comienzan a hablar con la gente y les llama por sus nombres indicándoles las enfermedades que tienen cada uno de ellos, o los problemas por los que asisten; algunos querían saber quién les había robado su ganado, curaciones, incluso operaciones porque a mi mamá le curaron de la vesícula. Luego se acercan uno por uno para atenderlos (en algunos casos los atienden en otra cita, al día siguiente). También podemos escuchar que toman las gaseosas que se han entregado en ofrendas, toman a borbotones, se escucha el ruido sin embargo cuando se van las gaseosas están intactas. Estos ángeles hablan con el Pongo a cada momento llamándolo por su nombre, tan bien le recriminan delante de todos cuando se equivoca o cuando está en falta. Una vez que terminaba la sesión se volvía a escuchar el sonido de los aleteos y recién encendían las luces. Estos ángeles no permitían hacer maldad (un cliente quiso vengarse de un ratero y los Apus se amargaron y se fueron gritando al Pongo por traer a esa persona, luego para volver a*

llamarlos tenía que repetir la ceremonia. También amonestaban delante de todos a los clientes cuando sabían que habían hecho alguna maldad.

El Pongo no hacía los sonidos con su poncho, el pongo nunca se movía de su sitio, es más se quedaba siempre arrodillado para que lo castiguen, porque casi siempre los invocaba borracho (era un vicio que siempre los Apus le recriminaban y amenazaban con romper su pacto, ya que su sabiduría fue adquirida como un compromiso para invocar a los Apus y de esa manera ayudar a la gente).

En una ocasión un participante escondió una linterna para verlos en plena sesión, ni bien se presentaron los Apus “doctores” se amargaron con el Pongo, exigiéndole que se retire la persona con la linterna y se fueron, luego descubrieron a la persona y lo tuvieron que sacar de la sesión. Este Pongo Huillca falleció en un accidente en Lima. Dicen que ya había roto el pacto con los Apus. (Entrevista Sr. Erasmo Félix, Apurímac 23/07/10)

La experiencia relatada por Erasmo y su acercamiento a un Pongo, es similar al performance de nuestro Pongo de Viñaka. Es decir estas prácticas rituales en el sur-andino poseen similares características, la ejecución de secuencias varía poco de acuerdo a la región geográfica pero no altera los actos formales durante la advocación de los Wamanis y Apus

Algunas características asociadas al ritual de la invocación del Pongo Mariano Huillca están ausentes en nuestra de investigación porque el Pongo de Viñaka ha buscado agenciarse de un elemento cristiano, lo andino pasó a un segundo nivel sólo por fines *comerciales*, la idea de ampliar la cartera de clientes no creyentes en la religiosidad andina necesitó de otro espacio. Por ello la invocación a los Wamanis y Apus se ejecutará a través de la imagen crística.

“...los ángeles llegan aquí cuando le convocan los hermanos, los Pongos. Esteban es un Altomisayoq tiene varios secretarios ayudantes para que puedan ordenar a la gente, en la mesa están presentes el Pongo Esteban y cuatro de sus secretarios. En ese lugar las luces tiene que estar apagadas, oscuridad y silencio total y todos comienzan a orar: un padre nuestro y un ave María. El Pongo Esteban los llama con un silbido prolongado y en eso después de varios minutos llegan los ángeles presentándose por su nombre: San Miguel Arcángel, Sr de Pampahuallya, Sr. de Cora Cora,

Santa Asunta, Vilcabambay etc. Llegan a veces 5 ángeles que acompañan y comienzan a atender en ese cuarto entran 30 personas al día entran 3 veces a 4 veces atienden apagan la luz depende de la cantidad de la gente algunas personas le llevan ofrenda frutas gaseosas vino kekes o alguna cosa pero los ángeles lo reciben con bastante amabilidad son tan lindos escucharlos y bueno han curado a muchas personas, desahuciadas del hospital a mí me sanó me opero de la cabeza tenía un tumor en la cabeza me operaron dos veces y ahora estoy bien en el hospital solo me daban calmantes y me decían que tenía que irme a lima hacerme una tomografía cuando estas en plena oración con mucha fe hasta incluso sueñas con ellos una vez soñé que en mi casa encima de una mesa del comedor estaba el sr de Quinuapata en su cruz y los secretarios estaban ahí me decían; desde hoy vamos a estar en tu casa aquí atenderemos yo lo miraba era tan hermoso” (Entrevista Sra. Soledad, Ayacucho 26/07/14)

El ritual como forma de acción posee un sentido lógico para el grupo que lo está realizando, los silbidos que ejecuta el Pongo para atraer el *espíritu* del cerro responde a la analogía de (viento-sonido), esta consecución de simbologías son decodificadas y reconocidas por el grupo y se transforman en elementos funcionales y elementales en las ceremonias de llamado o evocación de esta experiencia numinosa. El espíritu de los cerros acudirá en figuras cristianas; ángeles y santos porque responden a ese contexto ya que la concepción del ritual ha sido estructurado de esa manera, es decir la plasticidad de los actos rituales permiten la incorporación o el retiro de algunos elementos, sin embargo la estructura no varía porque existen actos formales que son conocidos por el Pongo y los devotos.

El otro elemento es la asociación entre el espíritu de los Wamanis o Apus con los ángeles. Los primeros acuden al *llamado* en forma de aves falcónidas cuya representación antropomorfa se puede observar desde las ocupaciones más tempranas de los Andes Centrales: Sechín (2400 y 2300 a.C.); Cupisnique (1500-100 a.c), la representación iconográfica de estas aves están asociadas al oráculo como es el caso de Chavín (850- 200 a.c)

“Junto a este pueblo de Chabin ay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era Guaca y Santuario de los más famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalem, donde venian los indios a

ofrecer y hazer sus sacrificios; porque el demonio de este lugar les declaraba muchos oráculos, i assi acudían de todo el Reyno" (Antonio Vázquez de Espinoza en Compendio y descripción de las Indias Occidentales, 1620: 8).

La lito-escultura de figuras antropomorfas de aves falcónidas en Tiwanaku (900 a 800 a.C) serán adaptadas por ejemplo en la representación ceramográfica de los guerreros Wari (550 d. C. y el 900 d. C), la asociación de las divinidades andinas en la figura de los cerros serán representas por seres antropomorfos o zoomorfos en especial las aves, aparece la figura del cóndor *Kuntur* como deidad en el imaginario social siendo un ave carroñera forma parte del constructo simbólico asociado al mensajero de los dioses, se supone su capacidad de desplazarse a grandes distancias, que puede recorrer y su capacidad de adaptación a diferentes espacios geográficos, desde la región Puna hasta el litoral costero.

Para Lévi-Strauss es necesario recurrir a los símbolos para comprender y explicar la estructura mental de una sociedad, en este sentido la representación iconográfica del kuntur, las falcónidas establece una relación de mistificación entre el hombre y la naturaleza. El Pongo de Viñaka se agencia también de este elemento mítico en la conducta del ritual que ha gestado en torno a una advocación cristiana, en realidad más como un recurso que le permitió seguir con las *formas* que la comunidad reconoce en el proceso de religiosidad andina en torno a los wamanis y los apus.

Los ángeles son la re-editación del espíritu del cerro. La figura de un ser alado que cumple funciones de mensajero de los dioses cristiano/andino. En nuestra investigación los testimonios de los Kamayoq posicionan al ángel como el espíritu del cerro que se ha cristianizado tras un proceso de purificación de mil años y logrado el perdón de sus transgresiones, por ello acude al auxilio de los devotos como Santo o ángel más no como el espíritu del cerro.

CAPITULO V

LA FESTIVIDAD DEL SR. DE VIÑAKA EL PONGO DE LA YUNKA



Figura 8, Foto: Cazorla , 2014.

Como hemos ido comentando, aproximadamente en el año 1989, en la población de Tambo se inició un singular cambio con referencia a sus fechas religiosas festivas causado por la *intromisión* de una nueva deidad desconocida hasta ese momento y que vendría de manos de un Pongo, quien se convirtió en un emblema de poder y dominio que anteriormente no había sido percibido por algunos sectores de la población urbana.

La historia del señor de Viñaka comienza con un incidente muy frecuente en este tipo de cultos como son las apariciones repentinas y en lugares muy especiales, en este caso se trata del hallazgo por parte de una persona con una imagen en el camino de Tambo hacia San Francisco. El Pongo o Kamayoq, quien fue el personaje de este encuentro se convertirá en el mediador con ciertas dotes misteriosas que a la larga se irán sublimando como veremos a seguir.

Una señora de la ciudad de Tambo que observó atentamente este proceso nos cuenta desde una posición distanciada, desde un lugar de poder:

“...el Pongo, era un hombrecito que hace bastante tiempo se dedicaba a curar, ver en coca, pérdida de ganado esas cosas. Él era de Tapuna, su mujercita también le ayudaba, no tenían mucho dinero. Un día él estaba yendo de chofer a San Francisco, y en Panti, paró el carro para que los pasajeros vayan al baño, él dice que se acercó a orinar a una casita que estaba abandonada y cuando regreso, dijo que había encontrado una imagen, de un Sr. Jesucristo, lo reconoció porque lo había soñado y dijo que era el Sr. De Viñaka. Los pasajeros estaban conmovidos por el hallazgo, empezó una lluvia fuerte en ese lugar...” (Entrevista Sra. María, Tambo, 18/08/09)

Este inicio, con un hallazgo casual de una imagen ya construida, contrastará con otras versiones en el que aparece más bien la presencia de un niño. Sin embargo debemos notar ya claramente que el haber hallado en el camino y en un viaje, apunta a que se convertirá en una deidad de caminantes, especialmente de transportistas locales, o más exactamente de transportistas entre ceja de selva y la sierra ayacuchana; y como veremos, los transportistas de camionetas rurales, camioneros y pasajeros serán los feligreses principales. Efectivamente este Pongo

que había acumulado un capital simbólico importante en la provincia de La Mar, con sus conocimientos en curaciones con hierbas traídas de la selva y su cercanía con la población Ashánika, se tornará en la figura principal de esta actividad múltiple: fiesta y adivinación religiosa

Las múltiples manifestaciones religiosas en Tambo nos permiten comprender los perfiles de la cultura popular como un fenómeno de diversas expresiones en su camino por construir identidades. Las fiestas patronales ofrecen un contexto en el que estas identidades se planteen en todo su esplendor. Si bien es cierto que estas festividades encierran conceptos judeo-cristianos y están representadas iconográficamente a través de las advocaciones, como en el caso investigado, el Sr de Viñaka es la imagen de un Jesús crucificado que en este caso es utilizado como un símbolo y un mediador entre el Pongo y el Apu Yaya Wamani Manuel del Quinto, lo que nos abre hacia una relación más directa entre cultos católicos y prehispánicos.

La ritualidad será abierta y sujeta al catolicismo: Misa oraciones, cantos cristianos en quechua y castellano. Pero el proceso ritual con el Apu Wamani será ejercido solamente por el Pongo; este cerro se convertirá en el lugar donde se depositan las ofrendas “mesas”, las oraciones y los cantos en quechua.

El mito fundacional del catolicismo requiere de un elemento consustancial, una imagen o deidad como soporte ideológico; este ícono religioso puede ser una advocación mariana, de Jesucristo, de algún santo o santa, para la reafirmación de este proceso en el imaginario social. Para no mencionar la compleja y rica tradición de análisis sobre toda las religiones nativas trabajadas principalmente por antropólogos, me remito a las opiniones de Marc Auge (1998: 11-12), que en unas de sus investigaciones entre pueblos nativos de África plantea:

“[la] cuestión de ocuparse del cuerpo de los dioses, de un cuerpo del que hablan las narraciones míticas pero que se deja ver ante todo en los objetos groseros que chocaron a primera vista a la sensibilidad europea y cristiana. Ese cuerpo es el objeto de un culto que a veces pone el acento en la materialidad bruta, a veces en cambio, en su carácter casi orgánico, por más que el dios mismo sea tratado tanto como una presencia singular enteramente identificada con el objeto que lo representa, tanto como potencia de relación (relación con sus actualizaciones, con los demás dioses, con los hombre en general o con ciertos hombres en particular). Dios símbolo, dios cuerpo, dios materia: si tratamos de definir mejor estas dimensiones acaso captemos con mayor claridad algo de la relación que hay entre hombres y dioses”

El filósofo Bronislaw Baczko señala también que por medio del imaginario social se expresan ideologías, utopías, símbolos, alegorías, rituales y mitos. Una de las funciones del imaginario consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico (Baczko; 1999). Esta puede ser una entrada para comprender este complejo fenómeno en el que se involucró una parte de la población de Tambo en una coyuntura muy especial como son el proceso de violencia, el comercio de la coca y sus derivados. Observamos a una población que articula su religiosidad tradicional, ya sea desde una perspectiva nativa y andina, así como la introducción o utilización de elementos católicos, tal como se puede observar en la reproducción de un imaginario local que se relaciona muy activamente con la invención o reinención de cultos que tendrán hasta cierto punto motivaciones utilitarias, como son la cura de enfermedades, el transporte “adecuado” de la coca y sus derivados, la adivinación y otras necesidades.

Para comprender este fenómeno social creemos pertinente presentar adecuadamente a uno de los actores principales de esta trama, se trata de un personaje que impulsó durante varios años la realización de una fiesta en representación de una deidad sincrética personificada en el señor de Viñaka. El Pongo del señor de Viñaka, tal como identificaremos a este personaje, representa la figura principal, se trata de un sacerdote, yachaq, Kamayoq o intermediario, tal como la tradición también identifica a estas personas.

Debemos comenzar señalando que el Pongo buscaba posicionar al Sr. De Viñaka como un elemento de constitución de identidad en Tambo y legitimar el origen de la advocación a través de una respuesta mítica recurrente como fenómeno subjetivo y que forman parte de la construcción simbólica de los pobladores.

El reconocimiento de la advocación del Sr. De Viñaka por el Pongo se realiza a través de un elemento onírico, “el sueño con la deidad”. Él racionaliza el hallazgo que se le presenta en sus sueños y asocia con los fenómenos de la naturaleza. Es un proceso que explica muy bien Eliade (2001) a través de la interpretación del significado del sistema de símbolos. El Pongo no es consciente del proceso teórico que circunscribe este proceso, la acción corresponde a que el imaginario colectivo se sustenta en la sociedad que constantemente re-escenifica episodios históricos, políticos y fundacionales. El Pongo hace uso del recurso de la hierofanía para impresionar a la población y conseguir la aceptación desde la oficialidad de la iglesia católica, estas significaciones imaginarias van a constituir referencias simbólicas que articularan a los pobladores a través medios inteligibles sobre sus intercambios con las instituciones oficiales.

La idea principal de esta investigación es procurar comprender por qué los narcotraficantes también se acercan al Pongo a solicitar sus servicios, cuáles son los elementos afines entre un narcotraficante y el Pongo. Pues bien, partiremos del principio básico de que el Homo sapiens y su relación con el universo animista y la comunicación entre ambos están basados en una compleja red de símbolos y cada actor social conjuga a su manera estos diversos sistemas simbólicos. Es la sociedad quien proscribe o valida un determinado símbolo en el tiempo/espacio. No es el objeto, el *sujeto* de valoración taxativa, sino cada sociedad brinda el carácter simbólico al objeto que en realidad es el fetiche de la religiosidad. Entonces un profesor o un narcotraficante son libres de acercarse al mismo objeto simbólico: Un santo, una advocación cristiana, un ángel, un Apu Wamani.

Es posible que varíe las peticiones pero lo que no cambia es la jerarquía del hombre frente a una deidad, la sujeción del *inconsciente* al espacio simbólico representada por una divinidad.

Levi-Strauss menciona que toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos en cuyo primer plano se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la *religión*. Todos esos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y más aún a expresar las relaciones que esos dos tipos de realidad mantienen entre sí y las relaciones que los sistemas simbólicos guardan los unos con los otros. Esa libre circulación de simbologías pan andinas, algunas incluso mezcla de difusión de nuevos cultos místicos carentes de proselitismo religioso son el sustento eficaz para un sector marginal; en nuestro caso narcotraficantes, ya que están constantemente en riesgo. El miedo, la muerte, el peligro, la incertidumbre son los factores que conducen al narcotraficante a buscar ciertos espacios de tranquilidad y seguridad. En este proceso el espacio religioso, místico, chamánico será el receptáculo apropiado para encontrar el equilibrio emocional y psicológico así mismo se configura la socialización de los pobladores donde se afianzan lazos de compadrazgo, y reciprocidad.

En función a los testimonios hemos procurado ordenar la historia de este Yachaq bajo un elemento: *el poder*; y para acceder a éste, el sujeto se agencia de elementos rituales del catolicismo ya que el ejercicio del curanderismo o chamanismo posee como remanentes cultos antiguos que le dan una singularidad cultural en cuanto a objetos y prácticas que no califican dentro de la oficialidad religiosa. El Pongo necesita consolidar sus prácticas a través de la agencia de objetos e imágenes icónicas de advocaciones cristianas. Posiblemente esta incorporación de símbolos oficiales responda al temor que acompaña al hombre andino acerca de sus actividades chamánicas, más que el sentido de hibridaje o sincretismo. Ese temor está basado en la hegemonía occidental enmarcado desde el espacio oficial. A pesar de ser un país laico, la iglesia católica mantiene el

espacio hegemónico en la esfera política, económica y social del país. El ejercicio chamánico a pesar de tener una trascendencia milenaria, se esconde tras elementos cristianos por la sujeción a un sistema de poder excluyente a la religiosidad andina. *“...existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está tan sólo en las instancias superior de la censura, sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad”*(Foucault, 1972: 23)

El Pongo no está exento de esta lucha como poblador de una sociedad en la que históricamente han sido marginadas las expresiones de una Aristocracia provinciana venida a menos en Tambo; se refleja en los términos de: *“era un hombrecito” “apenas sí vivía de su chacra” “no es tambino neto, es de Tapuna” “era un cholito hábil”* . Entonces creemos que encontró un mecanismo para incorporarse a esa sociedad excluyente, el conocimiento de saberes andinos referentes a la sanción, augur, posibilitaron la incorporación de un nuevo Yachaq en la población.

El otro elemento circunstancial fue el proceso político, la crisis económica y la inestabilidad social de la población, que encuentra en este hombre un espacio de consuelo y esperanza, la inmediatez del crecimiento económico producto de sus actividades rituales con los narcotraficantes fue el impulso necesario para comenzar a construir el estatus de Pongo oficiante del Wamani tutelar de los Tambinos (espacio rural). Había que seguir avanzando porque la parte urbana de Tambo tiene su referente simbólico y no es precisamente el Wamani Quintu Orqo sino en la Inmaculada Concepción, entonces había que competir a ese mismo nivel, y la forma era agenciar un ícono cristiano y la lucha sea de pares: Jesucristo *frente a la* Inmaculada. Esta competencia se desarrollará en la festividad y el Pongo actuará como psicopompo y conducirá el evento de acuerdo a las tradiciones de la comunidad. En este reto, él incluso se atrevió a ostentar cierto triunfalismo, según refieren:

“...una vez dijo; kunanqa Inmaculadaqa pintaanqachu (ahora la inmaculada ya no es importante) cámbiense todos a Viñaka, entonces la gente del pueblo se ofendió mucho y la virgen al saber de esto también se ofendió y lo castigó, la chacra que tenía en Acco todo se hundió, toda su cosecha de papa todo se lo llevó el huayco y perdió todo por haber ofendido a la virgen” (Entrevista Sr. Ernesto, Tambo 4/12/07)

Esta percepción que posiblemente distanciará al Pongo de un sector de la población nos permite observar su posicionamiento al interior de la sociedad tambina, abriendo un espacio que los sectores dominantes habían dejado a causa de la violencia política y los procesos de migración; pero a la vez constata el reclamo que aún pretende este sector de poder al cual disputa el Pongo.

Sin duda, a lo largo de este proceso, ha habido detractores y defensores de la fiesta y de su personaje principal. Frente a las críticas y comentarios en contra, uno de los hijos del Pongo nos manifestó que todo lo que la gente comenta es falso y que si hubo clientes provenientes del narcotráfico ellos no sabían nada, era una fiesta para la gente *común*. En la memoria colectiva de la población en Tambo, el Pongo aparece como una persona con carisma y que tuvo la habilidad de engañar a la población y obtener mucha ganancia fungiendo su rol de Pongo, sin embargo también califican de admirable la cantidad de seguidores y los años que mantuvo la supuesta farsa de sus poderes sobrenaturales de invocar a los grandes señores Apus y Wamanis.

“...él era un hombre trabajador venía desde Tapuna cargando en su burrito sus productos para vender en tambo, era muy hábil para el negocio, así poco a poco se hacía pasar por brujo, la gente poco le creían hasta que encontró esa imagen y decía que los ángeles le habían anunciado en sus sueños para que sea un Pongo, pero todo su poder lo usaba solo para ayudar a los narcos nada más...” (Entrevista Sra. Natalia, Tambo 28/09/14)

El pongo a mediados de los años ochenta, alternaba sus actividades agrícolas y comerciales con el oficio de curandero, de acuerdo a los testimonios esto habría

sido una herramienta para salir del estado de pobreza en el que se encontraba. Su acercamiento con el Apu Yaya Wamani Manuel del Quinto fue para realizar *mesas y pagos* para consultar pérdidas de ganado, pedir favores económicos y sanaciones. Acudían a la puerta del cerro el punku en Choqetaqe para realizar las sesiones de invocación. No obstante este acercamiento es bastante esporádico ya que el contexto de violencia política en la zona de La Mar comenzó a ser mucho más intensa, por las incursiones de PCP-SL a la comunidad de Huayao donde se ubica el Wamani Quintu Orqo.

Antes de continuar con la descripción del papel del Pongo, es pertinente considerar el factor de la violencia política en el contexto de Tambo. La CVR recoge testimonios de los sucesos de violencia política que se iniciaran en Huayao entre los años de 1983 hasta 1992, las primeras incursiones de PCP-SL a esta comunidad era para solicitar *apoyo*, al inicio en alimentos y posteriormente reclutando niños y jóvenes para sus filas. De acuerdo al registro de víctimas se considera un promedio de 53 personas que fueron asesinadas entre autoridades, mujeres y niños en manos de SL (sin considerar a otras víctimas que no fueron denunciadas) y otras tantas en manos de la Fuerza armada.

En el año de 1984, la Infantería de la Marina organiza en esta comunidad una Ronda campesina para apoyar a las fuerzas armadas en la captura de senderistas. En este contexto la comunidad se encuentra entre dos flancos y represalias por ambas partes; SL asesina dirigentes como *ejemplo* para los otros pobladores, mientras hacen lo propio las Fuerzas armadas.

“...El 24 de Julio de 1986, aproximadamente a las tres de la mañana, luego que militantes de Sendero Luminoso asesinaron a Lucas Terris Acevedo, los militares ingresaron a Huayao, al mando del teniente "TRAIDO", llevándose el cadáver al lugar de reunión de los ronderos para luego enterrarlo en el cementerio. Luego, los militares, fueron a la casa de Simion Miguel Vargas, quien sólo hablaba quechua y les dijo que quería prestar su declaración, pero los militares no le hicieron caso y le dispararon en presencia de 150 personas. Después de esta ejecución los militares amenazaron a los pobladores de matarlos si colaboraban con Sendero Luminoso.” (CVR; 226 tomo I. p. 227)

Antes del proceso de violencia era tradicional el culto a las deidades locales personificados por los cerros. El Apu Quintu Orqo, era visitado por los comuneros y realizaban en ocasiones festivas sus pagos que se resumían a tres o cuatro veces al año: Agosto para la señal o marcado de los animales, setiembre para la Mishka y el 7 de abril cumpleaños del cerro. Había mucho temor por acercarse a estas partes desoladas, había que obtener el salvoconducto de las rondas campesinas para movilizarse de una comunidad a otra.

En la cima de este cerro existían una formación rocosa que parecía tener la forma de 2 botellas (cuartillas) con la boca taponada con una qoronta (marlo del maíz), los pobladores comentaban que estas botellas funcionaban como una especie de oráculos, al que acudían a solicitar favores. En el mes de Agosto luego de realizar los pagos y colocar las mesas respectivas mencionan que se oían grandes voces y que al ser interpretados por su Kamayoq (en ese entonces Mama Evarista) auguraba buen o mal tiempo para la cosecha. Estas formaciones rocosas fueron arrasadas por las fuerzas armadas, al ver que la población acudía a estos espacios y creyendo que en ese lugar se realizaban reuniones clandestinas de pobladores con los de SL. Dispararon contra en cerro hasta derribar estas formaciones rocosas.

“cuando íbamos al cerro en la noche era medio peligroso porque los montucos (ronderos) podría confundirte y te mataban sin preguntar, entonces ya no podía ni prenderle velas así en la oscuridad nada más el Yachaq llamaba la cerro, esa vez hemos ido para poder pedirle que nos ayude a buscar a mi familia que había desaparecido, esas veces él no nos cobraba mucho, apenas le dábamos lo que teníamos y hacíamos la mesa, su esposa le ayudaba. En la oscuridad llamaban al Wamani y se presentaba aleteando como si fuera palomas, sus patitas sonaban sobre la piedra, entonces le hablamos y le preguntábamos...” (Entrevista profesor Rómulo, Huayao 28/09/14)

Esos años también se incrementó el narcotráfico en la zona de manera intensa y comienzan a buscar los favores de nuestro Pongo para realizar tranquilos sus “pases” hasta llegar a su destino. Éste había conseguido obtener una buena cartera de clientes y lo que hacía falta era el elemento *oficial* para su

reconocimiento como un Pongo al servicio de una deidad divina, en este caso a Jesucristo en su advocación como el Sr. De Viñaka.

Pasada la impresión del hallazgo había que validarlo, entonces el Pongo lleva la imagen a la iglesia de Tambo y cuenta al sacerdote de ese entonces el hallazgo milagroso llevando como testigos a los pasajeros de la combi que vieron cómo es que el Yachaq salió portando la imagen de esa casa abandonada que anteriormente él había visto en sueños. Para completar la hierofanía cuentan que sucedió una inesperada lluvia en el lugar por el evento milagroso de la aparición. El Yachaq luego de solicitar una misa para la imagen decide llevarlo a un espacio que se ubica muy cerca de su propiedad en el barrio de Lorensayoq. El Yachaq decide asignar un grupo, una hermandad al servicio de esta imagen y le genera una personería jurídica de carácter legal, pasaría a ser el Patrono de los comerciantes y de la Empresa de transportes Sr. De Viñaka. (Ayacucho- San Francisco) y él asume el status de Kamayoq al servicio de esta deidad.

“.....era bien fuerte y poderoso todo, incluso hasta el Monseñor de Ayacucho ya le había dado luz verde para la formación de la hermandad, había padrón de socios todo había. Teníamos hasta hermandad, la gente con uniforme acompañaba la procesión vestidos con blusa blanca y falda azul, los varones con pantalón azul y camisa blanca, todos daban dinero, cuotas para la hermandad cualquiera no podía asistir a esa fiesta, tenía que ser del grupo. La hermandad del Sr. De Viñaka era aparte al de la virgen inmaculada, ellos no lo llevaban a la iglesia. Sólo le hacían su misa en la iglesia, le subían a un anda luego la procesión era en el parque después hacían regresar a su capilla pues. Después hacían jugar toro también en un chacrita allá. Hacían toldo y comían todos los de la hermandad, comían, tomaban, dos tres orquestas desde Huancayo venían, pomposo era .La hermandad era como una asociación y tenían que aportar mensualmente, diferentes sumas desde 30 soles hasta miles de dólares daban. Con esa plata comían, hacían las fiestas todas. Pero esa fiesta era de foráneos (en voz baja) de los cachiperos pues” (Entrevista Sra. Inés, Tambo 28/09/14)

Con el transcurso de los años han variado las versiones del encuentro del Pongo con el Sr. de Viñaka, sin embargo se mantiene el mismo patrón simbólico (“el sueño”) como expresión integral e hilo articulador entre el hombre y la idea de lo

divino (inconsciente). Los símbolos que se presentan en el *sueño* serán decodificados por el Pongo porque es un fenómeno individual y el significante será colectivo.

“...él tenía un carrito viejo, dice que cuando estaba yendo a la selva por Tinkuy encontró un bebito, que estaba llorando, lloraba mucho el bebé, entonces dice que el bebé iba hasta Tambo a su lado en el carro lo llevó a su casa y le dijo a su mujer; mira he encontrado un bebé está dentro del carro, pero cuando fueron ya no estaba. (...) sí, era un bebito de verdad. Entonces esa noche en sus sueños le había dicho; donde me has encontrado ahí construirás mi gruta. (...) haciendo la gruta ahí para la cimentación es donde se ha encontrado un “tapado”, (..) sí, por eso tiene bastante dinero, mucho dinero, tiene sus hoteles, casa, aquí en Lima también tiene sus propiedades” (Entrevista Sr. Lucho, Tambo 28/09/14)

La visión que antecede al hallazgo de la imagen del Sr. De Viñaka está constituida de elementos que forman parte de una experiencia visual con un fuerte peso occidental, la hierofanía de entes numinosos es un patrón recurrente del tema fundacional:

“...el señor, el finadito es quien ha encontrado la imagen del Sr. de Viñaka, hace ya unos 25 años, viniendo de San Francisco, por Qano cerca de Tinkuy, ahí encontró al señor. Mi hermana lo ha hecho restaurar, estaba en pedazos, así lo han encontrado, entonces mi hermana hasta Tacna ha llevado para hacerlo restaurar, así hemos iniciado hará pues unos 25 o 30 años.” (Entrevista Sra. Zoila, Lima 27/08/14)



Fig. 9. ofrendas florales al Sr. De Viñaka. Cerro San Cristóbal Lima
Foto, Cazorla Zen, 2014

Los informantes no tienen muy en claro la fecha en la que el Pongo encuentra la imagen, sin embargo la fecha asignada para la festividad es el 28 y 29 de julio. En este espacio no se ejecutan otras festividades religiosas en Tambo.

“...el santo posiblemente lo habrá encontrado esa fecha, no sé. Pero la fiesta él dijo que sería 28 de julio en Tambo como día central y el 29 de julio en Panti donde lo habían encontrado. se realizaba con una peregrinación hasta el lugar en el que había encontrado la imagen, las personas iban vestidas de blanco ahí se festejaba también con banda, comida, corrida de toros, a los grande, bastante cerveza. Son Pichis pues. (...) camino a la selva tiene su capilla en Tinkuy ahí la gente le deja sus flores, pero solo los cachiperos, ellos le tienen mucha fe” (Entrevista José, Lima, 28/08/14)

La festividad del Sr. De Viñaka tuvo una duración de 6 años en Tambo, posteriormente se trasladó a Panti en Tinkuy (La Mar), el lugar donde fue encontrada la imagen. Después del 2007 se le perdió rastro a la festividad, hasta que logra aparecer en Lima bajo otro contexto y en manos de otro guía.

El halo de exotismo que cubre al Pongo hizo que muchos pobladores acudan a él para solicitar sus servicios, no sólo en sanaciones sino también para que pudiera ver en la hoja de coca la suerte, pérdidas de ganado, robos, traiciones etc. Los servicios requeridos se fueron incrementando así como se fue diversificando el público benefactor de estos servicios. Los demandantes de la lectura de coca se fue cada vez segmentando a un grupo especial (narcotráfico).

Encontramos otras versiones distintas a las presentadas líneas arriba, estos carecen de la narrativa que refieren episodios concretos de la religiosidad popular que enmarcan al Sr. de Viñaka. El primer testimonio nos fue brindado por un señor que había sido conductor de uno de sus vehículos de la empresa que el Pongo habría conformado;

“...eso de la imagen es mentira, puro engaño, lo que pasa es que el pata había dado vuelta (asesinado) a un colochó (colombiano) para quitarle su merca y ahí lo ha enterrado entonces ha hecho una grutita, no ves, para disimular ha puesto una capillita eso que se deja a los difuntos y dice después que ahí ha encontrado la imagen. Es puro cuento ahí ha cuadrado quitando su merca. Eso todos sabemos, por eso el pata estaba corrido. (Entrevista Sr. Walter, San Rosa 30/09/14)

El siguiente testimonio también es importante ya que es de una persona que formó parte de la hermandad y participó de las sesiones y existe una relación de compadrazgo con el Pongo:

“...ese pata tenía un hermano de juramento, los dos en Ayacucho comenzaron con ese cuento de los ángeles, juntaban mucho dinero, en el Banco había casi 36 mil soles de las cuotas que daban, fuera del pago que se realizaba por consulta, fuera de todas las cosas que te pedían. Entonces el pata le dijo a su hermano para sacar el dinero, pero el otro no quiso saber nada y la plata desapareció. Después ya no sabía cómo sacar más plata y de repente aparece el Sr. de Viñaka y la gente comenzó a creer más en él. Mira le pedían los grandes (narcotraficantes) para hacer pasar, era gente de Huamanga, de aquí era uno que otro, pero más eran los grandes” (Entrevista Sr. Raúl, Tambo 15/09/08)

Todo este movimiento se inicia aproximadamente entre los años de 1986 hasta 1990, también en este período se intensifica en Tambo el tráfico de estupefacientes por las alianzas entre SL- y en narcotráfico. En esos años existirá mucho movimiento económico en Tambo sustentado por el narcotráfico y la otra cara es la pobreza extrema de los campesinos que han migrado hacia Tambo de distintas comunidades y van a asentarse en una forma parecida a las reducciones del siglo XX en Qaruapampa (una ex hacienda que va a ser ocupada por pobladores de Uchuraccay, Balcón, Paria, Iquicha etc.); en estas circunstancias para los campesinos su prioridad fue la sobrevivencia en un espacio físico resumido, en el que no cuentan con chacras para el cultivo y tienen que competir diariamente por los alimentos y depender del Estado en sus formas de asistencia inmediata a través de diversas organizaciones. El Pongo no prestará sus servicios a este grupo del cual no obtendría suficientes ingresos, sino concreta su trabajo con quienes pueden costear sus oficios. En esos años el narcotráfico se transformará en la única opción de quienes pueden arriesgar en la producción y tráfico de estupefacientes. En el grupo también habrán coccaleros (*en este aspecto se diluye el tema de coccalero legal/ilegal*).

Por los testimonios recogidos comprendemos que el Pongo durante estos años (a partir de 1987) se dedicó a officiar los “*llamados*” y realizar los *pagos* al Wamani Manuel del Quinto, y posicionarse como un Kamayoq ejerciendo el curanderismo. Llegado a este punto, debemos preguntarnos sobre las técnicas particulares de curanderismo que practicó el pongo del señor de Viñaka: ¿ésta corresponde a la tradición ayacuchana o comprende a otros conocimientos? ¿Cómo se debería entender los procesos renovadores en la práctica chamanística de este personaje? Por lo que hemos observado el chamanismo asociado al señor de Viñaka implica elementos nuevos y hasta mixtura de tradiciones regionales, hallamos la inclusión de elementos de otros espacios, prácticas de curanderismo que fueron traídos de otros lugares. Se podría decir que a partir de un circuito de intercambio de cultos locales con la mezcla de conocimientos cusqueños (advocación de Apus), la aparición de los ángeles del cerro en forma de aves

rapaces y que pueden comunicarse con el Pongo y los solicitantes a través de lenguajes no convencionales (onomatopeyas, gutural o fonético) asociados al idioma local (quechua/ castellano) es una técnica que se realiza en otras regiones sin embargo el Pongo de Viñaka construirá un nuevo estilo que lo identificará frente a los otros. Cabe señalar que la invocación de los Apus es una técnica chamanística donde las sesiones de adivinación y curación se realizan en lugares y ocasiones especiales diseñados por los especialistas. Estas técnicas llegaron a Ayacucho primero en forma esporádica y luego más sistemáticamente y esto pudo haber sido recuperado el Pongo de Viñaka.

El Pongo se inicia en la actividad del “llamado a los ángeles custodios” como Kamayoq en Tambo, es aquí donde aprende a invocar y a reeditar el espacio simbólico de los Wamanis. Su Guía será el Suyo Qayaq Pedro Zamora quien vivía en Tapuna y era el único anciano reconocido como Suyu Qayaq (invocador de los cerros) en la Provincia de La Mar.

“...cuando el Pongo me rechazó y no quería iniciarme yo fui a buscar a Don Pedro Zamora en Tapuna, él fue quién le enseñó al Pongo todos los secretos. Cuando fui ya estaba anciano y enfermo porque tomaba mucho trago, le supliqué que lo llame al ángel para que me autorice y yo pueda ser un Kamayoq, entonces él me dijo; yo ya no hago eso, muchos he enseñado pero se han llenado de plata y eso no está bien. Entonces comenzó a llamar a un ángel pero se cansaba y no ha podido” (Entrevista Kamayoq Pedro, Ayacucho 2/08/14)

Por la naturaleza de la investigación no hemos podido obtener una entrevista con el Pongo, en el año 2007 cuando iniciamos los primeros contactos, él se encontraba en la ciudad de Lima y no era posible acceder a su entorno familiar, en el año 2008 fallece repentinamente y los hijos guardan un hermetismo frente a las actividades realizadas por el Kamayoq.

Con el paso de los años logramos una entrevista con un Kamayoq que había trabajado directamente con el Pongo y nos brindó valiosa información acerca de la iniciación de este como kamayoq en la misma localidad de Tambo.

“...cuando tenía 18 años terminando mi secundaria fui a Tambo entonces yo busqué al señor (Pongo) quería comprobar cómo estaba ese Kamayoq, cómo conversa, cómo hace. (...) mi abuelita ya me había comentado de este señor. Cuando estaba estudiando en la academia en Ayacucho me comentaron del tal Pongo. Cuando yo fui, él estaba ya mal, entonces cuando le ha consultado, él era medio desconfiado me dijo; no te conozco, de dónde eres. Yo soy de Vilcas le dije, entonces mañana o pasado ya vuelves dijo y yo le rogaba que me atendiera, entonces él sólo habrá preguntado pues, de dónde viene este muchacho. Entonces le había dicho; tú estás mal por eso yo le estoy trayendo de lejos a ti te va curar. Eso le había dicho San Agustín, entonces él sale de su cuarto y me dice; ¿tú eres Pedro?, entra, entra te está haciendo llamar. Entonces ahí me habló el señor San Agustín y me dijo; yo te hecho llamar para que le cures y tú seas mi Kamayoq (sí, me hablaba en quechua) y me dio las indicaciones de hierbas para poder curarlo al Pongo, alistamos todo para sanarlos. Ahí el señor San Agustín me hablo; hijo tú serás mi Kamayoq y al Pongo le dijo; guíalo y enséñale para que él pueda ser mi Kamayoq. Entonces el Pongo se negó; no papá yo no puedo enseñarle, ha sido muy difícil el poder encontrarte, cómo es posible que él yo le enseñe así de forma tan fácil. El señor san Agustín le dijo; ¿entonces no le vas a enseñar? Pero nosotros y Dios hemos elegido para que él sea nuestro Kamayoq, entonces mejor sé tú quien da las órdenes. Así le dijo molesto el señor. Entonces yo me quedé algo indignado, porque no quería obedecer a Dios. Yo le decía guíame, enséñame, pero el señor decía que yo no podría, que era muy difícil, no quiso, he ido varias veces a buscarlo no quería.” (Entrevista Kamayoq Pedro, Ayacucho 2/08/14)

Con las conversaciones con este Kamayoq hemos podido encuadrar algunos elementos y comprender cuál era la dinámica del quehacer del Pongo, la información obtenida de otros informantes claves en la investigación había tenido la posición de observante, en este caso el Kamayoq formó parte del equipo del Pongo como asistente o secretario. También es importante mencionar que la forma como estructura su personaje es marcando distancias con relación al grupo de narcos solicitantes de los oficios del Pongo.

En este Kamayoq se puede observar una postura conflictiva entre los hechos reales y concretos y la necesidad de agenciarse de elementos ficticios para construir un hecho real. Se condice con su actual estatus de Kamayoq, no podría negar la hierofanía de las advocaciones de Sr. De Viñaka, del Doctor Manuel del Quinto. El recurso principal como capital simbólico es su postura firme en función a sus creencias entonces tampoco puede delatar algunas verdades del quehacer del Pongo, sin embargo una lectura detallada de su retórica nos permite inferir algunos hechos importantes, especialmente de la forma como ellos construyeron toda la festividad con un fuerte componente económico.

El Kamayoq cuenta que el Pongo se resistía a aceptarlo como ayudante, mientras que San Agustín insistía que sea adoctrinado y guiado por el Pongo. Recordemos que en las sesiones se encuentran el Kamayoq y el consultante, aparentemente algún Santo o ángel se hace presente y dialoga con el consultante. El cambio de voz es notorio, pero aquí entra en juego la aceptación de ambos individuos. La necesidad del consultante es más fuerte y se antepone con la aceptación del ritual. No es función nuestra asegurar si estos eventos son ficticios o reales, ya que cada individuo tiene una forma particular de percibir la realidad. Para nosotros la experiencia durante las sesiones nos ha permitido comprender como el Kamayoq estructura su performance en función del cliente. No evidencia en ningún momento un espacio de duda, al conocer la naturaleza de la conversación tampoco cambió su discurso sino que fue añadiendo otros elementos que demostraban desde su perspectiva la veracidad de su quehacer como Kamayoq:

“si tú quieres para tu libro yo le llamo y le hablo a él y también podemos pronosticar en el 2030, el clima va cambiar, cuantos grados va subir el calor o el frio, como va estar la plantas. (...) para hablar contigo le voy a consultar al Ángel si me dice ya está bien entonces sí podemos conversar, entonces él va decir que venga. Entonces yo los llamo a los Ángeles y me retiro, entonces tú sabaras cómo hablar con ellos, interrogarás, preguntarás, no sé, traerás a tus colegas. Mira también se puede hacer un viajecito hasta Razuwillka para ver cómo se van a encontrar ustedes, cuando entremos al Camarín, yo llevaré mi paño y a la entrada en cierta

parte tenderé mi paño y lo hago bajar, ahí mismo lo hago bajar y van a conversar, es cierto o no es cierto, uds. Van a conversar directamente con ustedes. (...) la cosa también es que tú no te asustes, si él acepta, tú le vas a decir: quiero verte, cómo es tu forma, cómo eres, no te tocaré quiero verte y vas a ver su figura como luz, como persona no lo sé. Mira yo también lo he visto, yo estoy autorizado para verlo sino no podría trabajar, por eso hay momento en que dicen cuando ofrezco su pasión, pero él dice: Que miras tú hombre pecador, no eres limpio, ni puro, yo soy un mensajero de Dios. (...)
 ” ” (Entrevista Kamayoq Pedro, Ayacucho 2/08/14)

5.1 El pongo y sus servicios sectorizados

Es importante señalar que el auge de la actividad chamanística del Pongo de Viñaka está asociada sobre todo a su relación con cierto sector de la sociedad relacionado con la actividad del comercio de los derivados de la coca y podemos decir que a mediados de los años ochenta es cuando inicia el despegue económico del Pongo por los ingresos fabulosos obtenidos de sus relacionamiento con el narcotráfico.

“El problema es; dónde empieza él a bajar cuando comienza a tener gente del narcotráfico, le decían; “señor quiero que mi droga llegue desde San Francisco hasta Bolivia” entonces que hacía él, mediante sus poderes hacía llegar la coca hasta Bolivia.(...) sí hacía llegar yo he visto. Entonces, ahí los católicos los que no estamos metidos, había coroneles, capitanes, esos grandes que tienen sus grifos en Ayacucho estaban ahí metidos, eran gente de peso no eran cualquier cosa. Su fe, su poder que tenía.....Ahí empezó ya a perder a sus seguidores que no son del narcotráfico”
 (Entrevista Sr. Raúl, Tambo 15/09/08)

Han transcurrido 10 años de haber finalizado la fiesta en Tambo, sin embargo algunos pobladores y quienes aún continúan como creyentes del Sr. de Viñaka y el Pongo, comentan que era muy poderoso lo que facilitaba el negocio de estupefacientes, que han sido pocos los “grandes” quienes han caído en alguna redada policial.

“..La gente dice que todo era mentira, que era un engaño entonces cómo es que hacía llegar la coca (estupefaciente) hasta Cochabamba. A los chico también les ayudaba, pasaban de San Pancho hasta Ayacucho o hasta Lima, 10 kilos así, pero pasaban, por eso le tenían fe. También comenzó a curarte a operarte, era bien poderoso ere hombrecito. Mira te digo mi hermana era muy creyente devota, a su esposo lo llevó, él es un comerciante y para que no caiga le hicieron en la madrugada baños con flores con velas, a ella también. Ahora está tranquila tiene su negocio está fuera del país está en Venezuela con su negocio. Ves, era poderoso. Eso que cobraba, así es pues quien hace negocio y no cobra” (Entrevista Sr. Raúl, Tambo 15/09/08)

El Pongo llegó a posicionarse muy bien en Tambo y la forma de demostrar ese status era aprovechar cada espacio festivo por ejemplo el 1 y 2 de noviembre en todos los santos;

“...también hacían fiesta en todos los santos, de cuantas arrobas de harina de trigo harían wawas para toda la gente. A su gente les repartían cantidad vieras, contrataban horno, pero creo que en Huamanga ya sería, era bastante cantidad. En Apacheta por Toccto también él mandó construir una capillita (para el Sr. de Viñaka) ahí también le dejan sus flores, velas, antes había una cruz de madera verde, ahora está la gruta”. (Entrevista Sra. Inés, 28/09/14)

En cuanto al origen de su fortuna los seguidores y devotos tienen esta versión:

“.....como era un Pongo muy poderoso él ha encontrado un tapado por eso él tiene bastante dinero, les ha dejado a sus hijos carros, casas, en Lima tiene una casa que el Banco le ha donado por sus poderes” (Entrevista Sra. Zoila. Lima 27/08/14)

La mirada positiva que asume un sector de partidarios del Pongo manifiesta su defensa, pero ahora ya en su expresión de San Agustín, quien está cumpliendo la función de Apu.

“...ay mamacita cómo no va tener pues dinero si el papá (San Agustín) le da todo lo que él pide, él es su secretario, su kamayoq, es poderoso, eso que dicen que los narcos le daban es mentira, todo ha obtenido por sus

poderes con esos cuerpos celestes, los ángeles le daban dinero” (Entrevista Sra. Rosa, Tambo 26/09/14)

De la misma manera sus detractores manifiestan su convicción de que las fuentes de sus riquezas están estrechamente ligadas a la denominada actividad ilegal del tráfico de estupefacientes:

“...su plata es de los narcos pues, con el Sr. de Viñaka han sacado mucho dinero Había peregrinación, después de la fiesta de tambo se iba todos a Tinkuy tempranito, pero esa gente era pues desconocida foráneos de hombrecitos de la selva, de Huancayo venían comerciantes, gente de plata, narcos, cachiperitos todos ellos eran su gente, nosotros nunca del pueblo hemos ido a su peregrinación...” (Entrevista Sr. Ernesto. Tambo 26/09/14)

5.2 Retórica de oralidad andina para comunicarse con los Apus.

Un elemento importante en la retórica del Kamayoq y el Pongo de Viñaka es el lenguaje que se utiliza como acción simbólica (figuras y tropos) con el que se acerca a la invocación de estas deidades; utilizar el idioma Quechua como una expresión de reconocimiento e identidad: *“los ángeles (Wamanis) nos entienden más en quechua”*. El acercamiento a este universo animista andino en el que interactúan los seres humanos, vivos y muertos; los animales, las plantas (reales/míticos) y los deidades representadas por las grandes montañas, lagos, rocas, cuevas, etc. necesita una forma especial de acercamiento; este espacio *privado* de diálogo entre dos personajes importantes tiene que desarrollarse en la lengua *sacra*, es una forma de preservar el espacio ritual (si tenemos 500 años de occidente sobre los hombros) es el momento del ritual del *llamado* en el que desaparece ese entorno *extraño* y hablan los *pares en su propio código*.

Consultamos al Pongo del cerro Quintu Orqo, Germán Carrera de la comunidad de Huayao, ¿con qué idioma se dirige al cerro para realizar sus oficios? y nos manifestó que *“...cuando vamos al punku en Choqetaqe (puerta de Quintu Orqo)*

entro solamente yo, porque soy su secretario del Doctor....sí, le hablo solo en quechua ellos se ofenden cuando hablas en castellano”

Otro elemento de la retórica de expresión religiosa se dará a través de las plegarias/pedidos, cantos y oraciones; el objetivo es que el Sr. De Viñaka interceda ante el Apu Quintu Orqo para “suplicar” favores que en el espacio oficial cristiano no serían concedidos. El argumento que utiliza el Pongo para entablar el dialogo con los Apus estará pautaada por los lineamientos de la retórica oral andina que convocan los elementos constitutivos del *discurso*. Así la plegaria como expresión comunicativa es utilizada por los creyentes/clientes dirigida por el oficiante que en este caso sería el Pongo.

“era increíble, porque mientras el ángel se presentaba con sus voces y tú no podías diferenciar que era la voz del pongo. Prendían la luz y el pata estaba arrodillado en el mismo sitio con su velita, por eso decían en que momento ha regresado a su sitio. Porque cuando se apagaba las luces el ángel se presentaba arriba como un altillo y el pongo se quedaba abajo rezando, pero cuando el ángel hablaba el pongo no decía nada. Pero cuando todo terminaba la voz estaba ronca del pongo como cambiaba de voz, se sentía pues. Él hacia cantar rezar todo” (Entrevista Sra. Nélida. Tambo 26/09/14)

Las reuniones que organizaba en Tambo el Pongo de Viñaka consistían en realizar “*llamados*” a los ángeles custodios, a las deidades de las montañas Apus y Wamanis), se iniciaba a partir de las once de la noche, los pobladores iban portando pellejos (piel de carnero) para que puedan sentarse en el suelo, el espacio en que se desarrollaba estas sesiones era un recinto rectangular con una aforo de 60 personas, había ocasiones en que rebasaba la cantidad de personas y tenían que esperar a las afueras de este recinto, en el patio y ver si podían obtener una cita para esa noche. También iban portando velas, vinos, flores, cigarrillos y dinero, acudían a este Pongo muchas personas de diferentes lugares ya que fu fama de ser un buen intercesor hacía que tenga mucha demanda.

En los diferentes testimonios que se recogieron de personas que han asistido a estas sesiones el patrón es el mismo, se inicia con plegarias, rezos, cantos en quechua, Las oraciones pertenecen a la iglesia católica: padre nuestro, ave maría, oración a los ángeles y arcángeles custodios, las canciones también pertenecen a la iglesia católica: Apu yaya Jesucristo, Qollanan María.

“... el Pongo (de Viñaka) llamaba, cantaba, y así llamaba y decía rezakuychik, rezakuychik, ya está llegando, él invocaba diferentes ángeles; ángel médico, ángel para suerte, no sé qué ángeles ya llamaba. así cantaba “qamuy, qamuy, kaypim suyallaykiku” en lo que está cantando silencio, nadie hablaba todita la gente en silencio y llegaba haciendo ese ruido (los saludo a todos, aquí estoy) decía, su voz del cerro es otra forma, gruesa (...) cuando le pedías algo, le contabas tus problemas te contestaba el cerro, (...) si pues en quechua habla el cerro, él te habla en quechua, pero cuando venían militares, doctores de Huamanga el cerro le hablaba en castellano también..” (Entrevista Sra. Nélida. Tambo 26/09/14)

El Pongo tiene la capacidad, el *poder* de configurar escenarios donde se protagonizarán importantes acontecimientos para un individuo o para la población. Estos escenarios místicos se respaldan en las directrices que envían los ángeles a través del Pongo y los códigos son descifrados por el/los consultantes. La utilización de elementos materiales que tendrán la capacidad de sanar, ayudar, reconstruir, estará sujeta al grado de sugestión (mesmerismo) y sujeción del consultante con el Pongo. Creemos que el Pongo si distingue los ritos propiciatorio entre el cristianismo y la cosmología andina, a pesar de que su cultura siempre ha estado yuxtapuesta a los ritos de las anteriores culturas así como las que llegaron con los españoles. La ofrenda o “mesa” que entrega el Pongo al Wamani es el acto del “kutichiy” (devolver, entregar/suplantar), el sacrificio y ofrendas se entregan en lugar del individuo solicitante, aunque algunos cerros no acepten cualquier ofrenda sino la vida misma de un hombre.

Los Wamanis están estructurados jerárquicamente por su imponente posición geográfica y el alcance que subyace a sus poblaciones. En este caso es

permisible las licencias geográficas de advocación a los Apus o Wamanis tutelares, dependiendo de la jerarquía, cada cerro posee un status diferente a otro. Su clasificación se basa en tamaño, orientación personalidad (*bueno-malo*), son los Yatiris, Altomesayoq quienes se encargan de dar lectura a los códigos religiosos que designan la personalidad de la montaña tutelar.

El nevado del Allin Capaq, ubicado en la Provincia de Carabaya –Puno con una altura de 5877 msnm es un buen ejemplo. En esta provincia existen otros dos nevados y picos importantes, Chichi Capaq y Huayna Capaq, y la población designa la personalidad de *malo* al Allin Capaq. Durante un trabajo de campo en el año 2007 en Carabaya recogí una versión sobre los sacrificios y ofrenda de los Yatiris a este Apu tutelar; *“éste cerro siempre está molesto (...) no le gusta las ovejas o alpacas, él quiere hombres. (...) sino le sacrificas, él mismo se cobra, hace años se tragó a unos turistas, ingenieros que querían subir hasta la cumbre”*

Las distinciones de genero se sustentan en la interpretación de la dualidad que viene a ser “ el resultado de la aplicación de un principio de oposición complementaria, jerarquizada, interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino (Núñez del Prado, 2008) Otra versión sobre las asignaciones de género a los cerros lo recogimos desde el espacio urbano, en el distrito de Vitarte- Lima; *“..(...) tienes que pagarle a ese cerro, dicen que es mujer porque le gusta los dulces, caramelos. A la vista te sueñas con una viejita sentada en la cumbre” (Entrevista Sra. Juana- Tambo 30/09/11)*. Estas asignaciones de género parten del significante que será interpretado por el Yachaq con diferentes significados. Por ejemplo el Taita Chimborazo, (6.268 m.s.n.m) y su contraparte Mama Tungurahua, (5.023 metros) localizados en la Cordillera del Ecuador son interpretados a partir de las relaciones endogámicas.

Las creencias religiosas asociadas con los cerros han sido documentadas por diferentes investigadores (Morissette y Racine, 1973; Sánchez, 2006;Reinhard

1985; García; 1991; Favre 1967, Delgado; 1988, Anders, 1986; Zecenarro; 2012; Allen 2002; Bastien, 1985; Isbell, 1978).

En algunos espacios de Latinoamérica estos saberes populares de sanación, curanderismo no responden necesariamente a sus antecedentes milenarios sino que en su mayoría deviene de elementos por imposición del catolicismo a través de sus políticas de gobierno y la ofensiva genocida de exterminio de poblaciones originarias como es el caso de los Mapuches asentados en las Pampas argentinas, y que posteriormente han construido nuevos elementos con el acopio de prácticas culturales de los migrantes asentados en la zona, como son: Alemanes, Italianos, Judíos, Suecos, Polacos, finlandeses, suizos, musulmanes provenientes del medio oriente y del norte de África (Arteaga;2010). En Tambo al ser una población conformada por colonos, obviamente los saberes andinos referentes a sanaciones tienen elementos judeo-cristianos y los dos son utilizados en las ceremonias, no existen conflictos porque de acuerdo a nuestra observación el Pongo distingue muy bien qué elemento corresponde al panteón andino y a la versión oficial del cristianismo, así mismo las distinciones entre enfermedad natural/ sobrenatural. No se trata de analizar solamente al individuo, en este caso al *Pongo* quien es el actor, sino al corpus como un sistema cultural dentro del cual el grupo utiliza un espectro de representaciones y prácticas producto no sólo de dicha “medicina”, sino de un conjunto de saberes que redefinen continuamente el sentido, significado y uso de la “medicina tradicional (Menéndez, 1994)



Fig. 10. Devota entregando una ofrenda de alimentos al wamani Manuel del Quinto, en la festividad del Sr. De Viñaka. Lima 2014.

Foto Cazorla Zen

5.3 La hoja de coca en la ritualidad del Sr. De Viñaka.

En el Perú el cultivo y el consumo de la hoja de la coca han formado parte de la tradición y costumbres. La evidencia del uso ritual de la hoja de coca (*erythroxylum coca*) se remonta hacia los 3000 a.c, se ha encontrado asociado a entierros primarios, ofrendas rituales y sacrificios humanos. Sin embargo recientes investigaciones permiten inferir que su uso se remonta hacia los 8000 años en sociedades recolectoras del arcaico (Plowman, 1984). Utilizaban las hojas de coca para la masticación junto a piedras alcalinas para obtener mejores sustancias.

El masticado “chakchado, pischado, akulliku” de la hoja de coca se encuentra asociado a las actividades de trabajo, rituales y prácticas religiosas. La coca es considerada además una expresión de relaciones sociales en prácticas ceremoniales, siendo incorporadas en las festividades rituales para realizar la

ofrenda o el “pago” a las deidades tutelares del mundo andino. Es un elemento socializador (nacimientos, bautizos, matrimonios, defunciones, actividades de siembra, cosecha, etc.), siendo precisamente por estas razones que algunos sectores sociales le han asignado un carácter sagrado.

Otra característica es el uso comercial (“moneda”), utilizado como elemento de cambio para obtener otros productos a través del trueque. En el mundo andino la coca es la "primera mercancía" y en particular la de mayor liquidez y circulación, cumpliendo el rol de "cuasi moneda" ya que era uno de los productos susceptibles de ser intercambiados por casi la totalidad de los bienes que han circulado secularmente en la economía campesina de los andes.

En el proceso de colonización de América se comenzó a gestar una visión errada del consumo de la hoja de coca por parte de los pobladores y se iniciaron una serie de censuras:

(...) en las celebraciones del Concilio de Lima de 1551 y luego en 1567 se condenó su uso como ofrenda o “sacrificio” nombrándola talismán de Satanás (ACOSTA, 1593, L. IV, c. XXII). Es a partir de estas interdicciones en que el largo e injusto proceso de demonización de la Hoja de Coca dio comienzo y, luego de haber pasado por inescrupulosas prohibiciones en las que ese poder que distorsiona cambia de manos y de nombre, continúa.(Falcón, 2000. P.2)

Es importante también señalar que hubo quienes se encargaron de la “defensa” del consumo de la hoja de coca, por un fin económico más que reivindicativo, es el caso de Juan de Matienzo quien ostentaba el cargo de Oficial del Rey en la audiencia de Charcas, quien discutía abiertamente con sus opositores porque consideraba importante el consumo de la hoja de coca en el indígena. Se oponía a la idea que el consumo de la hoja de coca atentaba contra el proceso de evangelización por que este era un elemento “satánico” de ofrenda a la idolatría. Muy conveniente la defensa de Matienzo, pero no fue suficiente para la prohibición desde el sector más radical.

Un personaje opositor al consumo de la coca fue el cronista Huamán Poma de Ayala, quién aducía que los todos los consumidores de coca eran hechiceros y hablaban con el demonio por lo tanto no podría dárselos el sacramento. Esta censura al consumo de la hoja de coca ha tenido diferentes discursos a lo largo del tiempo y sucesivas disposiciones con la finalidad de prohibir su consumo.

Una de estas arremetidas más contemporáneas es la condena impuesta por el Convención Única de Viena que en su Apéndice 1 califica a la hoja de coca de estupefaciente y al picchado de toxicomanía en nuestro país. La preocupación legislativa en materia de drogas no es de reciente data, pues en 1921 con la Ley 4428 se considera la drogadicción como un fenómeno de orden sanitario y administrativo. El problema de la coca sólo aparece como resultado de la Convención Única de Viena de 1961, que debido a que un informe erróneo sobre el "picchado" o masticado de la coca entre los campesinos lo convierte en toxicómana y a la hoja de coca en estupefaciente. El informe no da cuenta el uso tradicional y cultural de la hoja de coca, y que en la tradición de los países andinos no está penalizado tal uso. Por ello hasta la actualidad los comuneros continúan con el akulliku, pischado, chakchado de la sagrada hoja de coca en dos espacios: actividades económico-sociales y ritualidades. Como vínculo de relación comunal, facilita los acuerdos y la construcción de consensos. (Delgado,1997)

En nuestra investigación la hoja de coca corresponde al ritual de pago y ofrenda a las deidades sagradas que permitirán también el tráfico de los derivados de la hoja de coca, específicamente estupefacientes.

“llevábamos coca de primera para que el Pongo pueda ofrendar al Wamani, mientras esperábamos que el ángel pueda revelarse teníamos masticar coca, porque es fuerte el espíritu junto con su cigarrito, sin coca no se puede hablar con el cerro” (entrevista Sra. Doris. Tambo 4/02/13)

Al entrevistar en Tambo a una señora encargada de la elaboración y venta de *mesas*, *nos explicaba* que sin la coca no se puede realizar ninguna ofrenda, no puedes presentarte delante de los Wamanis sin haber previamente chakchado, posteriormente tiene que depositar la coca de mejor calidad “quintu” .

En Tambo, como habíamos explicado anteriormente en relación al proceso de la violencia interna, comenzaron a surgir los movimientos evangélicos que entre otras cosas demandaba a la población dejar el consumo de la hoja de coca por considerarse un acto alejado de los mandatos de Dios, es decir el consumo de la coca estaba relacionado con actos de carácter satánico, “*talismán del diablo*” por los rituales locales que se encontraba contrapuesta con la fe de este grupo. Algunos pobladores se convirtieron a esta fe y dejaron el consumo mas no la producción ya que no había otra actividad que pudiera generarles dinero.

Durante las sesiones del Pongo para convocar el auxilio de los ángeles y Wamanis (que se describe detalladamente en el capítulo IV) la hoja de coca es el elemento conductor en la generación de alianzas entre los clientes/devotos y el Pongo.

Las hojas de coca también representan en si a las divinidades tutelares, el Wamani estará representado por una hoja verde claro de bordes íntegros, nervadura correcta, de forma alargada, porque *Dios es completo* (Hinostroza, 2005); el Pongo, el curandero conoce cada hoja de coca y le asigna por su forma y color una personalidad, una acción y un orden.

Al Wamani Kintu Urqu protector del ganado, se le pedirá su protección ofreciéndole coca Kintu o mallki, la coca guiará los pedidos y será el nexo comunicacional entre el kamayuq y la divinidad, la mama coca o *inalmama* en Ayamara también es una divinidad femenina.

“..Íbamos en la noche, a eso de las 9pm. Llevando coca para chakchar y también para el cerro, comenzábamos a masticar y fumando cigarro Inca, rezábamos, el kamayoc masticaba la coca y nos avisaba si era dulce entonces el cerro estaba contento, pero si era amargo teníamos que dejar todo y regresar en otro momento con otra mesa, al cerro tienes que llevarle buenas cosas si quieres que cumpla.” (Entrevista Sra. Luz, Tambo 5/09/13)

5.4 Los Cargachitos y el espacio ritual

La producción de la cocaína (benzoilmetilecgonina) a partir del aislamiento del alcaloide de las hojas de la coca realizada por Albert Niemann en 1859, colocó en el mercado este producto muy vendido y conocido internacionalmente, esta mercancía en algún momento se convierte en una medida de valor, aunque su forma de valor real sea enajenada en dinero (euros/dólares). En el sistema de producción esta mercancía posee un plus al ser considerada ilegal por lo tanto el valor se incrementa desde el proceso de elaboración del producto; el traslado y puesta en el mercado negro su costo ha quintuplicado en beneficio de quienes detentan el capital. La producción y comercialización de la cocaína en Tambo intensificada a partir de los años setenta por la construcción de la carretera que une Ayacucho- Tambo- San Francisco que facilitó el traslado de personas en menor tiempo en el tramo de este corredor económico.

Nuestra línea de investigación nos lleva intentar comprender el espacio de la ritualidad andina de este grupo humano denominado *los Mochileros*. ¿Cómo se perciben ellos mismo? ¿A quién se *encomiendan* cuando realizan sus salidas? ¿Por qué utilizan caminos prehispánicos? Para esto hemos podido recoger el testimonio de dos personas que han realizado esta actividad. Una de ellas es una persona mayor de 65 años y que continúa aun esporádicamente realizando esta actividad. El otro testimonio ha sido recogido de un devoto del Sr. de Viñaka y de

cómo esta advocación cristiana a través de la intervención del Pongo permitió que pudiera completar la ruta sin contratiempos.

“El Pongo, se anunciaba a través de una mesada, que él organizaba, en plena oscuridad, los nachos tenían que pagarle bastante dinero en dólares, dependiendo la carga que iban a pasar. Entonces los ángeles hablaban y le decían que no vayan tal día y nada les pasará, entonces se cumplía....”
(Entrevista Sra. Delia. Tambo 2/02/11)

La lucha contra el tráfico de drogas en el Perú se ha intensificado y plasmado a través de diversas propuestas y planes de acción conjunta desde el Estado. Un nuevo Programa VRAEM 2012 contempla dos áreas territoriales específicas: área de intervención directa y ámbito de influencia. En el primer caso está inserto nuestro espacio de investigación, las localidades están conformadas por las siguientes jurisdicciones: departamento de Ayacucho, provincia de Huanta, distritos de Ayahuanco, Llochegua, Sivia, Santillana y Huanta; en la provincia de La Mar, distritos de Ayna, Santa Rosa, San Miguel, Anco, Samugari y Chungui. Los distritos que conforman el ámbito de influencia de Ayacucho son la provincia de La Mar, distritos de Luis Carranza, Tambo y Chilcas. En el Cusco, la provincia de La Convención, distritos de Kimbiri, Pichari y Vilcabamba. (info región, 2013)

A pesar del intenso control existen diferentes formas para evadir el control y poder acarrear la cocaína. En los años ochenta en La Mar se intensifica este sistema de control policial y la intervención de las fuerzas armadas. Recordemos que Tambo es un centro importante de paso entre Huamanga- San Francisco y allí se ubica el segundo control policial más estricto en este corredor. Esto generó una nueva forma de tráfico ya que el camuflaje en los vehículos, cargamento de frutas, cube/ barbasco, madera, etc., no será el único medio de transporte, entonces surge esta forma de traslado individual y a pie. Las condiciones desfavorables de carácter económico, político y social, el abandono de las poblaciones en las comunidades por parte del Estado ha generado un nuevo

nicho económico de fácil inserción y recaudo inmediato de dinero atractivo para los jóvenes e incluso adultos (40-45 años).

Es importante mencionar que en los años de 1986-1990 Tambo tuvo un crecimiento económico, de forma directa o indirecta, entre sus pobladores, producto del tráfico de estupefacientes; los jóvenes fueron el objetivo inmediato en la captación para ser *mochileros*. Como dijimos, Tambo fue un escenario importante en la recepción de migrantes durante el proceso de violencia política, ese grupo humano necesitaba dinero para sobrevivir y el único medio que encuentra es el tráfico de drogas. La selva es escenario más cercano donde se gesta el futuro de los migrantes y desplazados.

Tambo es una población que vive del comercio, es interesante que a partir de 1993 se hayan incrementado los establecimientos de venta de medicinas, Boticas y farmacias. En el barrio de Hanansayoq en algún momento se llegó a contabilizar trece establecimientos destinados a la venta de medicina, en la plaza de Tambo otras 8 Boticas y en el barrio de Lorensayoq 2 boticas más. ¿El incremento de Boticas se respalda por la demanda de la población?, ¿cómo obtuvieron el capital necesario para la apertura de este negocio? Lo mismo sucede con los otros giros de negocio: ferreterías, tiendas de ropa, abarrotes, etc.

Algunos pobladores pudieron acumular capital e invertirlo en negocios legales y de alguna manera encontrar cierta tranquilidad económica, pero la mayoría jóvenes no alcanzan a gozar de los beneficios económico, la mayoría en el mejor de los casos terminará recluido en un penal y los otros serán alcanzados por la muerte en manos de sus propios acopiadores, en enfrentamientos con la policía o en el enfrentamiento entre grupos de traficantes por el robo de mercadería.

Estos jóvenes que se dedican a transportar droga de un espacio a otro, ocupan en la cadena productiva del narcotráfico el último eslabón lógico, esta masa que conforma la superpoblación relativa es el excedente de esta sociedad capitalista y encuentra el espacio de la satisfacción de necesidades inmediatas en trabajos

esporádicos de alto riesgo y bajo salario. No es dinero “fácil”, estos jóvenes son utilizados como medios de transporte en la cadena productiva, han sido despojados de su condición humana el *salario* está condicionado al empleo de la fuerza del trabajo. Aparentemente el monto que perciben está por encima del salario habitual de un trabajador, pero enmascarado en la “facilidad” de obtener dinero frente a las condiciones de productividad del trabajo formal.

Estos jóvenes trasladan entre 10 a 15 kilos, se los encuentra en grupos de 5 a 10 personas; por cada kilo se les asigna una suma promedio de 40 dólares, dependiendo de la ruta, saliendo de LLochegua-Ayacucho el pago puede llegar a los 80 dólares por kilogramo de cocaína. En la ruta Lochegua-Vizcatán-Churcampa, adicionalmente al pago de los transportadores, se le asigna un monto a la seguridad ofertada a manos de SL, quienes escoltan con armamentos de largo alcance (de tipo AKM, FAL o Galil). Como habíamos mencionado esta *facilidad* en la adquisición del dinero se diluye ya que se enfrentan constantemente a la muerte o al peso punitivo que oscila entre 5-14 años de cárcel.

Las personas encargadas de reclutar jóvenes para realizar el “mochileo” también son un elemento más en este proceso, puede estar directamente o no relacionado con los productores. Los grupos etareos destinado a este trabajo oscilan entre personas de 20 a 35 años, ya que se requiere resistencia física para realizar grandes caminatas, las distancias dependerán de la ruta, pero se camina entre 3 a 4 días. No tengo información directa si hay mujeres que ejecuten estas caminatas, los testimonios de ambos informantes sobre mujeres sólo mencionan rutas cortas de la selva Ayacucho, ellas pueden llevar adheridas al cuerpo, en las bolsas de viaje, pero no tenemos registro de rutas largas a pie.

Un trabajo interesante en el tema de mochileros ha sido desarrollado por la supervisora regional de CEDRO, Laura Barrenechea y su equipo de investigación, al realizar una serie de 33 entrevistas del penal de Yanamilla en Ayacucho y

recoger historias de vida acerca de esta actividad ilícita. Esta información se encuentra plasmado en un texto; “Mochileros: Una Carga Pesada”. Entendemos que el término “Mochilero” desdibuja al individuo y lo transforma en un objeto (sin sentimiento, sin capacidad valorativa) son cosificados por lo tanto invisibles.

No es fácil obtener el dinero, existe mucho riesgo, no es rentable para el transportador que obtiene entre 900 a 1500 soles por viaje, puede realizar dos viajes al mes eso significa 2500 soles promedio, que será utilizado en el mejor de los casos como capital para emprender un negocio, la mayoría utilizará para alimentar a su familia adquirir productos: fideos, sal, aceite, licor, arroz, azúcar, atún, galletas, jabón de ropa, detergente. Estos productos son muy escasos en las comunidades y el precio está fijado por la distancia y el transporte; así en la comunidad de Bidón en Vizcatán un tarro de leche cuyo precio en Huamanga es de 2.80 en este lugar tendrá un costo de 7 nuevos soles, lo mismo sucede con el arroz y el azúcar. Mientras en la selva el costo del producto se verá incrementado por el narcotráfico. Una muestra de ello es el costo de la medicina que se eleva en casi un 200%; un naproxeno sódico cuyo costo comercial es de 0.30 céntimos de sol en la selva del VRAEM tendrá un costo de un nuevo sol, una aplicación de Betilbromuro de Hioscina, 0.50, asciende a ocho nuevos soles, es decir 300% sobre el costo comercial. En algunas comunidades de Ayahuanco Norte en el años 2008 era común encontrar pequeñas tiendas que expedían ropa de calidad o de marca, muchos de los jóvenes que se dedican al transporte de esta ilegal mercancía; trabajan para poder adquirir ese tipo de prendas, zapatillas, pantalones, polos y casacas de muy elevado costo. En los últimos años se trabaja para adquirir productos tecnológicos. Se traslada un promedio de 1 tonelada semanalmente, en grupos de 10 a 20 personas, estos jóvenes al hospedarse en algunas de las comunidades de paso consumen productos como galletas, bebidas energéticas, gaseosa, solicitan que les preparen alimentos.

“..en Pucacollpa una gallina lo vendían a 35 soles, a nosotros que también trabajábamos allí nos vendían el caldo a 10 soles con presa chica. Cuando llegaban los mochileros comíamos bien, pero a todos nos cobraban por

igual, entonces eso no convenía por nuestro bajo sueldo del Estado”
(Entrevista Sr. José, Ayacucho 28/08/14)

5.4.1 Los “Cargachitos” bajo la protección de Yaya Manuel del Quinto.

“..Los cargachitos iban a preguntarle por dónde podían hacer pasar, entonces él les decía tal día y por aquí, entonces ellos hacían llegar. Era poderoso esa veces, por eso tenía bastante plata...” (María, Tambo 18/08/08)

El Pongo de Viñaka, al realizar las *mesadas* para algunos de sus clientes (coccaleros y narcotraficantes) explicaba que es más fácil negociar con el ángel del cerro que con las deidades cristianas pues éstos no comprenderían la necesidad que tiene un cachipero. Estos cerros son muy poderosos y conocen su geografía porque ellos lo han creado. La forma como describe a una deidad representada por estos accidentes geográficos es muy singular, pues aluden a su personalidad como un ser viviente: con emociones, carisma, apetito, similar o igual a la conducta humana. "Tayta Wamani, es un ser divino imaginario, con todos los atributos y poderes sobre la naturaleza, los hombres, animales y de las cosas en general; deidad que reside en la tierra... que cuya presencia se siente y se escucha su voz protectora o de castigo". (Arroyo, 1981)

Los jóvenes que se integran al grupo de transportadores conocen el alto riesgo al cual se están enfrentando, pero la necesidad y la inmediatez del dinero hacen que tomen esta decisión. Hemos recogido algunas de estas experiencias en función a los testimonios hallados y comparando con lo que sucede en México donde sí existe estudios amplios relacionados al tema de la santería y el narcotráfico.

“El narco mayormente es cliente y no devoto. Vienen buscando a alguien que los proteja. Pero ellos no creen ni en la luz eléctrica porque si creyeran no matarían. Tarde o temprano los espíritus de los que ellos matan se los llevan. Los narcos están rodeados de envidia y no hay santo que te proteja todo el tiempo. No hay protección eterna. Si en 5 o 6 años no te mataron, vas preso. Decimos que los santos son ciegos, sordos y mudos y ante un servicio que le ofrezcas él te sirve. No cabe la menor duda que los santos te protegen de la muerte, de la cárcel, de la justicia y de la injusticia. Podrá proteger tres o cuatro veces pero a la larga ellos mismos te entregan porque tienes que regirte por un orden divino” (el nuevo día.com, 2011)

Los jóvenes que participan en esta actividad han crecido y participado en rituales de religiosidad andina y conocen los códigos en la comunidad. En la ruta de Tambo San Francisco existe varios espacios que sirven de receptáculo para las ofrendas que dejan los campesinos y quienes trafican con coca. Choqetaqe es el “punku” puerta del Yaya Kintu Urqu, ubicado en la comunidad de Huayao, a 30 minutos en vehículo desde Tambo. En este lugar las mesas se depositan en las noches. Otro tanto ocurre en el cerro de Pinchuqasa en Waraño entre la comunidad de Huayao y Usmay junto a un camino de herradura.

Las otras puertas se ubican en la carretera que une Tambo- San Francisco, en el abra de Ante Qasa en Tapuna, entre los 3780 msnm; en esta cumbre existe una gruta pequeña en el que depositan sus ofrendas al ingreso y salida de estos dos espacios geográficos. En el distrito de Ayna se ubica un Punku denominado Qamanqayniyuq uchku, ubicado antes de Yanamonte.

Un espacio importante se encuentra en la ruta Tapuna-Seqseqa- Tinkuy. Este lugar Tinkuy en el idioma quechua significa encuentro, es un punto geográfico importante de la confluencia entre dos pisos ecológicos, Quechua- Selva Alta. En Este lugar se unen las carreteras que viene de Ayacucho- San Francisco; Huanta- San Francisco. En este lugar existe un espacio destinado a dejar ofrendas o mesas por los caminantes, transportistas y campesinos. Las ofrendas se distinguen por el lugar de origen: frutas de la selva, coca, claveles rojos, licor, gaseosas, galletas, caramelos, yampu, cigarrillos. Estos espacios sagrados están relacionados con ocupaciones prehispánicas, en la cumbre del abra de Anteqasa (camino de los antis/ nativos de la selva alta) se encuentran restos arqueológicos

que corresponden a ocupaciones tempranas: Huarpa, Wari, Chanka y en la fase final asentamientos de mitimaes del período inca.

La presencia de Wakas, Apachetas en la región de Ayacucho se encuentra asociada a caminos prehispánicos. En la Provincia de La Mar se han registrado abundantes montículos naturales que se utilizaban como repositorios de ofrendas de los caminantes que cubrían las rutas de la selva hasta la región Puna. Estos lugares sagrados han quedado en la memoria colectiva, y así lo describe el Arqueólogo Dannel Aramburú, quien al realizar su trabajo de campo para la Fiscalía de la Nación en el marco de las Recuperación de cuerpos a través de las exhumaciones del periodo de violencia política:

“ (...) durante mi recorrido por “oreja de perro” (Chungui- La Mar) he registrado varios caminos prehispánicos posiblemente Wari (Horizonte medio 5500-900. D.c) y cada cierto tramo aparece una Apacheta relacionada con algunos de los Wamanis en la comunidad. Estos caminos aún son utilizados por los mochileros, ellos dejan sus ofrendadas en estas apachetas. Puede ser posicionando rocas unas sobre otras (saywa), dejando algunas hojas de coca. Los caminos tienen espacios de descanso estratégicamente ubicados. Algunas veces puedes encontrar pequeñas casitas en la zona más escarpada y en ella encuentras los mismos elementos: tiendas bien equipadas con productos que no corresponde al consumo regular de esa población, por ejemplo bebidas energéticas, galletas, conservas, etc. Son como “tambos” es decir las personas continúan utilizando estos espacios físicos asociando con el imaginario andino” (Entrevista Arqueólogo Aramburú. Ayacucho 28/09/14)

Se siguen reutilizando caminos prehispánicos y se mantiene en la memoria oral los espacios sagrados a los cuales deben pedirles permiso antes de ingresar o pasar por ellos. No es extraño encontrar en estos montículos lajas de piedra que se colocan unas sobre otras, están son denominadas “saywas”, es la ofrenda de todo caminante o arriero.

El mundo del narcotráfico involucra peligro, muerte, detenciones, venganzas; las personas que optan por estas actividades se subordinan a este grupo y conocen las consecuencias que tendrán, por ello requieren control sobre sus emociones y la forma más frecuente es acercándose al sistema religioso o acudir a los curanderos y Santeros.

“...la necesidad intrínseca al ser humano de creer en lo sobrenatural y de sentirse en relación con una dimensión mística y sobrenatural, se refleja también en las creencias de los narcos y personas vinculadas al mundo del narcotráfico, así como de los mafiosos en general. Es sabido que los jefes de la mafia italiana han sido y son todavía grandes católicos, generalmente más practicantes que la mayoría de las personas. De la misma manera los Jefes de jefes mexicanos, así como los grandes capos colombianos y los narcotraficantes en general han sido y siguen siendo en su mayoría católicos o por lo menos cristianos. Sin embargo sus creencias no se limitan solamente a la religión principal sino que suman a su fe con base en la iglesia católica o evangélica otras creencias menos ortodoxas cuales: La Santa Muerte también llamada La Virgen de los Olvidados, La Niña Blanca, la Flaca, así como Jesús Malverde, la santería, el vudú, el palo mayombe, la magia negra etc.”

Los campesinos cocaleros para poder transportar su hoja de coca que no registran ante ENACO pero quieren vender en la ciudad y recaudar un poco más de dinero, utilizan caminos de herradura que fueron utilizados por arrieros y comerciantes que acudían a Tambo a las ferias dominicales, realizan los mismo rituales: consultar la hojas de coca para saber si el camino será bueno, depositar una ofrenda a las salida de la selva en el abra de Anteqasa, luego en Apacheta y al ingresar a Huamanga.

“en el 2001 cuando estaba en Aranzhuay, Huanta trabajando en el Puesto de salud vimos varias mulas que eran arreadas provenientes de Churcampa a la selva, pasarían por Cayramayo y descansarían en Qano. Para trasladar su coquita. Ahí vimos dejar sus flores de clavel cerca a la cruz” (Entrevista Sr. Alejandro. Huanta 23/09/ 09)

El acudir a un Yachaq para que pueda leer el destino del viaje es parte de la vida diaria de los pobladores. Enrique Mayer (2004) describe con tal dulzura el

significado de la coca para el mundo andino: La hoja de coca no sólo sirve para su masticación sino que posee el componente de sacralidad y participa como elemento consustancial en el espacio socio-político. Esta planta es la fiel compañera del hombre y la mujer del ande. A la coca se le habla, se le confía secretos y anhelos más íntimos. Y ella responde e indica.

5.4.2 Juan un *cargachito* viejo

Tuvimos la oportunidad de entrevistar a un hombre para que nos pueda contar su experiencia en los años que lleva realizando este trabajo. Es necesario mencionar que esta entrevista fue pactada bajo el acuerdo de no mencionar el nombre, lugar y familia del entrevistado, utilizamos un pseudónimo para mencionar a nuestro informante.

De acuerdo a su testimonio son casi treinta años, aunque no en forma consecutiva sino cada vez que le hacía falta el dinero. Alterna esta actividad con labores agrícolas, algunas veces logra conseguir trabajo. Tiene una familia numerosa y los hijos mayores también se han dedicado a la misma actividad en algún momento; ninguno de sus hijos tienen una profesión y la aspiración para sus hijas mujeres es que puedan salir de la selva hacia Ayacucho y puedan trabajar en algún restaurante o una casa de ayudantas de hogar.

Juan es huérfano y fue acogido en un hogar en Tambo hasta los 18 años. En su nuevo hogar tenía 7 hermanos con quienes comparten hasta la actualidad lazos de amistad y cariño, sin embargo ninguno de los miembros de su familia sustituta han ejercido o están involucrados en el narcotráfico. Juan estudió hasta el tercer grado de primaria, fue *levado* para el servicio militar obligatorio y él comenta orgulloso que perteneció al comando de los “*parachutes*” en la ciudad de Lima.

Saliendo del cuartel se retiró a la selva donde conformó una familia y comenzó a dedicarse entre otras cosas al traslado de cocaína, desde LLochegua hasta

Huamanga, en algún momento hizo la ruta de San Francisco- Andahuaylas, pero menciona que era muy riesgoso. Fue detenido a inicios de los años 80 purgando una condena de 7 años. Al salir se insertó a trabajar como chofer y menciona que también utilizaba ese espacio para hacer algunos pases de la selva hasta Ayacucho. Nos pareció interesante entrevistar a este personaje ya que fue partícipe directo de algunas de las sesiones que realizaba el Pongo de Viñaka y fue conductor en algún momento de los vehículos que tenían esta hermandad.

“yo tengo 67 años, toda mi vida me he dedicado a llevar, pasar, he caído dos veces, he estado en la ex cárcel, cuando los tucos han tomado esa cárcel me he escapado ahí estaba la Edith Lagos, junto con ella hemos salido, yo escapé por atrás por Puracuti entre las tunas, por Wari encima he llegado a Tambo. En la casa mi papá me ha curado todo estaba rasmillado con espinas, me ha dicho de dónde vienes me he caído papá nada más le dicho de ahí me ido adentro. Así estado tres meses, pero como me faltaba poco para cumplir mi sentencia he regresado, le dije jefe perdóname mira he regresado, entonces he entrado de nuevo. (...) esos tres meses he hecho pasar si no tenía plata, de ahí he salido otra vez he regresado. Hasta ahora llevo. (...) sí, paso por el camino de los gentiles, ahí no llegan los verdes esos vagos no suben además es poco pues, diez kilos nada más no puedes cargar mucho, pesa la carga. (...) por Chungui por ahí, no te pierdes a la vista está yendo el camino de los gentiles además hay apachetas (..) le dejas coca le agradeces te dejan pasar, no sabes si vas a regresar si te cuadran te matan por la merka te mueres como un perro nadie sabe nada, ni tu familia. Entonces yo tengo tres sitios fijos donde puedo pasar y dejo ahí (...) como es arriba puna le llevas algo de la selva eso es fijo (no te puedo decir) pero ya saben el cerro sabe. Mira yo no tengo nada, ni chacra nada, ni animal entonces, el cerro tú le pagas y eres fiel nada te pasa. Yo he caído por dedo nada más (...) pucha el cerro es poderoso, en Condorkunka yo he bajado en mi costal estaba entonces no sé pero veo y aparece en mi camino bastante muña esa urqu muña del monte que huele, eso, bastante en atados estaba y eso recogiendo lo he puesto en mi costal y cuando estaba bajando ahí estaba el patrullero, que llevas me ha dicho nada mira jefe le dije, mi costal ha visto lleno de muña y no pesaba nada entonces me ha dicho pasa, pasa pobre cholito. Eso es el cerro él me ha puesto esa muña, sino yo caía esa vez hasta ahora estaría.”
(Entrevista Juan, Santa Rosa- VRAEM. 30/09/14)

La relación que existe entre el hombre y la naturaleza es interpretada desde su propio proceso de construcción social, es decir a estas montañas les asumen el rol paternal frente al ser humano, aquí el espacio de la objetividad se diluye. Los Wamanis están contruidos y pensados desde las características de la humanidad, el momento de conmiseración del Wamani Condorkunka frente a Juan al ayudarlo protegiendo su carga ilegal con yerbas aromáticas y disimular el olor, aliviar el peso de la carga es explicado solamente desde las emociones humanas: el cerro te comprende porque te conoce, porque no le fallas, porque cumples con él. La figura de la legalidad des parece en el imaginario andino por ello es más asequible, libre las ataduras morales no existen, el cerro no te ayuda porque no se cumplió con él. Es el mismo concepto de la sociedad primitiva: premio-castigo, porque no se cumple con los sacrificios a la deidad tutelar.

“Un cerro puede ser bueno en el sentido de que es el lugar donde crecen muchas plantas medicinales u ofrece protección a las personas, el ganado y las chacras. También hay cerros bravos cuyo poder puede hacer daño a la persona enferma o débil. A veces piden a un sacerdote conjurar un cerro bravo para amansarlo” (Regan 201: 117)

El testimonio de un personal de salud que laboró en las comunidades de Ayahuanco Norte en el año 2008 en las Brigadas de Salud- MINSa, nos narró sobre sus encuentros con jóvenes trasportadores de cocaína y sus espacios de ritualidad.

“...durante las intervenciones de salud en las comunidades más alejadas donde no hay presencia de un puesto de salud para las atenciones inmediatas ante una emergencia, hemos coincidido en muchas oportunidades con jóvenes mochileros quienes transitaban en parejas o grupos de hasta 20 personas, resguardados por gente de SL a quienes los comuneros identifican como “los tíos”. Los de SL y los narcotraficantes no se meten con los de Salud, la única forma en la ellos pueden atacarte es si te encargas de brindar información a la policía sobre los encuentros o las rutas por donde se transita.

La ruta que ejecutaba en la brigada era: Ayacucho-Huanta-Colcabamba – Jaucán a partir de este punto el recorrido se realizaba a pie:

Jaucán-Sachabamba,	(tres horas)
Sachabamba–Luichupata	(4 horas)
Luichupata, piedra Llipe	(7 horas)
piedraLlipe -Pocacollpa	(tres horas)
Pocacollpa- Noa	(tres horas)
Noa- Yanacocha	(6 horas)

En todas estas comunidades era frecuente encontrarse o avistar grupos de jóvenes trasportando cocaína, ellos salían de LLochegua- Sanabamba realizando tres días de recorrido, luego a Pocacolpa- Colcabamba un día de recorrido. En Puente mellizo se transitaba solo de día, de noche era utilizado por los cargachos y los tío eso era peligroso, nosotros estábamos prohibidos de ir de noche por ese lugar, pasaban bastante mercadería. De día pasábamos el Mantaro hasta Qaucan. En el abra de Pumaqasacqamino a Piedrallipe ellos dejaban siempre sus pagos “saywas” a veces flores (..) una vez en Sachabamba nos hemos encontrado con un grupo grande que venían de la selva, nos saludamos nada más, los tíos van adelante limpiando el camino, tienen armas, granadas y aparatos de comunicación. Los tío son personas mayores, ellos van delante, los jóvenes son los que cargan las mochilas,

También nos hemos encontrado con un grupo grande que venía de Sanabamba casi 15 personas, ahí es la ruta de Chupicamino (punto de convergencia de diferentes lugares) había de diferentes edades niños de 15 años, nos sentamos a descansar es un punto donde todos descansan, toman gaseosa, galletas chakchan coca y ahí en el camino dejan sus ofrendas también, siempre dejan lajas o piedras “saywas” nosotros también dejamos una ofrenda para que no nos pase nada en el camino. Ellos nos invitaron un poco de pitus y gaseosa. Da pena verles su cara, están asustados, preocupados y son chibolos.

Lo curiosos era pues que en algunas de estas comunidades, bueno en algunas casa había todo, pero no son toda la población sólo los que trabajan con eso. Mira tenían su pantalla (televisor), DVD, conversor de energía, ahí no había en ese año fluido eléctrico, ellos tenían electricidad por panel solar para eso tenían sus conversor de energía para que puedan usar esos aparatos, los chicos que habían trabajado en eso tenían esas comodidades.

En Pumaqasa, en Tambopacocha hay cruces ahí todos dejan de paso sus ofrendas, ponen piedras cerca a la cruz para asegurarse de que volverán sanos por ese lugar, En también hay una cruz y cuando pasan por ese lugar también les dejan sus piedras. En Chachaspata y Llaqtapata, hemos encontrado un lugar donde la gente dejaba sus pagos, era una zona muy accidentada pasaban pocos” (Entrevista Sr. Antonio. Ayacucho 20/09/09.

5.5 Decadencia de la fiesta del Sr. de Viñaka y surgimiento de la fiesta de San Agustín

“...ese santito era del Sr. Teófilo Domínguez de Tapuna o de Challwamayú creo de él se lo había traído. Con eso más la gente se han movilizado han averiguado todo. Después al San Agustín que han comprado lo han festejado un año o dos años más” (Entrevista Sr. Raúl. Tambo 15/09/08)

La festividad del Sr. de Viñaka llega a su fin en Tambo el año 2006, es el último registro de la mayordomía antes de la muerte del Pongo. En función a los testimonios hemos construido esta fase final, sustentándonos en ambas versiones el de la familia y de la población.

La familia menciona que la fiesta se tuvo que trasladar a la ciudad de Lima debido a la enfermedad del Pongo, pues los problemas económicos que tuvo entonces hicieron que su estado físico empeore y solicitó trasladar la fiesta a la ciudad de Lima donde se encontraba radicando en espera de su mejoría. Cuando preguntamos por los cambios de las imágenes, qué habría sucedido en este transcurso, ¿por qué aparece San Agustín sustituyendo al señor de Viñaka?, mencionan que fue un *designio*. No brindaron más información.

Los otros testimonios difieren de la versión de la familia, pues señalan que la imagen que supuestamente había sido encontrada en Tinkuy por el Pongo y que

correspondía al Sr. de Viñaka fue reclamada por los hijos de la familia Domínguez quienes vivían en una casa hacienda en Tapuna (comunidad campesina de Tambo); después de varios años los hijos de la familia Domínguez se enteraron que esa imagen estaba en manos del Pongo y es solicitada que sea devuelta. El Pongo regresa la imagen a los dueños y envía a la ciudad del Cusco a un miembro de la hermandad para adquirir otra imagen una réplica del Sr. De Viñaka. Uno de nuestros entrevistados califica muy críticamente esta historia:

“.. la estafa se descubre cuando vinieron a llevarse a la imagen del Sr. De Viñaka, sus dueños los Domínguez. De Cusco han traído otra imagen pero ya no era igual su gente ya no le creía pues. Desde que se lo han quitado, ese fue el motivo, que se terminó la fiesta si eso no pasaba hasta ahora siquiera hubiera vivido el Pongo” (Entrevista Sra. Ana, Tambo 27/09/14)

No obstante, una de las devotas que acompaña al Pongo por más de 25 años nos refirió que la imagen encontrada por el Pongo en Tinkuy no pertenecía a la familia Domínguez, ella había presenciado el milagro y su familia se había encargado de llevar la imagen para su restauración.

“...la gente habla por gusto, a mí me consta que esa imagen lo encontró el papá (Pongo) estaba tiradito en una casa abandonada, primero lo vio en su sueño. Entonces mi hermana ha llevado esa imagen hasta Tacna para hacerlo restaurar. Mentira es que los Domínguez sean dueños” (entrevista Sra. Zoila. Lima 28/08/14)

Una vez traída la imagen a Tambo, el Pongo continuaba ejerciendo la invocación a esta deidad, pero los devotos se fueron disgregando ya que asumían que “no era igual”. Nosotros pensamos que este cambio se debe al haber sido descubierta la estafa el Pongo quien va perdiendo credibilidad, en realidad los devotos no están pensando en el Sr. de Viñaka sino en el Pongo que es en verdad el objeto/sujeto de culto. El sr. de Viñaka existe por “*el sueño del Pongo*”.

En este proceso de afianzar nuevamente la hermandad del Sr. de Viñaka el Pongo viaja a la ciudad de Lima y adquiere una nueva imagen: la de San Agustín.

“el mismo señor ha llevado esta imagen, lo hizo restaurar en Lima. A él no lo han encontrado como al Viñaka. Además San Agustín es más milagroso porque es un filósofo, san Agustín es el primer santo que está al lado del Señor, él sabe todo lo que nos pasa cuando algo nos está pasando lo invocamos, él es como un alto jefe, un abogado o un fiscal que nos recomendaría. En cambio el Sr. de Viñaka, es solo Jesucristo, también es milagroso. Pero san Agustín ha sido canonizado, ha sido gente como nosotros.” (Entrevista Sra. Zoila. Lima 28/08/14)

Los devotos asumen la incorporación de otro Santo con la idea de reforzar los oficios del Pongo y con la finalidad de afianzar la cohesión de la hermandad. No obstante, hemos recogido miradas críticas que sostienen el fin de la festividad en Tambo, sin considerar su traslado hacia Lima:

“...Sabes por qué se termina toda la fiesta. Esa vez cuando han anotado en el cuaderno en la fiesta te acuerdas y Alpino ha recogido casi 36 mil soles y eso han guardado en el banco y eso querían para qué, entonces él había ido y dijo , saquen esa plata, por eso han peleado con el Alpino por eso ya no querían saber nada, le ha hecho sacar la plata al Alpino y él se lo ha apoderado por eso ya no querían saber nada le han dicho; si este dinero es de todos los socios, pero él pues se ha apoderado por eso el Alpino se ha deshecho, ya no se ha querido meter en nada .La fiesta ha comenzado desde el año 95, no recuerdo bien. La fiesta ha durado cuatro o cinco años, apareció el Viñaka, después han traído a San Agustín pero ha durado un poco nada más. Por eso la construcción que ha realizado lleva el nombre de este Santo también (...) Él también dijo; yo también quiero tener, porque él manejaba todo el dinero. A mí me llegaron a tener mucha cólera cuando en una asamblea llenecitos estábamos unas 400 personas y comencé a pedirles la cuenta porque teníamos reunido unos 40 mil dólares, de todas las aportaciones, íbamos hacer una empresa, pero ahí él se amargó y dijo para irse a Ayacucho. Él como tenía ese poder, abrió sus sucursales en Ayacucho, en Santa Rosa y los aportes comenzaron a llegar, pero siempre como se dice tenía sus testaferros. (...) Ahí también comencé arrugar. Pero me decía el anterior Alcalde ha pagado al ángel y ha sido alcalde, a mí me dijo; dale al ángel unos siete mil soles, así me decía él, entonces yo dije; con plata no. Por eso estaban un poco así reacios ya se cuidaban, o sea no podía pero sí hubo mucha gente que les apoyó que han aprovechado bien. También cuando las parejas de traicionaban les hacía amistar, se arrodillaban y se pedían perdón y los hacía amistar, había un sr. Alto que a

las mujeres les cargaba y les daba latigazos 5 a las mujeres y 12 a los varones. (Entrevista Sra. Nélida, Tambo 8/02/14)

Esto nos muestra que los oficios del Pongo son diversificados, para cada cliente, pero hay un momento en el cual deja de atender pedidos *simples* y fue cerrando su círculo de clientes exclusivos. No sabemos con certeza cómo es que éste lograba *coronar* el traspaso de coca de Ayacucho hasta Cochabamba, o cómo es que San Agustín podía multiplicar tres veces el dinero invertido por sus devotos en el Banco Celestial. Podemos inferir las alianzas estratégicas que haya podido manejar este personaje para habilitar las rutas de envío. La enorme cantidad de dinero que se acopia en las sesiones en algún momento tenía que circular y justamente ahí aparecen las empresas de transporte de la hermandad.

“...después ya cayó el Pongo en desgracia, ya no adivinaba bien. A las dos de la mañana nos reunían y llamaban, entonces el ángel ya no se presentaba. Los nachos empezaron a caer, entró la DEA, plan VRAE y como tenía deudas y había hecho caer varios nachos, le empezaron a perseguir. Él se fue a Huancayo, ahí lo atraparon casi lo matan los han golpeado duro, lo tenían colgado, torturado, no sé cómo se escapó, ya estaba mal y se murió en Lima” (Entrevista Sra. María. Tambo 18/08/09)

La aparición de San Agustín en la escena era necesaria para asegurar el público benefactor, cuantos más devotos menos posibilidades de cuestionar, investigar. El Pongo necesita un respaldo simbólico religioso. Pudo ser cualquier Santo el nuevo oficiante, Al recoger los testimonios pareciera que el Pongo está en un momento de desesperación por la pérdida de clientes/devotos que en ese momento habían adquirido otro status, el de inversionistas.

Otro grupo importante en la hermandad son los comerciantes de Huancayo, que se presentan como inversionistas y devotos. La festividad del 28 y 29 de julio estará a cargo de este grupo, son quienes traen la banda de música, arreglo del local, etc. No tenemos información si este grupo se dedicaba también al comercio estupefacientes, pero sí era un grupo de inversionistas muy importantes dentro de la hermandad. Los cargos de la fiesta se distribuyen entre ellos y también la junta

directiva estará conformada por miembros de este grupo. En los capítulos anteriores se explicó cómo es que antes de la guerra interna Tambo era un centro importante en el que se ejecutaban ferias dominicales, siendo un espacio intermedio entre Ayacucho y el VRAEM. Por ello la presencia de los comerciantes Huancaínos en esta provincia siempre ha sido un factor importante en el movimiento económico. En la ciudad de Lima, durante la festividad del Sr. De Viñaka y San Agustín también este grupo de Comerciantes Huancaínos serán quienes lideren las festividades con música, danzas y ofrendas.

5.6 Muerte y el constructo mítico del Pongo

Reconstruimos la muerte del Pongo de Viñaka a partir de los testimonios de los miembros de la hermandad y de su asistente personal o segundo al mando a quién denominaremos sólo por su status: El Kamayoq. Tenemos tres versiones recogidas de los diferentes testimonios acerca de su muerte: La versión de la familia y aún devotos del Pongo, «*muerte por enfermedad*»; la versión «mágica» de la población, «*no está muerto, o se ha transformado en un condenado*»; y la supuesta verdad de la muerte del Pongo ligada al «*ajuste de cuentas con el narcotráfico*».

El Pongo durante varios años ha construido su personaje en función a sus clientes, fue añadiendo nuevos elementos (cristianos/andinos) para satisfacer las necesidades y solicitudes más insólitas.

La familia menciona que el Pongo fallece por una enfermedad que ya mucho antes había estado mermando su salud física, pues un cuadro de diabetes habría desencadenado la muerte de nuestro personaje. Esta enfermedad se incrementó por el consumo excesivo de bebidas gasificadas, vino, cigarrillo en las sesiones que se organizaba para el llamado de los ángeles. El otro factor que mencionan es la falta de descanso, ya que trabajaba todos los días de madrugada y sus

servicios eran requeridos en Huamanga, la selva y Tambo y todo esto aceleró la enfermedad del Pongo.

Los hijos comentan que éste ya sabía su final porque había sido anunciado por el ángel San Agustín, es en esas circunstancias que él decide trasladarse a Lima llevando consigo las tres imágenes: Sr. De Viñaka, San Agustín y el Dr. Manuel del Quinto. En este viaje él se traslada a la ciudad de Huanta para pedir permiso al Apu mayor Sr. Yaya Razuwillka y poder mover las imágenes. Al realizar el llamado del ángel mayor, el Yaya Razuwillka escoge a dos de los hijos del Pongo (varón y mujer) como continuadores y son designados como Kamayoq.

El Pongo llegará a Lima y posicionará las imágenes en un lugar privilegiado, importante en correspondencia con su estatus de Pongo Kamayoq. Más adelante detallaremos este evento.

Al poco tiempo de estar en Lima el Pongo fallece en una clínica privada y sus restos son trasladados en una ceremonia privada hasta un campo santo en Lima Norte. La población al enterarse de la muerte del Pongo comienza recrear diferentes versiones del hecho.

“...él ya estaba enfermo desde aquí, cuando nos reuníamos en su casa como pedía bastante gaseosa tomaba todo así de un tiro, no vez que se cansaba de hacer esas voces. Un día ha dicho que el Ángel doctor había venido a sanarlo para curarlo, entonces esa noche hemos reunido entre todos casi 3800 soles, mi hijo también tenía 200 soles eso ha entregado al ángel doctor para que pueda curarlo. El ángel Fernando es quien ha venido. Pero, yo digo el ángel como va cobrar el dinero, que hará el Ángel con la plata de que le sirve, pero aun así hemos entregado, no sé porque creíamos en él. Pero para su enfermedad hemos entregado ese dinero”
(Entrevista Sra. Nélica. Ayacucho 8/02/14)

Otro testimonio de un miembro muy cercano al Pongo nos refiere lo siguiente:

“..él ha venido aquí a mi casa para despedirse, él me decía hermano porque teníamos un hermano de juramento ambos. Mis hijos le decían tío a él. Estaba ya enfermo, me ha dicho que estaba llevando a Lima al Sr. San Agustín. Después ha estado internado en una clínica, un paisano de Tambo trabajaba ahí lo ha reconocido y le ayudo en todo, le atendía y cuando ha fallecido nos han avisado. Casi nadie ha ido a su entierro en Lima, solo los más cercanos, él está enterrado en Campo Fe. La gente aquí tenía miedo cuando él a ha muerto decían un montón de cosas, mucha gente dice se ha ido a Bolivia está en Cochabamba pero él está enterrado en lima, yo lo he visto” (Entrevista Sr. Andrés. Tambo 27/09/14)

La segunda versión se refiere a que el Pongo después de haberse descubierto la supuesta farsa de sus invocaciones al Wamani y viendo que algunos *grandes* del narcotráfico habían caído en manos de la policía y también porque éste hacía las coordinaciones para *atracar* y robar la mercadería, tomaron venganza y fue apresado y secuestrado en la selva, ahí después de amordazarlo lo golpearon y lo dejaron atado de un árbol amenazándolo de muerte si incurría nuevamente en los atracos a los narcotraficantes.

“..Por eso él ha muerto muy mal, por las maldades y por el engaño que hacía a nombre del cerro. Dicen que se ha muerto con diabetes, pero le han puesto inyecciones, porque le han castigado por robar “merca” de otros, le han capturado y en la selva le han colgado de un árbol boca abajo y le han masacrado, eso dicen y con eso ya estaba mal, luego le han llevado a lima y con eso habrá muerto que será pues. Nosotros personalmente no hemos visto nada, de dichos nada más.” (Entrevista Sra. María. Lima 18/08/14)

Otro crítico afirma que las causas se deben a que:

“Este pata decae cuando comienza a mandar a su gente a quitar la droga él sabía porque sitios iban, los hacían matar. Por eso tiene buena casa en Lima, en Tambo. La ambición es lo que le ha fregado, con eso comenzó a bajar. Ese edificio que tiene aquí puro los narcos lo han construido. (...) antes él curaba con hierbitas, nada más, pero todo comienza con eso de su hallazgo. Nada más.(...) ese pata tenía bastantes carros, esas camionetas, después todo se ha perdido, le habrán quitado a los que le deben. Su esposa también ha vendido todo. Después que le han quitado los carros, todo el dinero por la deudas que tenía por el engaño. Aprendió a esperar para quitar la carga de todos los que traían. Por eso también le han castigado. Como iban los cachiperitos trayendo su merca ellos les esperaba

en el camino, como éste ya sabía por dónde se hace pasar, pero él ya sabía por dónde iban a venir. La gente le decía; papi por favor dime si puedo hacer pasar este día por este lado. Entonces él les decía que está bien que vayan por tal lugar. Pero como ya sabía, mandaba a su gente para que esperen y les quiten la merca, osea ellos ya lo realizaban. (Entrevista Sr. Raúl. Tambo 15/09/08)

La familia menciona que estas aseveraciones son falsas y niegan todo acercamiento con el narcotráfico y que los actos del Pongo fueron reales y gracias a ello se han visto favorecidos económicamente. Sustentan que el Pongo tenía verdaderos poderes y eso se manifiesta en la continuidad de la festividad y la cantidad de seguidores, que aun muerto el Pongo (después de 10 años) muestran sus respetos y continúan los lazos de compadrazgo para acceder a la mayordomía.

¿En qué radica el éxito del Pongo, es posible validar desde algún método cuantitativo?, ¿podemos medir cuántas veces logró *pasar* la *merca* de los *cachiperos* desde la selva ayacuchana hasta Bolivia?, ¿cuántas veces se logró *coronar* el *pase* de la *merca* desde la selva hasta Ayacucho?, ¿cuántos mochileros llegaron vivos hasta el punto de entrega, cuánta gente prosperó en su *negocio* por la intersección del Pongo con los Wamanis y el Señor de Viñaka?, ¿cómo medir este tipo de expresiones: “...ese *cholito* se metió al bolsillo hasta a *Coroneles*, *griferos ayacuchanos*”?

El éxito de nuestro personaje no radica en la cantidad de logros sino en su capital simbólico, el haber podido posicionar una festividad de un grupo marginal despreciado por la sociedad urbana de Tambo y en algún momento posicionarse como “la mejor fiesta” frente a la Inmaculada Concepción. No está en cuestionamiento la práctica del Pongo y su capacidad de invocar y convocar a los ángeles al servicio del Wamani, porque en algún momento de su historia él llega a aceptar y creer que es un buen curandero y un Pongo. Dentro de toda la supuesta farsa construida hábilmente por él, había algo de cierto, su verdad y su efectividad en cuanto al enriquecimiento económico de un grupo.

Es posible pensar en una analogía con «el hechicero crítico» que recoge Franz Boas de la región canadiense de Vancouver, en ambos casos el chamán se reconoce como el objeto a través del cual fluye las acciones divinas a pesar de haber construido un montaje al gusto del cliente, en este caso de la comunidad: se ha recreado la escenografía bajo el guion del público, el actor es el Pongo, la parafernalia que acompaña el rito se construye al ritmo del imaginario colectivo y la sociedad coercitiva desde la oficialidad religiosas (El sr. de Viñaka).

Pienso que el Pongo les decía abiertamente a la población lo siguiente: ¿Me exiges una advocación cristiana para posicionarme en tu pueblo que me ha excluido históricamente? Pues aquí está te presento al Sr. de Viñaka, apareció como tu virgen a través de una hierofanía, también lo soñé como lo soñaron al Sr. de Quinuapata, Al señor de la Picota, ¿me exiges poderes sobrenaturales? Aquí los tienen.

Soy un Pongo designado por el Apu Wamani Manuel Quintu Orqo a quién tú no reconoces como protector, porque perteneces a la casta cristiana y no eres como esos indios que insultan con su presencia a tu pueblo, al que marginas en tus procesiones de tu santa Patrona. Esos indios que tienen que sentarse en la última banca de la iglesia o ceder el asiento a una *señora tambina* y posicionarse abajo en el suelo, el lugar que tú le has asignado para oír la santa misa. Mientras tú cantas el Qollanan María delante de tu patrona, nosotros marchamos al costado, portando estandartes marianos en telas raídas, espejos en forma de estrella y estampitas de diversas vírgenes, tu desprecio es tal que a empujones procuras que estemos marchando siempre al margen de la procesión. Ahora no, tenemos al Sr. de Viñaka todos pueden asistir menos tú porque no eres igual, no eres marginado pero te fastidia que estos indios igualados festejen una advocación cristiana y sea más pomposa que tu fiesta y sobre todo que tengamos más dinero que todos ustedes.

5.7 Testimonio del Kamayoq o asistente del Pongo:

Tenemos también una versión desde el propio mundo de estos sacerdotes, se trata de un Kamayoq y discípulo del Pongo de Viñaka. Nuestro informante se acerca al Pongo a mediados de los años ochenta, una vez que concluyó la secundaria en su tierra natal Vilcashuamán, viaja a la ciudad de Huamanga para poder continuar sus estudios universitarios. Es en Huamanga donde decide buscar al Pongo. La abuela materna del Kamayoq le había comentado que este personaje era muy reconocido y poderoso en La Mar.

El Kamayoq que ya se había iniciado como curandero con la guía de su abuelo paterno, viaja a Tambo a buscar al Pongo, él menciona que al inicio fue muy reticente y no aceptaba al Kamayoq como aprendiz. Nuestro informante se agencia del discurso de la palabra del Santo como elemento contundente que le permite aseverar que es verdad el hecho de haber sido elegido por una deidad, en este caso San Agustín.

El Kamayoq cuenta que el Pongo aceptó que éste pueda curarlo ya que para ese entonces la salud del Pongo estaba mermada con la diabetes. El Kamayoq acepto a cambio que éste lo iniciará en el oficio de “llamar” a los ángeles. Tiempo después ambos personajes estarían trabajando estrechamente en la construcción de la hermandad y en el acopio del dinero para el Banco que formaría el mismísimo San Agustín.

“..un día el Sr. San Agustín hablo a toda la gente y dijo; yo estoy abriendo un Banco, si quieren invertir entonces tienen que préstame dinero, a ver cuánto dinero tienen, présteme para un mes. Entonces la gente comenzó a dar, yo no di nada. Entregaban 20 soles, 300 soles, lo que tenían. San Agustín dijo: espérense a fin de mes que yo les devolveré el doble. Entonces la gente regresó a fin de mes y los que habían invertido 100 soles recibieron 300 soles, san Agustín ordenó que se le entregue a la gente todo el dinero. Entonces la gente comenzó a invertir más a fin de mes le entregaban toda su plata, San Agustín les decía; ustedes son pobres, miserables, no pueden conseguir e incrementar su dinero por eso yo los voy a ayudar a que su dinero se incremente, yo los voy a llevar para adelante. Ese mes la gente también comenzó a recibir el doble y el comentario comenzó a proliferar, para el siguiente mes gente vino en

cantidades y entregaban 4 mil, 10 mil, 20 mil soles. A fin de mes la gente cobraba en doble del dinero de 20 a 60 mil ¿te imaginas? Después el San Agustín ha dicho, inscriban sus nombres en un papel y para mí también tienen que darme una copia, pongan en mi mesa para que yo pueda llevármelo, entonces esa oportunidad la gente dejó dinero y exactamente en un mes llega el dinero. La gente ya comenzó a comprar, carros, abrir sus tiendas, comenzó a venir gente de Huancayo. A los otros meses ya comenzó a venir sólo gente de plata, ponían 30 mil, 60 mil en la mesa, la plata se recogía en costales” (Entrevista al Sr. Pedro. Tambo 4/08/14)

Preguntamos cómo es que el Sr. San Agustín ejecutaba el movimiento de estos activos, de dónde obtenía el dinero para duplicar, triplicar el monto entregado por los devotos, entonces el Kamayoq nos dice: “el Sr. Era poderoso”.

Esta forma de inversión de grandes cantidades de dinero se ha ejecutado en diversas organizaciones, recogimos también el testimonio de un personal de salud en la comunidad de Aranhuy Huanta:

“un amigo venia al puesto y nos pedía la cuota podías entrar con lo que tenías, 400, mil, lo que tengas, los profes, policías todo entraban, el que quería. Entonces el amigo llevaba la plata y se iba a la selva y regresaba de un tiempo con tu dinero el doble. Tú recibes no puedes preguntar, así han estado haciendo varios y han podido abrir sus boticas en Huamanga.” (Entrevista Sr. Víctor. Tambo 19/09/13)

Las inversiones para el Banco del Sr. San Agustín fueron efectivas durante un año, para ese momento el Pongo ya había definido bien su cartera de clientes en calidad de inversionista/devoto; mencionan que el movimiento de dinero era muy fuerte, los inversionistas era gente acaudalada, comerciantes de Huancayo, empresarios comerciantes de combustible “griferos”, coroneles, y otros inversionistas especiales.

Al cabo de un años las gestiones en el banco comenzaron a fallar, para esto el Pongo ya había estado preparando muy inteligentemente su salida del escenario, pero no había sido percibido por sus devotos, porque como dijimos no es el santo, es el Pongo el personaje sujeto de culto. Él comienza a sembrar entre sus devotos la idea del mal accionar del sí mismo y esto es advertido por San Agustín.

Habíamos comentado que estas sesiones que se ejecutan en la oscuridad aparentemente se hacen presentes el Santo, Ángel, Wamani, etc. Y comienza hablar con los devotos, la voz que utiliza el Pongo es un falsete, una voz gutural, dependiendo del carácter y personalidad de la advocación. Ellos afirman que quien se hace presente es el Santo y que no se puede ejecutar esa acción a plena luz ya que nuestros ojos humanos están cargados de pecado y transgrediríamos ese espacio religioso. Por ello en las últimas sesiones San Agustín se presenta ante los devotos y comunica que nunca más se hará presente porque su Pongo-Kamayoq está actuando mal y que posiblemente en otras sesiones sucesivas se haga presente otra advocación haciéndose pasar por San Agustín.

El siguiente testimonio del Kamayoq nos describe claramente la estrategia del Pongo para retirarse de escena:

“...el señor San Agustín se ha ido por esto; el Pongo le ha dicho; papá yo también te prestaré, no solo a eso indios lo vas hacer progresar. San Agustín le ha dicho; hijito a ti más adelante te haré llegar la bendición no me exijas, te daré mucho más de lo que a ellos les entrego. Tú tienes qué comer, vestirse y tomar, primero les ayudaré a ellos. Tú cuando llevas tu negocio en un solo día se terminan tus productos, pero ellos están semanas sin vender, tú en tus carros llevas productos llenos hasta la selva Santa Rosa, Palmapampa, vas el sábado y el lunes estás regresando con el carro vacío qué más quieres, pero esta gente está en las esquinas vendiendo comida (yuyo) no venden se les malogra, por eso los estoy ayudando a ti te ayudaré después. Pero que habría pensado y la gente al siguiente mes comienzan a prestarle el dinero, ya la gente trabajaban en compra venta de carros a nombre de la empresa San Agustín que incluso hasta ahora existen.

Entonces me ha hecho llamar porque yo curo bien de la hechicería para protegerlo me ha hecho llamar antes que llegue el fin de mes, nos ha hecho llamar a cinco puntas (personas) y el Pongo ha solicitado que ya San Agustín debe pagar faltando dos, tres días para finalizar el fin de mes. Entonces el Sr. San Agustín ha traído la plata, dos maletas llenas, así de dinero bastante. Entonces el San Agustín ha dicho; Pongo este dinero vas a entregar a cada uno de mis hijos, nombre por nombre los llamarás y entregarás, a mis cinco hijos que están en esta mesa entrégales de inmediato. Entonces el Pongo ha dicho; a nadie van a contar esto que estamos haciendo y comenzó a entregar el dinero, al día siguiente

amaneció a agarró su carro y se fue a Santa Rosa, con toda la plata se ha ido, sin pagar. Llegó el fin de mes y la gente vino a cobrar de diferentes sitios, todos los que han prestado, no estaba el Pongo, se había ido a su chacra en Santa Rosa. Su esposa salió a decir; se ha ido a la chacra a Santa Rosa, él trabaja solo para ustedes y le pagan una miseria por las consultas, los que tenían carro le han seguido hasta su chacra, una gran cantidad de gente ha llegado, entonces les ha dicho; no ha traído nada, para el siguiente mes ya llegará, nunca más llegó, la gente comenzó a tener odio, lamentaciones. Por eso que el Señor San Agustín se ha ido de él” (Entrevista al Sr. Pedro. Tambo 4/08/14)

Como en líneas arriba habíamos comentado que el Pongo ya estaba dando señales a los devotos de su retiro como Kamayoq del Sr. San Agustín, el artificio utilizado era el conflicto entre el Santo y su oficiante:

“(…) en una oportunidad, había bastante gente reunida y se presentó el señor San Agustín y dijo; hijos míos yo me estoy yendo, ya no voy a regresar, otros vendrán con mi voz dirán que soy yo, pero ese será un mal espíritu, ya no será mi voz, me estoy retirando, si quieren comprobar vayan y compren un casset en blanco para que graben mi voz y se den cuenta. Me voy porque este mi Kamayoq ya no me sirve bien. Nadie quiso salir a buscar casset, entonces el señor se ha despedido cantando así: Entre cerros y montañas, helechito estaremos juntos, A partir de hoy nos tendremos que separar Tú te iras hacia el poniente y yo seguiré hacia donde nace el sol. (Entrevista al Sr. Pedro. Tambo 4/08/14)

En el entendido del Kamayoq, el accionar del Pongo se debía al rompimiento de las relaciones con el santo protector:

“cuando se fue el sr. San Agustín yo ya no fui porque comenzó hacer mal a la gente, empezó hacer daño a la gente incluso al Sr. Domínguez le ha hecho daño, yo he sido el número uno en decirle y ver lo que le han hecho daño. Ha ido cinco veces hacerse operar en Lima y no le han encontrado nada. (...) cuando el Pongo ha fallecido yo le dije, él te ha hecho esto, esto yo lo he visto con mis propios ojos. Y como empezó hacer mal a la propia gente, me he retirado. Cuando se fue el Sr. San Agustín otro espíritu llegó, medio ronco era. Ya no era la voz, y satanás empezó hacer daño a la gente” (Entrevista al Sr. Pedro. Tambo 4/08/14)

Estas *cosas malas* a las que hace referencia el Kamayoq es lo que los otros testimonios afirman: “comenzó a quitar la mercancía de los otros”, él sabía el día y la hora por donde debían ir transportando el producto entonces organizaba a su gente y asaltaban y esa mercancía era vendida por él. Los devotos comenzaron a sospechar de esto y tomaron acciones contra el Pongo. Obviamente esta información no es aceptada por la familia del Pongo.

“él ha fallecido por tanto mal que ha hecho a la gente, por tanto daño, ha sido una venganza, a ver tú dale diez mil, veinte mil que no te devuelva” (entrevista Sra. Ana. 27/09/14)

En cuanto a la interpretación de la imagen mítica «post mortem» del Pongo, partimos de los siguientes testimonios:

- *“..él no está muerto, dicen que está en Cochabamba, en Estados Unidos que se ha hecho una cirugía plástica, se ha cambiado de cara. Ese pata no está muerto, si tenía mucho dinero, además estaba corrido por eso se ha ido a Estados unidos y se ha hecho cirugía con otra cara está. Pero no vive aquí debe estar en Cochabamba”* (Entrevista Sr. Raúl. Tambo 15/09/08)
- *“...una señora, una mamita dice que lo ha visto en Tambo, pero como condenado, él venía de Lorensayocc, en la mano traía una azuela. Caminaba haciendo sonar sus zapatos. Por todo lado, en Cceccra también dice se camina matando animales”* (Entrevista Sra. María. Tambo 18/08/09)
- *“todos los años se presenta el papá en San Cristóbal, nos dijo; yo siempre estaré con ustedes”* (Entrevista Sra. Zoila. Lima 28/08/14)

La explicación «mágica» posterior a la muerte o desaparición del Pongo es asumida por la población dentro del marco del imaginario colectivo. Desaparece el sujeto como individuo y asume el status de la inmortalidad a través de figuras mágicas, es un condenado, es el papá que siempre estará presente en alguna forma, como un animal, un fenómeno natural, etc., esto es, será asumido de forma tácita como una presencia numinosa del Pongo.

Como hemos señalado la fiesta creada por el Pongo fue trasladada a Lima. Asistimos a la víspera de esta fiesta que se realiza cada 27-28 de agosto en honor a San Agustín y el Sr. de Viñaka (más adelante detallaremos con mayor precisión estas diferencias). Mientras estábamos sentados conversando con los devotos, a las 5pm apareció sobrevolando una pareja de libélulas (anisópteros) que en la región quechua se le denomina “cachi cachi”. Los devotos comenzaron a saludar a los insectos *“el papá está presente”, “él decía; cuando yo no esté en este mundo siempre regresaré y estaré con ustedes” “gracias papito”*. Preguntamos quién era o a quién personificaba esa pareja de libélulas y manifestaron que uno era el Pongo y el otro el papá (San Agustín y el ángel doctor Wamani Manuel Quinto). La presencia de esos insectos en la antesala de las festividades fue tomado como un buen augurio y que los agasajados: “San Agustín, El Pongo, Sr. de Viñaka” daban su consentimiento para el inicio de la verbena.

La presencia de los insectos en la narrativa andina juega un rol importante, mítica y simbólica los registro más evidentes se encuentran plasmados en la iconografía prehispánica: ceramográfica, en textiles, murales, petroglifos, ornamentos metálicos etc. En algunos espacios culturales se presentan como manifestaciones divinas, zoolatrías, en otras asumen el rol de mensajeros subordinados a los nuevos conceptos iconográfico de la divinidades humanizadas. Las libélulas “cachi cachi” en la región de Ayacucho representan en el imaginario colectivo a mensajeros portadores de noticias, el hecho que una libélula ingrese al domicilio significa que llegarán noticias buenas/malas, que alguien llegará de vista a casa, que el alma de algún familiar se hace presente en forma del animal. Por ello creemos que fue asumida por todos los devotos que esas dos libélulas representaban el rol de mensajeros celestiales.

Nosotros consideramos otra explicación a la presencia de esos insectos en esa zona, sin embargo es importante señalar que la cuestión de la credibilidad en base a la objetividad del hecho (la aparición de las libélulas fuera de su hábitat

natural) no es necesariamente la única respuesta; reconocemos que todo el acto ritual está sustentado en la fe que reside en la imagen del Pongo y las imágenes como fetiche religioso. Utilizamos como pauta para comprender el significante de las ideas en el mundo andino a través de lo expresado por el antropólogo Jaime Regan, “no es muy útil preguntar si estos relatos son verdaderos o falsos sino debemos tratar de comprender su significado” (Regan 2001: 141)

El cerro San Cristóbal en la actualidad ya no cuenta con los valles fértiles costeros bañados por las aguas del río Rímac, el crecimiento demográfico ha despojado de áreas destinadas a la agricultura para ceder el paso a la infraestructura inmobiliaria incrementada por la migración masiva hacia la ciudad capital por diversas razones.

En el cerro San Cristóbal no existe ningún tipo de vegetación (adaptada/natural), no existen manantes naturales. Los Odonatas llegaron al lugar debido a la presencia de plantas, flores y frutos que fueron utilizados como parafernalia en la festividad. El espacio comenzó a ser ambientado a partir de las nueve de la mañana del 27 de agosto, las frutas fueron traídas de la selva en un recorrido de casi 24 horas (8 horas de San Francisco- Ayacucho; 9 horas de Ayacucho- Lima) y el traslado hacia la cima del cerro. El proceso de fermentación de los cítricos, la savia que brota de los árboles de plátano, la miel del cacao, etc., comenzó a traer mosquitos costeros, sumado a los mosquitos que viajan con la fruta. Las libélulas se alimentan de mosquitos, entonces al generarse un ecosistema artificial obviamente atrae depredadores.

El otro elemento «mágico» fue la presencia de la frutas de ceja de selva ayacuchana en Lima. Si se tiene en cuenta la disposición de SENASA de prohibir la salida de fruta, ya que se ha detectado la mosca de la fruta (*Drosophila melanogaster*) en las cosechas que se están comercializando en esta parte de la región. Se han habilitado garitas de control para esto, entre ellas: Totorabamba, altura del km 271 de la carretera los Libertadores Ayacucho- Pisco, en el Distrito de Vinchos, provincia de Huamanga; todos para realizar las inspecciones y

garantizar que las larvas de la mosca de la fruta no salgan de la región y solo se permitirá el transporte de frutas de estación en cajas que pesen más de 50 kilos y que lleven la autorización sanitaria del SENASA; estas deberán ser transportadas en vehículos de carga y que cumplan con el Manual de procedimientos para la aplicación de medidas de cuarentena interna en el Perú (SENASA, 2013). El *milagro* del nuevo ecosistema temporal en el cerro San Cristóbal *radica* en las fallidas inspecciones fitosanitarias. El Camarín del Sr. San Agustín, Sr, De Viñaka y el Doc. Manuel del Quinto en el Cerro San Cristóbal adornado de frutas provenientes de la selva ayacuchana. La variedad de frutos atrajo diferentes tipos de insectos, especialmente a los mensajeros celestiales, los Cachi cachis.

La otra versión: «*no está muerto, se ha transformado en un condenado*» no es más que la proyección del contenido psíquico de la población frente a la muerte del Pongo sustentada en la elaboración sincrónica de creencias sobre la muerte (paraíso/infierno) y el mundo liminal del purgatorio en el que se ubica el Condenado («*purga su condena en la tierra asustando a los vivos buscando salvar su alma comiendo a otro ser humano o animales*»). El castigo que recibe el Pongo al haber transgredido las reglas de la comunidad es transformarse en un ente real/irreal. La afrenta responde a lo que Durkheim concibió como un hecho social, en el que la forma de pensar y concebir una sociedad coaccionado al individuo posee un poder decisivo sobre éste; esa conciencia colectiva de carácter correctivo exige de alguna forma el castigo al Pongo y se ejercerá desde el espacio de creencias religiosas expresadas en ritos, simbologías, íconos e imaginarios sociales (condenado, pishtaku/nakaq); estas formas responden a las representaciones elaboradas en la comunidad como elementos de orden social y es indispensable para su funcionamiento.

El otro factor que permite que parte de la población tambina asuma que el Pongo se ha transformado en un condenado responde a una estrategia del fenómeno mágico: *Utilizaba al cerro para estafar*, la creencia sociocultural en el wamani ha sido mal usada, en tal sentido el efecto inmediato es el castigo a través

de la transformación en un ente que no habita en ninguno de los tres mundos (hanan pacha, uku pacha, kay pacha). El castigo tiene que ser inversamente proporcional al modo de vida terrenal del Pongo.

Takahiro Kato explica algunas características del condenado a partir de la teoría de "la imagen del bien limitado" de George Foster (1965).

“..en un sistema relativamente cerrado, como la sociedad campesina, existe la creencia de que hay un límite en la suma de las cosas buenas. Por eso, si alguien obtiene muchas cosas, otras personas del grupo social ya no podrán tomar su cuota respectiva. Por consiguiente, si alguien tiene más de lo normal, significa que esa acumulación de bienes se ha hecho a costa de los demás. Y en este contexto socio-cultural, las creencias del condenado y del pishtaco funcionan como estabilizadores de la circulación de los bienes, despreciando socialmente a las personas ricas que acumulan fortuna en la sociedad local. (Kato 2003: 115)

El Pongo había acumulado gran capital económico con las supuestas estafas realizadas a los narcotraficantes, utilizando la creencia popular de la advocación cristiana y de los Wamanis. Esta forma de castigo en Tambo es referido básicamente a los brujos o “layqas” ya que han realizado el pacto con el diablo. Kato precisamente explica muy detalladamente el tema de los Compactados. Pero se le asume este castigo al Pongo con la singularidad que el *condenado* porta en las manos una azuela; recordemos que el Pongo en un inicio se dedicaba a las labores agrícolas en Tapuna, es decir su actividad original y oficial es ser un campesino agricultor por lo tanto su condena debe de cumplirse con esa figura primigenia.

5.8 El Cerro San Cristóbal recibe a San Agustín

Un aspecto interesante en el rol de Pongo es continuar con la búsqueda de poder y status dentro de una sociedad excluyente, el haber trasladado al sr. De Viñaka, San Agustín y al ángel doctor Manuel del Quinto y posicionarlo en una gruta en el cerro San Cristóbal es completamente simbólico. No es una fiesta que se ejecute en un local de Tambinos, eso no era suficiente, había que posicionar al Yaya Quinto junto al *presidente* San Cristóbal.

Es importante insistir en algunos detalles de este traslado del culto, puesto que por un lado se percibe que se acabaron los festejos del señor de Viñaka, y San Agustín aparece como la deidad principal en la nueva festividad, sin embargo el Doctor Manuel del Quinto y el Sr. De Viñaka mantienen un status importante.

La explicación que se sostiene hoy acerca de este traslado de imagen hacia Lima es planteada de la siguiente manera:

“... él ha venido a despedirse diciendo que estaba muy mal y que tenían que llevarlo a Lima, al nuevo santito a San Agustín, había hecho coordinaciones para que puedan concederle un lugar en el cerro San Cristóbal, mira nadie ha puesto su imagen ese lugar, ellos han conseguido porque había acuerdo de los grandes, además era poderoso el Pongo. Él es mi hermano de juramento, La fiesta en Lima es el 28 y 29 de agosto. Su hijo vende carros aquí y él nos ha contado, cómo ha sido todo. Sus hijos son unos cholitos con carro moderno, creídos caminan ahora niquiera saludan, tienen una enorme casa en Lima, por higuera tienen sus casas, antes tenían una empresa de transportes, combis, camionetas todo. No sé porque la gente le tenía una fe única era admirable. (Entrevista Sr. Raúl. Tambo, 15/09/08)

La festividad de la Inmaculada Concepción de Tambo también se realiza en la ciudad de Lima, aunque su organización está dividida en dos asociaciones de tambinos residentes en Lima y tienen sus celebraciones el 8 de diciembre, a partir de estas dos asociaciones que manejan grupos diferentes: los del pueblo y los

comuneros migrantes. Han trasladado el mismo esquema social para diferenciarse entre los *chutos* del campo y los señores del pueblo. Mientras ellos lidian con esas diferencias El Pongo posicionó su deidad cristiana y andina en un espacio sagrado y de fuerte contenido simbólico.

Quiénes asisten a las festividades realizadas en el cerro San Cristobal son devotos del Sr. San Agustín, del Doctor Manuel del Quinto. El señor de Viñaka que ahora es solo un *arrimadito* por su condición de réplica de la imagen original.

“...Cuando estaba muy enfermo mi papá (el Pongo) en sus sueños se apareció el Señor y le dijo; llévame a Lima al Cerro San Cristóbal ahí hazme mi gruta. Como ya presentía que iba morir a cumplido su promesa y mira donde está ahora. (...) antes de traerlo han pedido permiso al Machu Razuwillka se han ido a despedir, cuatro personas nada más han ido, Pongo con sus hijos ahí él tiene su lugar secreto ahí han hablado con el Apu. Entonces le ha autorizado venir hasta lima, entre cerros ya saben pues. (...) ese día también ha escogido a quien va continuar, quien va a ser su kamayuq, ha escogido el mismo cerro a los hijos del Pongo, ellos iban a hacer todo pero han caído en pecado, los dos (adulterio) entonces ya no pueden seguir, ahora hay otro señor es escogido pero nadie sabe. (..) Más de diez años hacemos la fiesta aquí, seguimos porque el papá era muy poderoso. (Entrevista Sra. Zoila. Lima 28/08/14)



Fig. 11. Mayordomos de la fiesta de San Agustín
Foto, Cazorla Zen, 2014

Los wamanis menores están supeditados jerárquicamente a las montañas que posean mayor dominio geográfico. El Cerro San Cristóbal por su capital simbólico es honrado como el *cerro presidente* desde la perspectiva de los kamayuq de Huayao, entonces era muy importante trasladar las tres imágenes bajo la tutela del Apu mayor en la capital del país.

El cerro San Cristóbal ocupa una jerarquía alta por su ubicación simbólica en la capital del Perú. También se denomina cerro presidente y le han otorgado otro nombre: Apu Yaya Sr. Manuel del Rio. Este espacio sacralizado como oráculo marca el inicio y final de las actividades del mundo andino. Un oráculo puede también ser una Paqarina el lugar del comienzo, en este caso el Cerro San Cristóbal será el lugar donde se inicia una nueva festividad de un grupo de migrantes cuyo único nexo entre los dos espacios (Tambo y Lima) será su condición de subalterno de las deidades pan andinas. Así como en el Horizonte Tardío los oráculos representaron para el mundo inca un verdadero "hecho social total", una institución multifacética y polivalente que regulaba y sustentaba gran

parte de la vida sociopolítica andina; desempeñando, entre otras, las funciones que en las antiguas sociedades complejas del Viejo Mundo, provistas de escritura alfabética, tuvieron los textos sagrados y los códigos legales. En efecto --como se ha visto--, los oráculos constituyeron un poderoso e imprescindible instrumento de habilitación al ejercicio del poder, de legitimación de los mandatos de las autoridades y de normatividad. A través de los oráculos se formulaban, emanaban y divulgaban muchas de las normas que sustentaban el *ordo rerum*. Y, en particular, al objetivar y despersonalizar dichas normas, presentadas como expresión de una voluntad extrahumana y superior, los oráculos aseguraban el respeto y acatamiento general de las mismas.

Además, la palabra de los dioses brindaba la posibilidad de adecuar continua y rápidamente las reglas de conducta tradicionales a las diferentes coyunturas que se iban presentando" (Curatola, 2008: 56-56). Lo mismo podemos decir del Pongo de Viñaka, quien, como último acto en sus funciones de Kamayoq decide trasladar sus deidades locales para legitimar el poder que detentan él como sujeto/objeto de culto y las advocaciones que acompañan su performance como Kamayoq principal.

Las investigaciones dedicadas a los principales oráculos andinos han sido trabajadas por diversos investigadores: apo catequil (Topic et al.,2002), Pachacamac (Rostworowski, 1972, 1992; Patterson, 1985; Pinasco, 2010), Pariacaca (Astuhamán, 1998, 1999a), oráculos tawantinsuyo (Curátola,2008; Sánchez, 2014), quienes coinciden en que la idea central del oráculo es responder a la estructura organizativa de una sociedad, en el que prima la naturaleza divina del gobernante, quien detenta poder sobre sus subalternos. Poder entendido también desde el espacio religioso.

En la época prehispánica bajo el gobierno del señorío del Rímac y la cultura Ychma (900-1470. ac) el oráculo principal fue Pachacamac (vocablo quechua impuesto en la época Inca a este sector). Con la ocupación Inca en el valle del río Rímac se formaran varias reducciones y tomaran posesión de los curacazgos pre

existente Ychma incluyendo los lugares sagrados (montañas y wancas). Durante la colonia Lima será fundada como capital del virreinato en el territorio del Curaca del Rímac, Taulichusco y del gobernador inca Sinchi-Puma.

El cerro San Cristóbal es un referente importante en el oráculo andino, por ello Francisco Pizarro otorga el nombre a esta montaña en 1535 colocando una cruz de madera en la cima, un año más tarde una incursión inca logra destrozar y retirar la cruz bajo el mando real del ejército de Titu Yupanqui, quien marchó sobre las regiones yungas del litoral. Sin embargo son duramente reprimidos por los españoles (y los aliados indígenas Huaylas) derrotando al ejército inca. Pizarro ordena colocar otra cruz y nombra a San Cristóbal como advocación en referencia al día en que vencieron al ejército cusqueño. A partir de este momento este promontorio que se levanta a 400 m.s.n.m. será considerado como referente religioso católico en el que se desarrollaran peregrinaciones haciendo el recorrido de las 14 estaciones en la semana santa. Paralelo a esta festividad se celebran también ritos andinos de pagos y ofrenda al Apu del Rímac.

La Fiesta de San Agustín fundada por el Pongo de Viñaka en este nuevo espacio se celebra el 28 de agosto de acuerdo al calendario católico. En este punto es muy importante señalar que la festividad del Sr. San Agustín celebrada en el cerro San Cristóbal en Lima posee otras características, en esta festividad nuevamente aparecen diferentes grupos de devotos, ya no es una fiesta específicamente de cocaleros. Con el paso de los años se han ido sumando diferentes grupos de personas. Siguiendo nuestra línea de investigación hemos procurado rastrear algunos elementos importantes sobre la ritualidad andina articulada a nuestro objeto de estudio, hemos encontrado ciertas particularidades que hacen singular a esta festividad en la ciudad de Lima.

- **La víspera 27 de agosto**

La mayordomía de la fiesta ha sido asumida por los dos hijos del Pongo de Viñaka, el cargo del arreglo del trono es realizado por la familia por extensión. Habíamos mencionado que la designación del Pongo a sus dos hijos mayores (varón y mujer) para dar continuidad a esta festividad se sustentaba en el designio de parte de los Wamanis, en este caso el Razuwillca y después el ángel doctor. Siguiendo las órdenes del Pongo los hijos han continuado durante diez años la festividad en Lima. Consultamos si el hijo mayor continuaba con las reuniones y sesiones del “llamado al ángel” y nos dijeron que hace siete años ya no ejercía esta actividad porque había “caído en pecado”; entonces se había designado a otra persona pero no es de conocimiento público, el Kamayoq es una persona de difícil acceso, radica en Santa Rosa en el VRAEM y solamente su entorno más cercano puede solicitar los favores.

- **Donaciones de los devotos al Sr. San Agustín:**

Los arreglos del espacio festivo inician a las 10 de la mañana, cada familia se traslada al santuario en sus propios vehículos y un camión de carga en el que se traslada la parte logística. El espacio que se le ha designado a la gruta de los santos se ubica en el mirador, la familia menciona que con la construcción del teleférico se trasladará la imagen a otro espacio en el mismo cerro.

La ambientación del lugar es similar a las fiestas en Tambo, han procurado recrear el espacio asignado guardando cada detalle que es interpretado singularmente por los devotos, esta lectura iconográfica de los símbolos rituales se mantienen en el espacio de la oralidad, así por ejemplo la conversación entre las señoras para colocar las flores: *“se ponen los claveles rojos atrás porque eso es para el cerro”* *“al señor le gustaba el yampu”*., *“rosas y orquídeas para San agustín”*

Todo el espacio del mirador está ambientado con plantas y frutos traídos desde el VRAEM y de Tambo: Eucalipto (*Eucalyptus*), ichu (*stipaichu*), pino (*Pinus*), mandarina (*citrus x tangerina*), paca (*Inga feuillee*), Momi (*annonamuricata*), Achiote (*Bixaorellana*), naranja (*citrus x senensis*), palma (*elaeisguineensis*), plátano (*musáceas*), coca (*Erythroxylum coca*), masato, papaya (*carica papaya*), coco (*cocos nucífera*), caña de azúcar (*Saccharumofficinarum*), piña (*ananascomusus*), novillo, cacao (*Theobromacacao*), mango (*mangiferaindica*), orquídeas (*Orchidaceae*) y otras flores y frutos exóticos.

La forma como se ha ambientado el espacio es similar al de la fiesta de la Inmaculada Concepción y la virgen de Macupata en Tambo. Durante las novenas que tienen una duración de 20 días se les adorna con plantas y frutos traídos desde la selva. El día principal será acompañado por tropas de “Chunchos o Anteq” ataviados con cusmas, plumas, lianas; recrean a los grupos nativos de la selva quienes vienen a rendir sus tributos a la virgen. Hasta los años ochenta esas cuadrillas de Chunchos acudían desde Huanta, Uchuraccay, Iquicha. A partir de los años noventa quedaron algunas pocas personas que formaron las tropas de chunchos; hasta el 2008 se ha registrado una tropa de chuncho migrantes y desplazados que habitan en Tambo y en la selva y son contratados por los mayordomos novenantes; también entre la tropa venía un *Sacharuna* (hombre árbol) cubierto de tilancias y lianas de la selva. El día central 8 de diciembre el trono de la virgen es adornado con cirios y adornos de cera traídos desde Huamanga, la fruta es entregada a los feligreses ese acto se denomina “trono paskakuy”.

Esta misma forma ha sido recreada para el Sr. de Viñaka y San Agustín en Tambo, el referente de los comuneros campesinos es la selva porque de ahí proviene el “sustento”. Tambo significa para ellos un lugar de paso puesto que en la temporada de siembra y cosecha de coca la población rural migra hacia la selva, por ello el imaginario religioso estará centrado en la flora y fauna de la selva.

Las donaciones para la festividad se cimientan en costumbres ancestrales como el Ayni. El camión que aparece en la fotografía contiene la logística necesaria para la realización de la fiesta, Todos los devotos asisten con sus movilidad particular.

Cuando preguntamos a los devotos por qué recreaban de esa manera este espacio en Lima, nos decían “*es que el señor, el papá es de la selva*”. Cuando se refieren al *papá* o al *señor* para nosotros era un poco complicado distinguir a quien se referían si a San Agustín, a Manuel del Quinto, al Pongo, al ángel, quién era el papá. Es así que fuimos conversando con diferentes personas recogiendo entre sus palabras la posibilidad de encontrar a quién se le rinde ese espacio festivo. Entonces suponemos por todos los elementos está dirigido al Pongo, nuevamente aparece él como la figura del sujeto-objeto de culto mimetizado en las otras deidades. ¿Cuáles son estos elementos que nos permiten inferir esta propuesta?, creemos que es la continuidad de la fiesta sustentada en lazos de reciprocidad y compadrazgo. Este sistema de parentesco ritual que encierra un conjunto de relaciones sociales y alianzas entre individuos que no tienen ningún nexo familiar consanguíneo ni de extensión es la forma que ha permitido la continuidad de la festividad. Los Cargos de mayordomía de la fiesta, del Trono son encargados a personas que han tenido un vínculo fuerte con la familia fundadora de esta festividad.

Hasta las 6 de la tarde se dedican ambientar el lugar, todos los árboles son plantados, simulando un ecosistema original. Preparan la cocina un fogón en el que prepararán el mondongo (sopa de maíz pelado con cal) para el día siguiente, hacen hervir ponche de maní. En el camión que se encuentra estacionado cerca de la plataforma central del cerro San Cristóbal está cargado de todo lo necesario para la fiesta: leña, agua embotellada, cerveza, un tanque de agua (500 lt.), menaje, sillas, mesas, ollas, el trono para ser armado al día siguiente, etc.

Los devotos que llegan desde el VRAEM están presentes a partir de las 9am. Quienes radican en Lima se harán presente a partir de la una de la tarde, llevando flores, velas y quienes habrían prometido al Señor alguna ofrenda especial.

Posteriormente llegan los fuegos pirotécnicos (vaca locas) cohetes, una banda de músicos desde Huancayo, bailarines (Tunantada, Chonguinada).

A partir de las cuatro de la tarde comienza la fiesta con un grupo de música: Arpa, violines interpretando toriles o Santiago. Ese tipo de música no corresponde al folclore de Tambo, posiblemente algún donante no muy familiarizado con esta región haya ofrendado la música a cargo de este grupo. A las doce de la noche inicia la víspera con la quema de los fuegos artificiales, las danzas de la tunantada y se baila hasta la madrugada acompañada de la orquesta Huancaína. En la cima del cerro no hay tiendas que expendan licor, para ello se tiene el camión con el cual se provee lo necesario. Todas las personas que acuden a esta fiesta en la víspera cuentan con sus vehículos particulares, no hay posibilidad de conseguir un taxi después de las ocho de la noche.



Fig. 12. “ayni” de fuegos artificiales para la víspera de San Agustín.
Foto, Cazorla Zen, 2014.

- **Día central 28 de agosto**

Este año la víspera terminó a las 3 am. Quienes tenían vehículos particulares se retiraron del lugar y otro grupo se quedó a pernoctar en sus vehículos y en el camión. A las 9 am. Iniciaron los preparativos de la fiesta. Como antesala a la celebración oficial se realiza una misa en memoria del difunto, el Pongo. La celebración del responso o misa estuvo a cargo de unas religiosas, la ceremonia duró una hora y al culminar los mayordomos pidieron a los participantes que se ubiquen en el perímetro del mirador para que puedan servir el desayuno que consistía en un plato de mondongo (sopa de maíz pelado con cal, carnes y vísceras) que había sido preparado toda la noche en el fogón habilitado por los mayordomos. También había una cocina a gas para cualquier otra necesidad. Previamente ofrecen al Apu San Cristóbal con el Tinkachi (esparcir la chicha con la punta de los dedos). Antes de repartir la comida a los invitados se sirvió un plato de mondongo y un vaso de chicha de qora a las deidades

Al promediar las once de la mañana se inició con la misa dedicada a San Agustín y al Sr. de Viñaka. Los mayordomos de las imágenes y del trono son los encargados de bajar a las imágenes de la gruta para colocarlos en la mesa donde se oficiaría la misa. Previamente se les cambia de prendas a las imágenes pues los mayordomos han ofrendado nuevas capas bordadas para cada uno de los santos.

Después de la misa se inicia los preparativos para la procesión de las dos imágenes en la plazuela central rodeando a la cruz del cerro San Cristóbal. Un grupo de devotos se encarga de adornar las andas con flores blancas para ambas imágenes.

- **Elección del nuevo mayordomo**

Este proceso está vinculado a los lazos de parentesco, el primer acercamiento será a la familia por extensión. Se eligen dos cargos: la mayordomía y el cargo del Trono. Los mayordomos solicitan a la banda de música que interprete una pieza musical luego formando una ronda con los asistentes van negociando las posibilidades de quien pueda asumir el cargo. Una vez elegida la pareja de esposos que tomará el cargo del Trono solicitan a la banda de música que interprete una marcha que anuncie a los nuevos cargantes. Les colocan en el cuerpo una cinta delgada blanqui-roja peruanita y son felicitados por los asistentes y en señal de conformidad y aceptación bailan una pieza musical. Después eligen al Mayordomo, en este caso se colocó la cinta a una persona que no pertenece a la familia en ninguna de las tres acepciones. Este señor fue elegido por lazos comerciales con el Pongo y que guarda, según su testimonio, gratitud por los favores ofrecido. Es importante señalar que el nuevo mayordomo para el año 2015 no pertenece al VRAEM, es Huaracino y pidió que los asistentes y devotos guíen su mayordomía de acuerdo a los ritos que demanda en este caso la población de Tambo.

Todos los asistentes son invitados a bailar con los nuevos mayordomos y se les coloca una cinta gruesa “peruanita” para distinguir al mayordomo del Cargante del Trono. En ese momento también se solicitan a los devotos oferentes para la celebración de la fiesta el siguiente año: pueden ofrecer, cohetes, fuegos pirotécnicos, chicha, flores, cerveza, etc.

Las formas de sacralizar los espacios colectivos puede ser a través de iconos visibles, tangibles o de carácter simbólico, la limitación del espacio entre lo profano y sacro va a corresponder al sistema de símbolos que maneja un determinado grupo humano. Para los devotos de San Agustín el cerro San Cristóbal es el oráculo principal y el espacio físico que circunda al camarín o gruta, también es considerado suelo sagrado porque se relaciona con las festividades de la Santa Cruz de Mayo y la Semana Santa. Sacralizar el espacio circundante al camarín es parte del proceso ritual, por ello se adorna con flores, plantas y frutos para que la delimitación no sólo sea evidenciada sino también aceptada desde esfera simbólica.



Fig. 13. Elección de los nuevos mayordomos de San Agustín.
Foto Cazorla Zen, 2014

- **La procesión**

El ritual de la procesión está designado solo a las imágenes de San Agustín y el Sr. De Viñaka, la imagen del wamani Manuel del Quinto no se retira del camarín, ya que no es un santo reconocido por la iglesia y su celebración es particular, el 7 de abril. Es interesante como se ejecuta dos rituales paralelos cada uno con sus propios esquemas simbólicos y los devotos conocen la lógica en la que se desenvuelve la fiesta.

La estructura mítica que da forma a la procesión de las deidades nos recuerda a los Mallquis incas “Aya Marca Raimi” en el que se le rinden culto a los ancestros divinos protectores de estas sociedades. Los santos actuales re-es escenifican de alguna forma ese proceso, manteniendo el ciclo de las estaciones del año. A las deidades se les ofrece chicha, alimentos, cerveza, ropa nueva, torta, flores, velas, oraciones, cantos, bailes. Este último punto es muy importante porque sella la

alianza entre las deidades y los devotos. El nuevo mayordomo baila cargando las imágenes, los santos participan de la danza, la coreografía es pautada por los lazos de compadrazgo: quienes deben bailar primero y después con las imágenes.



Fig. 14. Procesión en la plataforma del cerro san Cristóbal y presentación de las imágenes. Foto Cazorla Zen, 2014

Los devotos acompañan las imágenes y en cada una de las esquinas de la plazoleta se detienen para cantar y rezar en quechua. La procesión es dirigida por un diácono de Huamanga, las religiosas ya no acompañan este evento. El contrato, nos dijeron que es para ofrecer solamente las dos misas.

Los dos Santos son presentados ante la Cruz de San Cristóbal, se entonan canciones gregorianas y se reza el padre nuestro en quechua.

Las velas que portan los devotos son colocados en el candelabros y con la cera derretida grafican sus deseos para que sean cumplidos. Los dibujos representan

sus aspiraciones: casas, negocios, hoteles, restaurantes, vehículos, trabajo, profesión, amor. Solicitan al espíritu del cerro pueda cumplir con las peticiones.

En la última esquina, los santos son retirados de las andas y entregados a los nuevos Mayordomos para que puedan hacer bailar a las imágenes “*porque es su cumpleaños*”. Culminada la procesión todos comparten un almuerzo.

- **San Agustín el más homenajado:**

Al tratarse de un culto central en el que se yuxtaponen tanto creencias andinas como cristianas, los devotos manejan una lógica de códigos que les permite realizar los rituales para las deidades de forma paralela, pero conservando cada elemento que identifica a los wamanis y los santos.

En los diez años que se lleva a cabo la festividad en Lima, hay una gran diferencia en el tratamiento entre las dos deidades: Sr. De Viñaka y San Agustín, el segundo ha subsumido al culto antiguo posiblemente por el cambio de la imagen original que el Pongo había encontrado en la carretera. Esta imagen como ya habíamos mencionada fue sustituida por otra imagen traída de Cusco, esto hizo que los devotos hayan yuxtapuesto sus creencias andinas y cristianas en San Agustín y para ello han recreado una personalidad especial, dicen haberlo elegido por tratarse de un ser humano cargado de emociones y alegrías, tiene según los devotos la capacidad de comprender al ser humano, mientras que Jesús es una deidad más formal.

La fiesta celebra el cumpleaños de San Agustín, por tanto el Sr. de Viñaka es solamente una compañía. Los oferentes regalaron una torta de cumpleaños al santo y colocaron solamente el nombre de San Agustín, lo mismo sucede con los recuerdos entregados por la Mayordomía, una estampita de San Agustín. Si bien es cierto que ambos santos han sido vestidos con capas nuevas, sin embargo la población tiene mayor acercamiento a San Agustín. ¿Por qué esta nueva forma de recrear la festividad?, este tema merece otra investigación.



Fig. 15. Mayordomo portando las imágenes de san Agustín y sr. De Viñaka .
Fuente. Cazorla, 2014

5.9 Wamani Manuel del Quinto iconizado en el ángel doctor.

La deidad tutelar del distrito de Tambo es la cadena de montañas denominada Quinto Orqo, en su extremo Nor-Este termina en un promontorio natural al que denominan el Doctor Manuel del Quinto, la carretera que une la comunidad de Huayao y el Distrito de Tambo atraviesa la base de este promontorio en el que también se encuentra la puerta “punku” de Choqetaqe, donde se ha habilitado un Camarín o gruta para ofrecer los *pagos, mesas* a las deidades tutelares.

Como las poblaciones indígenas en su proceso refundacional durante la colonia estuvieron adscritas a una advocación cristiana (Cristo/virgen/apóstol), la comunidad de Huayao perteneciente al Distrito de Tambo tenían por Santo a San

Juan Bautista cuya festividad y complejas relaciones entre indígenas y pobladores urbanos fue descrita en el capítulo anterior, en este punto nos centraremos en la figura principal de esta deidad andina y cómo es que comienza a adquirir mayor *prestigio* que el propio Yaya Quinto Orqo de acuerdo a la tradición oral de sus pobladores.

“...Iban al cerro Quinto Urqu para hacer el despacho a pagar para que no haya ningún mal, para que no les agarren a los cachiperos, pero eso también ese Pongo, no ves que la gente llevaba bastante mesas: frutas, caramelos, flores, puro dólares y este sabido con su hermano más enseñándose iban a media noche y toda esa plata se traían. Así dice hacían. Reunían casi doscientos, trecientos mil dólares. Él se lo reunía y después lo traía...” (Entrevista Sra. Nélica. Tambo 8/02/14)



Fig. 16. Wamani Manuel del Quinto, comunidad de Huayao- Tambo La Mar.

Fuente. Cazorla 2014.

La sacralidad de las montañas es muy importante para la realización de los rituales y la mitología correspondiente, bajo estas condiciones podemos explicar no solo la particularidad de los dioses locales sino también la funcionalidad con la

población. El Yaya Wamani protector de Tambo y sus comunidades, ya dijimos, es el cerro Quinto Orqo; para comprender las características de estos entes sagrados nos permitiremos reproducir el relato de un profesor rural que explica muy bien su articulación con la historia:

“en la época de los Incas y los Chankas este cerro Kintu Urqu era muy poderoso, entonces en el mes de agosto se lleva a cabo la señal de los animales (herranza) y las tres montañas se habían retado quién hacia la mejor señal, estos cerros eran: Acero Qasa, Razuwillka y KintuUrqu, entonces la Comunidad de Huayao ganó en la contienda y como premio el cerro ganador tenía que traerse todos los animales de los otros cerros. Kintu Urqu fue y se trajo los animales de Acero Qasa y de Razuhuillka, pero no pudo atrapar al toro de Razuwillka. Entonces un día el Yaya Kintu Urqu se fue a la selva no ves que ahí también tienen sus tierras y también había peleado con los otros cerros y les gano y se trajo a un nativo que se llamaba Manuel y éste se dedicaba a pastar los animales del cerro. Entonces un día el nativo le dice; yaya manachu ñuqapi ñinki (¿señor no confías en mí?) y se fue agarrando su yampo hasta donde Razuhuillka y logró atrapar al toro que era bravo, toro cerrero y jalando lo trajo hasta Huayao, entonces ahí lo pastaba. Pero los otros cerros que habían perdido con el Yaya Kintu Urqu se pusieron de acuerdo para vengarse del Kintu, esos cerros eran; el Razuwillka, Acero Qasa, Santahuaylla, Tapuna y bajaron hasta Huayao y le han hecho un encanto al toro y éste se convirtió en una roca, en la pampa de Huayao está enterrado sólo se ve su lomo sus patas, cabeza y el rabo se han enterrado, entonces al pastor el nativo Manuel también lo han encantado y lo convirtieron en una roca, en un promontorio que está al ladito de Kintu Urqu. Al pie de este cerro está el punku de Kintu Urqu se llama ChoqeTaqe (látigo/Bagre- pirwa/depósito) ahí se deja todos los pagos, mesas para el cerro Manuel es su pastor, pero también es poderoso al que no cree en él puede hacerle daño, pero al que cumple con él también le bendicen” (Entrevista profesor Rómulo. Huayao 26/09/14)

Este relato nos ofrece una gran complejidad de datos sobre las condiciones de las comunidades. En primer lugar podemos percibir un conjunto de deidades locales que compiten entre ellas por ciertos bienes y recursos, en segundo lugar, existe una jerarquía. Una característica saltante es también una representación etnocentrista de las deidades, en este caso Kintu Orqo es, a pesar de su condición

menor respecto a Apus como Razuwillka, tiene ciertas cualidades que le permiten sobresalir, aunque el relato también nos refiere a su poderío en tiempos pasados, debido entre otros a su peregrinación a lugares como la selva. La posesión de animales que hoy presume el Apu Kintu Orqo se puede considerar como una especialización en ganadería debido a que “se trae los animales” y logra vencer al toro de Razuwillka.

No obstante, aun cuando estas cualidades prehispánicas son importantes para el culto local, lo que observamos es un proceso de transmisión de poderes hacia otra forma de representación sagrada. Los apus y wamanis ceden poder a sus representantes, sacerdotes, ayudantes u oficiantes, aquí es donde la deidad Kintu Orqo encarga al DR. Manuel que también es personificado en un Ángel.

Aquí cabe considerar la presencia de ciertos elementos conceptuales de la religión católica, sobre todo en su sistema jerárquico y en particular su referencia a los ángeles y santos. En este caso observamos que este tipo de deidades viene siendo representados en Santos o iconos, lo cual consideramos es reciente. En efecto, en los últimos años y para el traslado de este culto hacia Lima el asistente de Kintu Orqo, Dr. Manuel está representado en una estatuilla y se le rinde los cultos correspondientes.

A diferencia del culto crístico donde los apus y wamanis se les asigna la corporeidad de santos y cristos, en Tambo aparece metamorfoseado en la figura un hombre con un oficio definido: Médico. Estos atributos se sustentan en el mito fundacional de la comunidad de Huayao, el promontorio es el nativo asháninca que sirvió de pastor al Apu Kintu Orqo, quien tras el proceso de encantamiento por los Apus vencidos es convertido en roca. El capital simbólico de los atributos de este wamani es su procedencia: ser nativo de la selva; para el entendido de la población significa ser conocedor de la herbolaria amazónica y el uso en la sanación de enfermedades de dos orígenes (por penetración y substracción).



Fig. 18. Imagen del Wamani Dr. Manuel del Quinto- comunidad de Huayao
Foto. Cazorla Zen, 2014

La asignación de una corporeidad antropomorfa a una deidad espiritual en un esquema de iconización no estaba ausente en tiempos prehispánicos, esto es posible rastrear en una referencia de un cronista del siglo XVI que señala las representaciones de algunas deidades en forma de figuras como el que hace Betanzos:

“Años más tarde, cuando el viejo Viracocha ya había dejado su lugar a su hijo, y éste había tomado el nombre de Pachacuti, se ordenó que se hiciese una estatua del dios salvador. Tenía la forma de un niño desnudo, de un año de edad, y estaba hecha de oro macizo. Se le vestía con ropa muy fina y coronaba su frente una borla igual a las que usaba el Inca reinante, y se le calzaba con usutas (ojotas) de oro. La estatua estaba colocada en un escaño de madera cubierto con plumas de pájaros de colores. Delante de la imagen ardía un brasero, donde se quemaba "ciertos pájaros", maíz y

chicha de maíz, lo que se suponía era alimento del dios Inti o Sol, cuya representación era este niño de oro” (Betanzos 1987: 52).

El Pongo de Viñaka se agenció de este recurso, brindarle un cuerpo físico a una deidad tutelar, al wamani, para poder visibilizarlo y explotar el capital simbólico de este personaje mítico: su habilidad de sanador. Siendo el mismo Pongo quien acude públicamente a solicitar sus favores de curación, aquí un extracto de un testimonio:

“...entonces ese día también cuando han pedido para su enfermedad el Pongo dice que un doctor ángel ha llegado (Manuel del Quinto) y tenía que pagarle. Como tres mil cuatro mil han reunido le iban a pagar por la enfermedad al ángel, todo lo iban a pagar para que le curen, pero ¿cómo le van a pagar a un ángel, acaso la plata se lo va llevar el ángel?” (Entrevista Sra. Nélida. Tambo 26/09/14)

No tenemos información precisa del año en que esta deidad aparece en escenario corporizado en el Dr. Manuel, los pobladores se refieren a él como el *nativo Manuel que sabe curar*, es el Pongo quien construye el oficio de la deidad. Esta imagen no está reconocida por la iglesia, es un Santo apócrifo que comparte la gruta, el camarín sagrado con cristo y san Agustín. En la celebración de la fiesta del 28 de agosto en Lima es interesante observar las atenciones que se dan a cada una de las deidades. Si bien es cierto la festividad de Manuel del Quinto es el 7 de abril, pero en Agosto recibe ofrendas, suplicas y retribuciones por las sanaciones realizadas. La imagen de acuerdo a algunos informantes pudo ser adquirida en Tacna o Lima cuando el Pongo decide adquirir la imagen de San Agustín para reforzar al sr. De Viñaka que ya había estado perdiendo *poderes* tras la estafa descubierta.

En el camarín del Kamayoq Pedro en Tambo y Huamanga puede observarse un cuadro con la imagen de esta deidad, al ser consultado de dónde obtuvo él refiere desde su espacio de Sacerdote andino:

“Para que tú obtengas la foto de estos señores (ángeles) tienes que pedirles y ellos te dan, así nadie tiene (...) el sr. De Viñaka original está en Mahuayura el Sr. Urbano le ha quitado con queja, lo ha recuperado.(...) El sr. M. quien era presidente de esa hermandad ha viajado a Cusco llevando la imagen original para mandar hacer una copia (...) no teníamos imagen del señor San Agustín sólo su espíritu nada más bajaba para conversar” (Entrevista Sr. Pedro. Tambo 15/08/14)

El Kamayoq Pedro, también invoca al ángel doctor para realizar sanaciones físicas ya que esta deidad puede ser tipificada como un Qampi Kamayoq (encargado de sanación), los pobladores acuden al camarín de Choqetaqe a suplicar los favores de sanación a través de la intermediación de un Pongo o Kamayoq. La designación del *secretario* del cerro o wamani cumple con diferentes rituales y posee características generales en el mundo andino. Al igual que la designación de un Alto Misayoq para la región del Cusco.

La atribución de poderes divinos a los Kamayoq, Pongos, Alto Misayoq, Pampa Misayoq, Paqos, Qampiri, Yatiri, Yachaq, Layqa, Qampeq, etc. tiene una particularidad, como ya vimos más arriba: la presencia del Rayo como elemento primordial que permite la adquisición de estos saberes. La fulguración sobre un individuo puede causarle la muerte *simbólica* como un sujeto común y ascender al status de Sacerdote andino.

Decimos muerte simbólica sin la intención de minimizar el efecto que puede causar la fulguración de un rayo sobre un individuo, siendo además una de las causas de muerte más frecuentes por fenómenos naturales en la región alto andina. Aproximadamente un tercio de las fulguraciones son mortales y entre los supervivientes existe un 76% de riesgo de secuelas a largo plazo. Las descargas directas son las que generan mayor mortalidad. La muerte por fulguración se produce fundamentalmente por dos mecanismos: Efectos mecánicos y efectos electro específicos. (Navarro, 2012)

Algunos de estos sacerdotes andinos afirman haber recibido más de una descarga eléctrica lo que los posiciona en la jerarquía más alta: Un alto Misayoq, Pongo y Suyu Qayaq. Al momento de recibir la descarga eléctrica le son concedidos los dones de sanación, estas concesiones pueden ser de los ancestros o de los santos y ángeles tutelares, También tienen la capacidad de convocar a los espíritus de los Wamanis, Apus, Auquis, Ruwal.

Aquellos que han recibido una descarga detentan un rango inferior: los Kamasqas adquieren poderes del trueno como: Kamayoq, Qampi Kamayoq, Pampa Mesayoq, layqa, Wirapiricos, Callparikuq; los Ichurisy Paqos. También pueden sesionar audiencias con deidades de carácter local. En nuestra investigación, el testimonio del Kamayoq Pedro Anyosa nos refiere el estatus de su abuelo paterno quien había sido cogido por un rayo y el santo tutelar de su pueblo, San Antonio se presenta montado en su caballo blanco y le hace entrega de una piedra de carácter mágico con atribuciones de sanidad.

Esta forma de ejercer el sacerdocio no es una regla tacita, en algunos casos como el de Pedro Anyosa, éste llega a ser Kamayoq por la guía de sus abuelos y el Pongo de Viñaka quien se inicia de la mano del Suyu Qayaq Pedro Zamora en Tapuna. Sin embargo para refrendar el carácter mágico y sagrado se busca entre los linajes de pariente directo que hayan sido fulgurados y es desde entonces que se explica los inicios de sus acciones como oficiantes. Al igual que las designaciones a través del efecto onírico, el rayo es un factor importante en la cosmología andina. Guamán Poma de Ayala menciona al respecto: *“Se hacen magos, los llamados hijos del rayo que son los mellizos, los nariz hendida y los nacidos de pié”*.

Los pobladores de Tambo poseen su propia característica para configurar sus sistemas religiosos y sus percepciones del mundo cosmogónico. La formación de sus Kamayoq para sus deidades pueden haber sido elegidas desde la niñez o en su etapa adulta, tal es el caso de Mama Evarista una anciana Kamayoq de

Huayao quien ejercía sus saberes de curandera, Qampeq, muchos años después aprende el oficio de llamar al wamani observando a otros Pongos.

El caso de Mama Nora Navarro encargada y elegida por los *Apus* y *Papitos* para la elaboración de las *mesas* y *pagos*, al consultar sus inicios menciona que fueron los mismos cerros los que la llamaron para que ella pueda ser en Tambo la encargada de organizar, armar y preparar los pagos especiales. Su prestigio la ha llevado hasta la ciudad de Bolivia donde prepara mesas especiales que son conocidas como “*sami peruano*”, ella se define como kamayoq de un qampi qatu, no ha sido elegida para *llamar*, invocar a los santos y ángeles, está al servicio de Wamani Dr. Manuel del Quinto. En los meses de julio y Agosto prepara pagos para la fiesta de la herraña o señal del Yaya Kintu Orqo.

La imagen del Dr. Manuel del Quinto forma parte de la triada en el camarín del cerro San Cristóbal. En la siguiente fotografía (Fig. 19) podemos observar a las tres deidades posicionadas en el mismo status jerárquico bajo la protección del Apu presidente.

Las festividades en Lima celebradas en honor a San Agustín es compartida con las celebraciones al Dr. Manuel del Quinto, pues dentro de todo el proceso ritual cada deidad posee un momento especial y las ofrendas y oraciones están dirigidas a cada uno de ellos en forma particular. Los devotos encienden velas para cada santo incluyendo al alma del Pongo para que pueda interceder ante las tres deidades por sus peticiones.



Fig. 19. La imagen del Dr. Manuel del Quinto forma parte de la triada en el camarín del cerro San Cristóbal.

Foto Cazorla Zen, 2014.

En la víspera de esta festividad al promediar las seis de la tarde se hizo presente un joven nativo asháninca del VRAEM trayendo ofrendas para el Doctor Manuel Kintu, éste estuvo ataviado con prendas propias de este grupo étnico y ofrendó a las imágenes chicha de yuca “masato” y las personas que se ubican al pie de la gruta saludaban efusivamente a este personaje, una de las señoras que participaba nos dijo “parischakuchkanku” (se están reconociendo). Esto responde a las actividades cotidianas que se rigen por principios duales de identidad de carácter prehispánico: Masintin y Yanantin, que deviene de grupos anteriores a la ocupación Inca en la región, con la presencia de los grupos Chanca en la zona y las divisiones de Urin y Hanan. En este caso responde al reconocimiento entre pares “masintin” de identidad equivalente. Líneas arriba habíamos explicado el mito de origen de Manuel Kintu, entonces la aparición de este joven significaba personificar a la deidad del cerro, su alter ego del Wamani. Ese joven era la encarnación del nativo Manuel que es traído por Kintu Urqu de la selva y tenerlo a

su servicio como pastor. Los devotos están recreando en ese acto el retorno de Manuel con el toro a los pies de Wamani Kintu Urqu, la ofrenda del masato es la alegoría del acto de valentía y elemento articulador entre estas dos deidades.



Fig. 20. Oferente Asháninca sirviendo masato al doctor Manuel del Quinto.
Foto. Cazorla Zen, 2014.

En este proceso de ritualidad andina las ofrendas responden al sistema de intercambio de dones, que interrelacionan a la sociedad en su conjunto y los nexos entre hombres y dioses. Los pagos y ofrendas a las deidades son recíprocas: estos otorgan salud, bienestar emocional, ganancias, prosperidad agrícola, ganadera etc. Los devotos regresan los favores en regalos fabulosos que visibilicen el acto de reciprocidad: los adornos florales costosos, cajas de cerveza, bandas de música, dinero, etc. Esta fusión de elementos propios de una religiosidad andina genera nexos entre los miembros de una comunidad y establece una identidad común, los sistemas de reciprocidad con los dioses permite que por un momento del año se sacralice y profane espacios que están destinados en algunos casos a otras actividades. El sociólogo Emile Durkheim,

señaló que para definir la religión es necesario tener en cuenta que lo que caracteriza la mentalidad religiosa es la división del mundo en dos esferas: una que abarcaba todo lo *sagrado*, la cual coincidía con la misma sociedad, y otra que comprende todo lo que se considera *profano*, la cual se identifica como una vida individual (En: Duch, 2001). En la fiesta del Sr. De Viñaka estos espacios religiosos de lo sagrado/profano se visibiliza en la víspera y los rituales de limpieza de las *faltas* individuales con las deidades se *limpian* a través del acto purificador de la peregrinación y la entrega de ofrendas.

CONCLUSIONES

- La presente tesis es un intento de reconstruir un proceso de invención y despliegue de un culto religioso sincrético que surgió en el pueblo de Tambo (Ayacucho) ubicado en una región estratégica, correspondiente a la zona de ceja de selva comprendida entre los departamentos de Cusco, Ucayali, Junín y Ayacucho. La festividad del Señor de Viñaka y su complemento San Agustín, tal como se conoce hoy, se desarrolló desde mediados de los años 80´ como un nuevo culto religioso- andino sustentado por una creciente economía cocalera.
- Una de las principales ideas de esta tesis consiste en mostrar que la naturaleza de la religión andina se despliega a través de símbolos heterogéneos expresados en rituales. Este es el caso de la festividad del Sr. De Viñaka que se agencia de dos campos: lo cristiano y andino. Para dar forma a este ritual, los participantes no siguieron reglas tacitas sino que fueron incorporando varios elementos a lo largo de los años, puesto que aquellos que accedieron a los cargos de las mayordomías, proceden de diferentes espacios geográficos y complementaron con sus propios rituales a la festividad. Los mayordomos aun con sus diferencias sociales y procedencias, todos se identifican por ser clientes del Pongo.
- Esta actividad fue liderada por un sacerdote andino (Pongo) y organizada dentro de una hermandad, quienes administraban una empresa de transportes para sustentar el ingreso/egreso de activos de sus devotos. El Pongo, como figura central de este proceso, se agenció de la fiesta del Sr. De Viñaka para competir desde un espacio religioso, un lugar absolutamente simbólico. De otro lado, el culto de la Inmaculada Concepción asociada a la pequeña aristocracia tambina fueron siendo desplazados por campesino/migrantes que despojaron algunos espacios

religiosos locales, como por ejemplo asumiendo las novenas y mayordomías de la virgen. Poseer una festividad propia se hacía necesaria en estas circunstancias y qué mejor si estas compiten entre advocaciones cristianas.

- En este tipo de culto emergente, los devotos no presentan mayor diferencia: Narcotraficantes, coccaleros, profesores, abogados y empresarios responden a necesidades particulares del ser humano. Si algún santo no satisface los requerimientos entonces se le re-edita o reacomoda para que este pueda estar al servicio del devoto: San Juan de Macías, San Judas Tadeo, Sr. De Viñaka son Santos cuyos orígenes difieren bastante con el uso en otros espacios especialmente por los clientes del narcotráfico.
- Hoy se observa que las dimensiones sociales y jerárquicas en las festividades religiosas en Tambo son el resultado de los desplazamientos de poder económico entre los distintos sectores sociales: urbano y campesino/migrante. Se constata el crecimiento de un grupo social de origen campesino que deseaba imponer nuevos cultos y demostrar que es posible adquirir un *status* dentro de una sociedad con remanentes aristocráticos. Sin embargo no se logró la aceptación por parte de los pobladores urbanos, de modo que este nuevo grupo económico continúa siendo marginado y las festividades cada vez adquiere un público consumidor diferente. El sustento económico para esta festividad surgió desde la economía coccalera de los campesinos migrantes, posteriormente fue ampliándose hacia grandes empresarios ayacuchanos y comerciantes Huancaínos. Las dimensiones económicas de esta festividad compitieron por seis años con las de la Inmaculada Concepción.

- La nueva dinámica social surgida en Tambo en la década de los años ochenta (sobrecargada por la violencia política de SL- PCP, las fuerzas armadas, las Rondas Campesinas y el narcotráfico) generó en la población urbana miedo e incertidumbre. Los campesinos inmigrantes asentados en Tambo fueron rechazados por esa misma condición de desplazados. De esta manera, el único espacio en el que se permitió subsistir a este nuevo sector fue la selva del VRAEM. No obstante, de todas maneras Tambo se transformará en el espacio donde es posible visibilizarse con los logros económicos obtenidos a través de la actividad cocalera. En este contexto, los espacios festivos de la Inmaculada Concepción (culto de antigua tradición) fueron para este nuevo sector emergente, la condición propicia para buscar la aceptación de los pobladores urbanos.
- La hierofanía fue un elemento importante que utilizó el Pongo para dar inicio a la lucha de poderes gestados desde este espacio religioso-andino. Los ángeles, wamanis, apus y santos que fueron evocados en estos cultos se convirtieron en las deidades al servicio del cliente/devoto porque expresaban necesidades sociales o individuales, especialmente los santos marginales, quienes representan de forma simbólica la contraposición del orden establecido de la iglesia formal. En el VRAEM las deidades entronizados que forman parte del nuevo santoral (Gral. De la libertad; Comandante sr. de Quintuyllu; Yaya Manuel del Quinto; Coronel Noé Huanacaure) responden justamente a esa necesidad individual/social dentro de un entorno convulso que no ha sido resuelto desde el Estado y tampoco desde la iglesia formal.
- El complejo ritual que supone la presencia de estos elementos religiosos deben continuarse en su estudio, lo que aquí se ha presentado es una descripción y reflexión corta de los aspectos centrales de estas nuevas formas religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, A. (2010). *Salud y Enfermedades Raramuri: En torno a las prácticas de curanderismo* (nro. 10, texto del 1-23). España: Revista de Antropología experimental.

AGENCIA PACO ORUNDO. (2013). Foucault, Deleuze y un dialogo sobre el poder. (pág. Web). Recuperado el 18 de agosto del 2014 de: <http://www.agenciapacourondo.com.ar/secciones/cultura/10810-2013-03-02-13-00-05.html>

ARAUJO P., (2011). El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo." Recuperado el 3 de agosto de 2014 de: <http://www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm>

ARROYO, S. (2006). Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los andes_Recuperado el 10 de Agosto del 2014: <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/2752>.

ARRUETA, J., (1994) – *Campesinado, Coca y Estado, Cochabamba* (1987-1989); Cusco: Centro de Estudios regionales Bartolomé de las Casas.

ARTEAGA, f. (2010). Las medicinas tradicionales en la pampa argentina. Reflexiones sobre síntesis de praxis y conocimientos médicos, saberes populares y rituales católicos. Revista de Antropología Iberoamericana, (vol. 5). Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, España AIBR.

ASTORGA, L (2005) Corridos de traficantes y censura (32). México: Región y Sociedad

ASTORGA, L.(1995): Mitología del 'Narcotraficante' en México. México: UNAM / Plaza y Valdés Editores.

ATLAS DEPARTAMENTAL DEL PERÚ, 2003a – Cuzco-Apurímac (Tomo 1), 200 p.; Lima: Editorial PEISA - La República.

ATLAS DEPARTAMENTAL DEL PERÚ, 2003b – Ayacucho-Ica (Tomo 8), 200 p; Lima: Editorial PEISA - La República.

AUGÉ, M; (1988) *Dios como objeto; símbolos, cuerpos, materias, palabras* (1997): Gedisa.

BAJTIN, Mijail, La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Barcelona, Barral Editores, 1971.

BEDOYA, E., (2003). Las estrategias productivas y el riesgo entre los coccaleros del Valle de los ríos Apurímac y Ene. *In: Procesos demográficos y ambientales*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social.

CABIESES, H., (1996). *Bases para una historia de la estructura productiva y social del Valle del Río Apurímac Ene*, 31 p.; Documento elaborado para GTZ.

CABIESES, H., (2003). Organización de los coccaleros: pocos pero significativos. *Revista Ideele*, 155: 83-86.

CANEP, G (1998). Máscara, transformaciones identidad en los andes la fiesta de la virgen del Carmen. Lima, Fondo editorial PUCP.

CARDONA, P (2004): Los héroes urbanos: Imaginarios culturales y consumo en Medellín Co-herencia. Vol (1), pp. 87-104.

CASTELLANOS, F (2012): 'El Chayo, santo patrono de la tierra caliente'.(pag. web). Recuperado el 14 de Agosto del 2014: <http://www.proceso.com.mx/?p=316163> [17.01.2013].

CREECHAN, J., Garcia, J. ; (2005): 'Without God or Law: Narcoculture and belief in Jesús Malverde'. En: *Religious Studies and Theology* 24, 2, pp. 5-57.

CLIFFORD, J., (2000) Interpretación de las culturas. Nueva York, Academic Press.

CORAL, I; (1990) Organización para la Emergencia y el Desarrollo Cuaderno de trabajo N° 1, CEPRODEP.

CORONEL, J., (1999) Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1997. V. Agreda, SEPIA VII. Lima: SEPIA, ITDG, Asociación Arariwa, SOS Faim.

COTLER, J., (1999). *Drogas y Política en el Perú, la conexión norteamericana* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, C.; CORONEL, J., DEL PINO, P.; STARN, O.; (1996) Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso (ed.2). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEL PINO, P., (1996). Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el Valle del Río Apurímac. *In: Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso* (ed. 2): 117-189; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEVIDA (2004). Estrategia Nacional de Lucha contra las Drogas 2002 – 2007(ed.1). Lima. República del Perú.

DUCH, L. (2001). Antropología de la Religión. Barcelona. España. Editorial Herder.

DURAND, A.; (2005). *El movimiento cocalero y su (in)existencia en el Perú. Itinerario de desencuentros en el río Apurímac* (ed.2). Lima: boletín del IFEA

EDBERG, M (2004). *El Narcotraficante. Narcocorridos & The Construction of a Cultural Persona on the U.S.-Mexican Border*. EE.UU: University of Texas Press.

ELIADE, M.; (2011). *El mito del Eterno Retorno*". Emece editores. Buenos Aires, (2001). Alianza Editorial.

ERQUICIA, J, (2011) HERRERA, M., (2011) Macario Canizales: La dualidad étnica de un Santo popular. Universidad Tecnológica de El Salvador. Recuperado el 18 de julio del 2014 en: <http://www.redicces.org/sv/jspui/bitstream/10972/311/1/56293.pdf>

FALCÓN, A., (2007). Entre la Cultura Ancestral y el Narcotráfico. Hoja de Coca vs. Cocaína.. 20 de octubre 2014, de gobernanza Sitio web: <http://www.institut-gouvernance.org/es/experiencia/fiche-experienca-13.html>.

FONG, O. (2010). La muerte según aridjis. (revista virtual). Recuperado el 3 de agosto del 2014 de: <http://www.revistakya.com/sin-categoria/la-santa-muerte-segun-aridjis>

GARY, U. (1976). *La orientación en la astronomía Quechua e Inca*: Actes du XLII Congress International du Americanistes.

GENESIS, J. (2000) *san simón: santón religiosidad popular* (Octubre). México.

GENTILE, L. (MARGARITA, E., 1994). Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica. (pdf). Recuperado el 17 de agosto del 2014 de: <http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/23%281%29/69.pdf>

GERENCIA REGIONAL DE RECURSOS NATURALES Y GESTIÓN DEL MEDIO AMBIENTE. (2012). Desarrollo de Capacidades en zonificación Ecológica Económica y Ordenamiento Territorial en la Región Ayacucho (pdf). Recuperado el 17 de agosto de 2014 de: <http://www.regionayacucho.gob.pe/grrngma/paginas/sigweb/mapastematicos/pdf/ze/Estudios%20Tematicos/SOCIO%20CULTURAL.pdf>

GUNTHER, M., SAUTER, R. (2012). *Capos, reinas y santos – la narcocultura en México*. (Año 2, n° 3), México: UNAM.

Garfinkel, M.; V. Torregiani. (2009) Religiosidad popular en la República Argentina. Mitos y Leyendas de santos populares. Transferencia, Vínculo y Contratransferencia en tales creencias. Asociación Psicoanalítica Argentina y

Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires. Argentina. Recuperado: 23 de octubre 2014] <http://fepal.org/nuevo/images/stories/torregia-ni-garfinkel.pdf>

GRAZIANO, F.(2007). *La difunta correa*.(vol. 5) New York. Recuperado el 14 de agosto del 2014 de: http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2013/10/Graziano_difunta.pdf

HERNÁNDEZ (2007). Sarita Colonia: estetización del ícono y uso de mágenes ¿para la autonomía cultural?. UNMSM. Recuperado en 19 de agosto 2014 de: <http://sisbib.unmsm.edu.pe>

HERRERA, M. (2010). La fiesta del Cristo negro de Juayúa: religiosidad popular y reinención de la tradición. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. Universidad Tecnológica de El Salvador. El Salvador.

HINOSTROZA, L. (2005). Cucawan qatipasum diagnóstico y lectura con las hojas de coca, un manual para leer las hojas de coca, México ediciones Imtaacpac.

KATO, (1996). Historia tejida por los sueños: formación de la imagen del Niño Compadrito. Recuperado el 17 de noviembre del 2014. En: <http://camel.minpaku.ac.jp>

La Clé des Langues (Lyon: ENS LYON/DGESCO). ISSN 2107-7029. Mis à jour le 11 avril 2011. Página web Consultada el 11 de setiembre de 2014. en Url : <http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/narcocultura-una-identidad-desde-mediados-del-siglo-xix-118235>.

LANDA, Ladislao y Carmen CAZORLA ZEN, (2014) “El curanderismo surandino: balances necesarios” En: Silvia Limón Olvera y Luis Millones (editores) *Por la mano del hombre, prácticas y creencias sobre el chamanismo y curandería en México y el Perú*, Asamblea Nacional de Rectores, Lima.

La Republica. (2006). Congresistas cocaleras reconocen liderazgo gremial de Palomino. Recuperado el 5 de agosto del 2014 de: <http://www.larepublica.pe/28-06-2006/congresistas-cocaleras-reconocen-liderazgo-gremial-de-palomino>

LEONI, L. (2005). La veneración de montañas en los andes preincaicos: el caso de ñawinpukyo (ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano. Recuperado en 02 de septiembre de 2014, de:<http://www.scielo.cl>

LÓPEZ, S. (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios*. Lima: IDS.

MALINOWSKI, B. (1985) .*Magia, Ciencia y Religión*. Bogotá: Planeta de Agostini.

MARZAL, M. (1983) .*La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP.

MARTÍN, R. (1983) El papel de la coca en la historia, religión y medicina de los indios sudamericanos», en *Ensayos científicos sobre la coca*, La Paz, Edit. Juventud,.

MATIENZO, J., (1967). *Gobierno del Perú*, Lima-París, IFEA, (Citado en Ana Sánchez).

MENDEZ, M. (2009). el impacto del narcotráfico en la cultura. La contracultura narco. recuperado el 14 de agosto del 2014 de: http://idei.pucp.edu.pe/docs/mapa_narcotrafico/5_impacto_cultura.pdf

MENÉNDEZ, E., (1994). “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?” En *Alteridades*, año 4, núm.7, México, UAM-Iztapalapa, pp. 71-83

MENÉNDEZ, E., (1991) “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes” en *Alteridades*, año 1, núm. 1, México, UAM-Iztapalapa, pp. 21-32.

MINAGRI. (2014). Organización Cocaleras del VRAEM. Recuperado 16 de agosto del 2014 de: - <http://www.minag.gob.pe/portal/notas-de-prensa/notas-de-prensa-2014/10834>.

MILLONES, L.,(1999). *Dioses familiares Festivales populares en el Perú Contemporáneo*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú.

MORISSETTE, J. y L. RACINE (1973). La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua. *Recherches Amérindiennes au Québec* 3:167-188.

PETERSEN, D. (2012). *San Nazario de Apatzingán*. [17.01.2013]. recuperado el 18 de agosto de 2013 en: <http://opinion.informador.com.mx/Columnas/2012/07/11/san-nazario-de-apatzingan.->

PLOWMAN, T., (1984) “The origin, evolution, and diffusion of coca, *Erythroxylum* spp., in South and Central America», en *Pre-columbian plant migration*, Cambridge, Havard University, Doris Stone (ed.), págs. 125-163.

POLLAK, A. (1994). *La religiosidad popular en Venezuela*. Venezuela: Instituto de Investigación Universidad Católica Andrés Bello.

POSTIGO, J. (2009). Estrategias de adaptación y gestión del riesgo frente al cambio climático en tres regiones del sur andino peruano. CEPES – Asociación Arariwa – DESCO – Grupo Propuesta Ciudadana.

PNUFID. (1994). *Diagnostico rural rápido del valle del Río Apurímac* (vol: 34). Lima.

QUIROZ, A. (1993). Cuando Dios dijo que no, Sarita dijo quién sabe. Los Nuevos Limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular. Lima-Perú, SURTAFOS.

QUISPE, U. (2004). *Coca, cultura y política*. Ayacucho: UNSCH.

RAMÍREZ, J. (2004). *'Del corrido de narcotráfico al narcocorrido: Orígenes y desarrollo del canto a los traficantes* (vol. XXIII). Studies in Latin American Popular Culture. Special issue on border culture: *San Diego State University – Imperial Valley*.

RAMÍREZ, J. (2011). El narcocorrido religioso: usos y abusos de un género. Recuperado el 3 de agosto del 2014 de: <http://narcocorrido.wordpress.com/2011/06/09/el-narcocorrido-religioso-usos-y-abusos-de-un-genero/>

ROSAS, S., (2010) Reseña sobre Patricia FOGELMAN(Comp.).“Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente”. Buenos Aires, Lumiere.

SYLVIA, P., (2011). "Narcocultura : una identidad desde mediados del siglo XIX". Recuperado el 14 de octubre del 2014 de <http://www.revistakya.com>

SAHLINS, M. (1988). *Cultura y razón práctica*. (edición. 1)España. Gedisa.

SÁNCHEZ, A . (1997). “El talismán del diablo: La inquisición frente al consumo de coca”. Recuperado el 5 de agosto del 2014, Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos), (Nº 6, 1997, págs. 139-162) de Sitio web: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9797110139A>

TOCHE, E. compilador (2006). *Perú Hoy: nuevos rostros en la escena nacional*. Lima: DESCO.

TURNER, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press.

URRUTIA, J. (2011). Las comunidades en la región de huamanga 1824-1968.(libro virtual). Recuperado el 5 de agosto del 2014 de: <http://es.scribd.com/doc/51706919/Las-comunidades-en-la-region-de-Huamanga-1824-1968>

VALDIVIA, F., BRANDT,H. (2006)Justicia comunitaria en los nades del Perú y ecuador . el tratamiento de conflictos un estudio de actas de 133 comunidades, IDL, LIMA.

VILLARREAL, H. (2010): 'Narcomentarios a la narcocultura narcomexicana (mayo). Revista Replicante.

WACHHOLTZ, R. (1996). *Economía de los sistemas agrícolas en el Valle Apurímac, Perú*. Lima. Informe para el PNUFID.

ZAPATA, A., ROJAS, R., PEREYRA, N. (2008). *Historia y Cultura de Ayacucho* (libro virtual). Recuperado 16 de agosto del 2014 de: <http://books.google.com.pe>

ZIOLKOWSKI, M.(2008). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: PUCP.

INDICE DE MAPAS, CUADROS Y FOTOGRAFÍAS.

- Mapa del departamento de Ayacucho 46
- Mapa del VRAEM 48
- Mapa del área de influencia del VRAEM 49

CUADROS

Cuadro N°1. Coordenadas geográficas:	26
Cuadro N° 2. Estimación de la producción de coca en el Perú (2004- 2010)	33
Cuadro N°3. Superficie de cultivos de coca Perú según valles (2000-2011)	34
Cuadro N° 4. Frecuencia de crecimiento cultivos de coca en el VRAEM	34
Cuadro N° 5. Impacto económico café y coca 2013.	35
Cuadro. N°6 Comunidades del Distrito de tambo	39
Cuadro N° 7. Nivel 1, paño Local. Tambo La Mar y comunidades	40
Cuadro N° 8 . Nivel 1, paño Local. VRAEM	112
Cuadro N° 9. Nivel 2, paño blanco Región Ayacucho	112
Cuadro N° 10. Nivel 3, regiones del Perú	113
Cuadro N° 11. Nivel 4, paño Internacional	125

FOTOGRAFÍA

- Vista panorámica del Distrito de Tambo La Mar 47
- Imagen de la virgen y dos cráneos sagrados 87
- Fotografía satelital: Wamani Quintu Orqo en Tambo- La Mar, Ayacucho. 102
- Detalle del acceso orientado hacia el Apu Razuhuilka 104
- Dibujo de Guamán Poma, sacrificios a Huacas e ídolos 106
- Camarín al servicio del Kamayoq en Tambo La Mar Ayacucho 116

- Detalle del ingreso a la sede central en Carmen Alto – Ayacucho 127
- Imagen del sr. De Viñaka en Lima 144
- ofrendas florales al Sr. De Viñaka en el Cerro San Cristóbal Lima 156
- *Devota entregando una ofrenda de alimentos al Wamani Manuel del Quinto, en la festividad del Sr. De Viñaka. Lima 2014.* 169
- Mayordomos de la fiesta de San Agustín 206
- Víspera de la festividad del Sr. San Agustín en el cerro san Cristóbal 213
- Elección de los nuevos mayordomos de San Agustín. 216
- Procesión en la plataforma del cerro san Cristóbal y presentación de las imágenes. 217
- Mayordomo portando las imágenes de san Agustín y sr. De Viñaka. 219
- *Wamani Manuel del Quinto, comunidad de Huayao- Tambo La Mar* 220
- La imagen del Dr. Manuel del Quinto. 223
- Dr. Manuel del Quinto forma parte de la triada en el camarín del cerro San Cristóbal 228
- Oferente Asháninca sirviendo masato al doctor Manuel Kintu Urqu 229

ANEXO

RELACION DE TESTIMONIOS

Se presenta los seudónimos de las personas quienes nos ofrecieron información para ejecutar esta investigación.

Nombre	fecha	lugar	cargo
Paulina,	13/11/07	Tambo	poblador
Braulio Contreras	4/12/07	Tambo	Sacerdote
Ernesto	4/12/07	Tambo	poblador
Javier	25/7/08	Ayacucho	poblador
Raúl	15/09/08	Tambo	poblador
Antonio	15/09/08	Tambo	poblador
María	18/08/09	Tambo	poblador
Personal del MINSA	20/09/09.	Ayacucho	poblador
Alejandro	23/09/09.	Huanta	poblador
Erasmus Félix	23/07/10	Tapayriwa-Apurímac	poblador
Delia	2/02/11	Vicus Tambo	poblador
Luz	4/02/13	Tambo	poblador
Doris	4/02/13	Tambo	poblador
Gloria	4/02/13	Tambo	poblador
Nivia.	23/07/13	Ayacucho	poblador
Gotardo.	23/07/13	Ayacucho	poblador
Luz	5/09/13	Tambo,	poblador
Víctor	19/09/13	Tambo	personal de salud
Nélida.	8/02/14	Tambo	poblador
Wilfredo	23/07/14	Kimbiri VRAEM	poblador
Soledad	26/07/14	Ayacucho	poblador
Pedro Anyosa	2/08/14	Ayacucho	Kamayoq
Germán Carrera	04/08/14	Huaya,	Kamayoq

Nora Navarro	6/08/14	Tambo	Mesayoq.
Zoila	27/08/14	Lima	profesora
José	28/08/14	Lima	devoto
Rosa	26/09/14	Tambo	poblador
Rómulo	26/09/14	Tambo	profesor
Ernesto	26/09/14	Tambo	poblador
Nélida	26/09/14	Tambo	poblador
Inés	28/09/14	Tambo	profesora
Lucho	28/09/14	Tambo	poblador
Natalia	28/09/14	Tambo	poblador
Walter	30/09/14	Santa Rosa-VRAEM-	devoto
Leonor	24/09/14	Tambo	poblador
Familia cosmovisión	26/09/14	Ayacucho	hermandad
Eda	28/09/14	Ayacucho	profesora
Aramburú	28/09/14	Ayacucho	Arqueólogo
Juan	30/09/14	Santa Rosa VRAEM	poblador
Ana	27/09/14	Tambo	poblador
Andrés	27/09/14	Tambo	poblador