de un pueblo distinto, ascienden a los glaciares que se yerguen imponentes encima del santuario. Desafiando el frío más implacable que yo haya alguna vez experimentado, los acompañé en dos oportunidades.

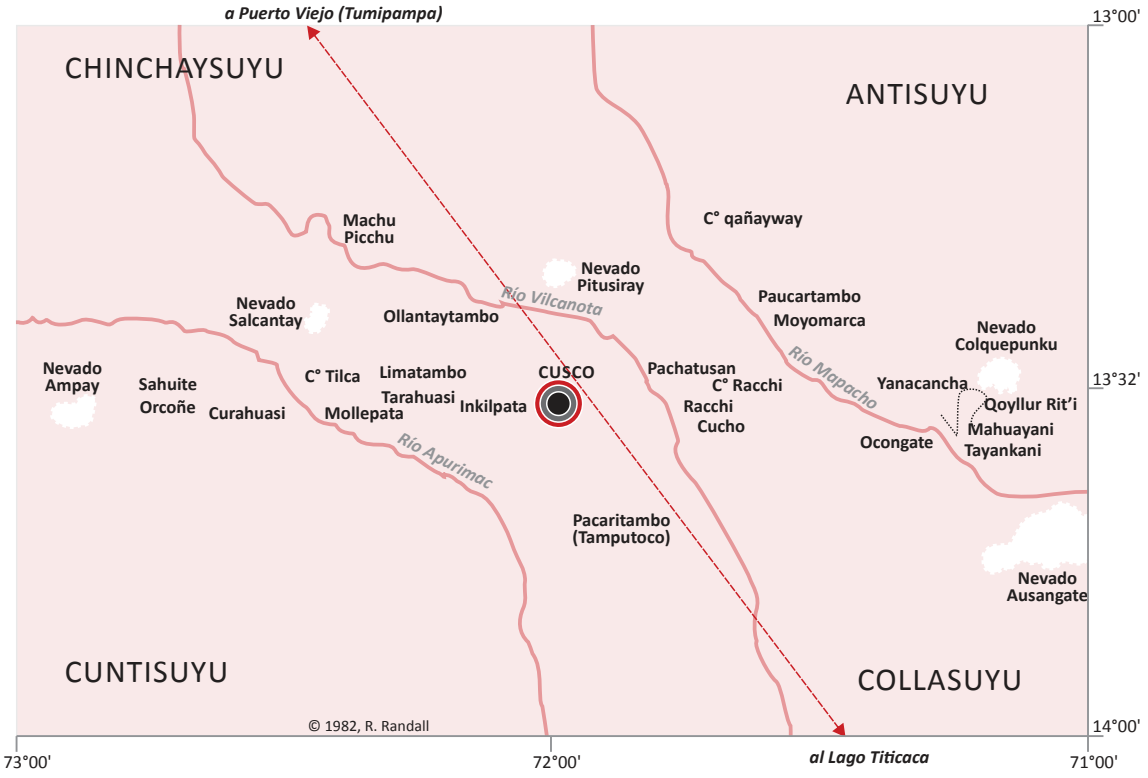
A la mañana siguiente, los moyomarqueños inician la marcha hacia Tayankani junto con otras 1,000 personas. Caminando una vez más bajo la luz de la luna, llegan poco antes del amanecer a una colina situada arriba del pueblo. A plena luz del sol, grandes grupos de danzantes con disfraces diversos descienden por un camino serpenteado realizando una danza espectacular y bien coreografiada hasta llegar a una cresta de la montaña en las alturas del poblado.(69)

Lo que más me impresionó del Qoyllur Rit'i fue su atmósfera casi totalmente pagana, a pesar del respaldo que cuenta de la Iglesia católica. Los rituales eran imposibles de explicar en términos cristianos, y me propuse descubrir algo acerca de los orígenes y significados de la peregrinación. Esta búsqueda se convirtió para mí en otro tipo de peregrinaje, que me condujo a través de los laberintos de la mitología andina y la historia inca. Lo que sigue es la síntesis preliminar de la información acumulada en esa travesía. Está dividida en cuatro partes: en la primera sección tomo los elementos individuales de la fiesta y los relaciono con sus orígenes precolombinos; en la segunda, trato de ubicar el ritual dentro del paradigma del tiempo y del espacio inca (y andino); en la tercera, la comparo a otra fiesta precolombina, y en la cuarta, intento demostrar la continuidad del pensamiento andino desde la Conquista hasta el presente y ubicar a Qoyllur Rit'i en este contexto.

A lo largo del proceso he seguido las sugerencias de Marzal respecto de los métodos de investigación y de análisis.

> *Las preguntas... en las entrevistas iluminan algo, pero realmente no despejan las grandes incógnitas. Ni creo además que los métodos de investigación más sociológicos sirvan realmente algo para este caso. Habrá que recurrir a otros métodos más indirectos (análisis de mitos, por ejemplo), porque quizás lo que ocurre en Qoyllur Rit'i debe explicarse por el difícil análisis del inconsciente colectivo o de la cultura encubierta. Aunque gran parte de los peregrinos no sepan por qué... bailan..., puede ser que realmente esos bailes sean para ellos un camino hacia lo sagrado. También hay que investigar en la historia la vinculación de este culto con viejos cultos prehispánicos... (243).*

(69) Pueden encontrarse descripciones detalladas de la fiesta en Ramírez; Marzal, y Gow (1974 y 1976).



La mitología andina contemporánea y los "cultos prehispánicos" revelan una profunda continuidad tanto de patrones como de contenidos de pensamiento. Demuestran que 450 años de dominio extranjero no han cambiado la estructura conceptual de la mentalidad andina; y en este artículo no he dudado en sacar provecho de esto.

I. Los orígenes precolombinos de la peregrinación

Refiriéndose a la fiesta de Cruz-Velacuy, Osvaldo Urbano dice lo siguiente:

> *Hablar de sincretismo es inadecuado porque un símbolo no tiene sentido sino en relación con el sistema al que alude; y, a decir verdad, los gestos y símbolos de las fiestas de la cruz evocan principios inspirados en lógicas que son otras que la lógica cristiana (46).*

Esta declaración es excelente y puede también ser aplicada al Qoyllur Rit'i. En este caso tampoco el sincretismo es un término adecuado, dado que, como demostraremos en esta sección, los componentes de la fiesta, incluyendo los cristianos, se relacionan mejor con una lógica precolombina.

I.1. Mariano Mayta, Arzobispo Moscoso & Túpac Amaru II

Cuando asistí a la fiesta en 1980, me llamó la atención el rótulo del bicentenario que fue colocado arriba del santuario ("Qoyllur Rit'i 1780-1980") en lo que parecían ser unas terrazas Inca o pre Inca.(70) Estas terrazas eran las únicas que se podía encontrar en la región, y su presencia en un valle tan aislado parecía reclamar una antigüedad para la fiesta que contradecía al rótulo.

La fecha católica oficial del inicio de la peregrinación es el año 1780. En la versión de la Iglesia sobre la leyenda, un joven indio llamado Mariano Mayta fue enviado al valle de Sinakara para cuidar el rebaño de llamas de la familia. El muchacho padeció frío, soledad y hambre hasta que un día apareció otro joven, un misti (mestizo). Pronto, él y Mariano se hicieron amigos y jugaban todo el día. El joven misti proveía a Mariano de comida y las llamas se multiplicaron. Cuando el padre de Mariano fue a visitarlo se sorprendió y premió a su hijo regalándole ropa nueva. El muchacho le preguntó si podía comprar ropa también para su amigo, y su padre aceptó. Mariano llevó un retazo del poncho de su amigo al Cusco para encontrar el mismo material.

En el Cusco le dijeron que solo el arzobispo tenía ropa tan fina, por consiguiente se dirigió a la casa del arzobispo Moscoso. El prelado le preguntó de inmediato cuál era el origen de la ropa y, tras escuchar la historia de Mariano, envió a una comisión de la Iglesia y unos funcionarios laicos a investigar. Cuando los enviados se encontraron con el joven misti quedaron enceguecidos por su resplandor. Uno de ellos alcanzó a sujetar al niño y se encontró sosteniendo un crucifijo de madera. Pensando que los visitantes habían matado a su amigo, Mariano cayó muerto y fue enterrado bajo una roca cercana al lugar donde el misti había estado parado.(71)

La historia es muy similar a la leyenda sobre una fiesta a la que asisto todos los años en el

(70) "La presencia de ruinas en la misma zona hace pensar que el Señor apareció en un antiquísimo lugar religioso" (Gow y Condori: 83). "Donde está el Señor Milagroso allí vivían los incas. Sus casas existen todavía..." (ibid: 95)
(71) Para más detalles, cf. Ramírez, Marzal; y Gow (1974 y 1976).

pequeño poblado de Marcacocha, arriba de Ollantaytambo, situado lejos del santuario de Qoyllur Rit'i. David Gow (1976) registra la existencia de cinco más de estas historias en el departamento del Cusco y continúa diciendo que Morote Best ha encontrado la misma historia en todo el Perú desde la costa norte hasta la selva. Aceptando que el santuario de Qoyllur Rit'i "fuera, muy probablemente, un lugar sagrado mucho antes de que el milagro ocurriera en 1780", Gow interpreta estos acontecimientos como "un intento exitoso de los campesinos para legitimar uno de sus lugares sagrados ante los ojos de la Iglesia católica" (245).

Sin embargo, parece más probable que la Iglesia fuera responsable de la fabricación de la leyenda y la usara a lo largo y ancho del Perú en un intento de cooptar las fiestas indígenas. 1780 fue una fecha lógica para el milagro de Qoyllur Rit'i, dado que también fue el año de la rebelión de Túpac Amaru II. Fue un momento de reanimación del interés en la cultura y en la religión Inca, y Túpac Amaru, quien reivindicaba ser un descendiente directo del último Inca, estuvo muy inspirado por la lectura de la versión glorificada del pasado Inca hecha por Garcilaso de la Vega. Esto llevó a que la Corona española reprimiera las costumbres indígenas e incluso prohibiera la lectura de Garcilaso.

El arzobispo Moscoso era amigo de Túpac Amaru, pero cambió completamente y dirigió la batalla contra él (que concluyó en la espantosa ejecución del rebelde en la Plaza Mayor del Cusco).[72] En vista de que Qoyllur Rit'i tuvo lugar en el corazón del territorio de Túpac Amaru, parece plausible que Moscoso aprovechara la oportunidad para intentar reemplazar un rito previo a la Conquista por uno católico. La sustitución fue, después de todo, una de las tácticas de la Iglesia católica en su tentativa de convertir a los indios.[73]

I.2. Corpus Christi y las Pléyades

No obstante, la versión oficial no explica por qué la fiesta debía celebrarse en la época del Corpus Christi ni tampoco por qué debía llamarse Qoyllur Rit'i, "La Estrella de la Nieve". Si

(72) Para más detalles, cf. Ramírez, Marzal; y Gow (1974 y 1976).

(73) Lewin ofrece evidencia concluyente de la enemistad de Moscoso con Túpac Amaru II. Teniendo en cuenta que ambos comparten los mismos puntos de vista políticos (se oponían al régimen español), la reacción de Moscoso solo puede entenderse a partir de bases religiosas. La rebelión de Túpac Amaru fue en esencia cultural y religiosa, por eso ganó tanto apoyo entre los campesinos andinos. Los puntos de vista religiosos de Túpac Amaru constituían una tremenda amenaza a la influencia de la Iglesia en los Andes, lo que era inaceptable para Moscoso. Por consiguiente, la supresión o la cooptación de fiestas como la del Qoyllur Rit'i eran de extrema importancia tanto para la Iglesia como para el régimen político (fuese español o peruano).

el origen de la fiesta es precolombino, una respuesta a estas preguntas debe encontrarse, entonces, en las primeras crónicas y documentos españoles.

Durante los siglos XVI y XVII la Iglesia católica española llevó adelante una intensa campaña para extirpar la religión andina, pero afortunadamente dejó registros de las formas de 'idolatría' que fueron exterminadas. En 1621, el padre Pablo José de Arriaga escribió *Extirpación de la idolatría en el Perú*, donde menciona que Corpus Christi también era celebrado durante el período Inca como la fiesta de Oncoymita en homenaje a las Pléyades y tenía como objetivo la preservación de los campos de maíz. Según el autor, las Pléyades eran conocidas como Oncoy y fueron uno de los principales focos de adoración nativa (cf. Gow, 1974: 59; Marzal: 403).

Hay numerosas explicaciones de la importancia de las Pléyades en el mundo precolombino. Anthony Aveni ha sugerido, por ejemplo, que todo el complejo preazteca de Teotihuacán en México fue construido para alinearse con el punto de ajuste de las Pléyades. Y también sabemos, por el cronista español Bernardo de Sahagún, que los aztecas medían sus ciclos de 52 años desde el momento en que las Pléyades transitaban el cénit a la medianoche (Aveni: 178-185)

En el hemisferio sur las Pléyades tienen un significado muy particular porque desaparecen de la vista aproximadamente a fines de abril y no retornan hasta mediados de junio (cerca de la época del solsticio).[74] Así, los sherente del Brasil todavía usan a las Pléyades para marcar las estaciones. Otro cronista español del siglo XVII, el padre Antonio de la Calancha, registró que los chimú en el norte del Perú medían su año a partir de la primera aparición de las Siete Hermanas sobre el horizonte oriental. Y su contemporáneo, Francisco de Ávila, manifestó que los indios de Huarochirí en las montañas de la sierra de Lima determinaban qué tan bien irían sus cosechas con la primera aparición de las Pléyades: si se elevaban grandes y brillantes era un buen signo, mientras que si su ascenso era pequeño y oscuro significaba que tendrían una cosecha pobre (Ávila: 123). Curiosamente, este tipo de adivinación es usada todavía por las personas que viven en la zona de los alrededores de Qoyllur Rit'i. Al observar las Pléyades a lo largo del mes de agosto pueden saber cómo será el clima el año siguiente (Gow y Condori: 15; Cuba de Nordt: 45-46).

(74) Luego de treinta años de estudiar las líneas de Nasca en el desierto peruano, María Reiche concluyó que una gran cantidad de estas señalan hacia los puntos de ascenso y ajuste de las Pléyades. La revisión de las líneas hecha en la computadora de Gerald Hawkins confirma que el denominado “Gran rectángulo” estaba orientado hacia el punto de ascenso de las Pléyades en el 610 A.C. o aproximadamente en esa fecha (Reiche, comunicaciones personales).

La importancia de las Pléyades para los incas ha sido recientemente confirmada por los estudios arqueoastronómicos de Anthony Aveni y Tom Zuidema en el Cusco. Luego de haber medido las alineaciones astronómicas del Coricancha, Zuidema concluyó que, aunque "era llamado el Templo del Sol por los españoles, es más un templo de estrellas que miden los aspectos cambiantes del Sol y de la Luna" y determinó que "las Pléyades expresan mejor este propósito" (1981a: 7-8). En el Cusco, las Pléyades tienen su ajuste helíaco (el tiempo de su desaparición) el 24 de abril o alrededor de esa fecha, y su ascenso helíaco cerca del 9 o el mismo 9 de junio. Su retorno anuncia el solsticio de junio y el inicio de un nuevo año, y parece razonable que el Qoyllur Rit'i tuviera lugar originalmente en esa época. El Corpus Christi, una fiesta movible que se celebra entre el 20 de mayo y el 23 de junio, era la lógica sustitución católica. "En el Cusco se fijó la celebración de la reaparición de las Pléyades en el Cusco en Corpus..." (Zuidema, 1981b: 3)

I.3. Enfermedad y regeneración; ukukus y condenados

Quedamos ahora con otra pregunta: ¿por qué la fiesta debe realizarse en un valle aislado en las faldas del pico nevado Colquepunku? El nombre que Arriaga le asigna a las Pléyades proporciona una pista: *oncoy* ('enfermedad'). *Oncoymita* significa el 'tiempo de la enfermedad' y se refiere, probablemente, al período de invisibilidad de las Pléyades.

Zuidema dice que "el 24 de abril... anunciaba la desaparición de las Pléyades, las madres de las demás estrellas, y además anunciaba el período cuando el sol ya no tiene fuerza y cuando las lluvias y el calor terminan. Es el tiempo de la cosecha, cuando la tierra, Pachamama, va a ser estéril" (1981b: 4). La *Oncoymita* es, entonces, un período de enfermedad, muerte y esterilidad.(75)

Queda claro, en consecuencia, por qué el Qoyllur Rit'i se lleva a cabo en las faldas del Colquepunku. Juan Núñez del Prado Béjar ha escrito que hay tres *apus* principales en la región dominada por el pico nevado Apu Ausangate: Apu Huanacauri, Apu Qañaqway y Apu Colquepunku. La función del último es cuidar la salud de los pobladores: "Su ocupación especializada es la de tutelar la salud de las gentes, vela por ella y es profundo conocedor de

(75) David Gow, quien vivió dos años en un pueblo en la zona del Qoyllur Rit'i, ha concluido que los indios de la zona creen que la tierra muere durante la Semana Santa para resucitar el Sábado de Gloria. Como la Semana Santa coincide con la época en que las Pléyades desaparecen, parece plausible que esta creencia fuera originalmente relacionada con la **Oncoymita**: la tierra resucita cuando las estrellas retornan.

la etiología de las enfermedades. A él se recurre en demanda de salud". Es apropiado que una fiesta que celebra el fin de la *Oncoymita* se realice en el lugar de este *apu*.(76)

Cuando los *ukukus* se dirigen a los glaciares del Colquepunku a rezar, oran por la salud de su pueblo; y cuando vuelven a sus campos con grandes trozos de hielo atados a sus espaldas, están regresando con aguas medicinales del Apu Colquepunku.(77) La gente de Moyomarca derrite el hielo traído por sus *ukukus* para preparar una bebida dulce de cebada que se sirve a todos. También retornan a su pueblo con una botella de agua que es usada para curar en las ceremonias que se realizan a lo largo del año.(78)

En la mitología quechua, el *ukuku* (oso) es un ser con poderes sobrenaturales. Existen muchas historias sobre un *ukuku* que sería hijo de una campesina y un oso. Este hombre-oso (usualmente llamado Juan Oso) es una figura amoral temida por todos debido a su tremenda fuerza y falta de civilización: al jugar con niños mata a uno de ellos con una palmada amigable en la espalda; al intentar montar un caballo, lo divide en dos; etc. Sus abuelos tratan de deshacerse de él enviándolo a misiones peligrosas, pero siempre regresa exitoso. Por último, es enviado a un pueblo que está siendo aterrorizado por un *condenado* (el alma de una persona que ha cometido un pecado mortal como un incesto o

---

(76) En el calendario inca, la gran ceremonia de purificación, **sitwa**, se llevaba a cabo en septiembre, antes de las primeras lluvias (que traían consigo enfermedades). No obstante, en un documento transcrito por Pierre Duviols (1975) titulado *Ritos y creencias de la costa de Chancay* se sugiere que también había ceremonias precolombinas de curación que se realizaban aproximadamente a fines de la **Oncoymita**.

> Segíalos gran chusma del pueblo y en medio yba uno con un bulto de samea o totora en figura de hombre que llamaban Aupi o pruinat que quiere dezir enfermedades, y este arrojaban en las primeras tierras que topaban del pueblo mas vezino con que dezían avían desterrado de suyo la enfermedad y echándola a sus vecinos... Y porque los curas no reparasen en tanta publicidad hacían estas fiestas en la del Corpus a título de celebrar la del S.S. Sacramento (51).

Esta última oración parece apoyar la tesis de Gow de que los campesinos de la región de Ocongate eran los que legitimaban Qoyllr Rit'i ante "los ojos de la Iglesia". Sin embargo, el hecho de que el mito de Mariano Mayta se haya difundido tanto indicaría que una organización central con conexiones nacionales como la Iglesia es la responsable de su propagación.

(77) Uno de los informantes de Gow y Condori dejó claramente establecida la naturaleza curativa del ascenso de los **ukukus**: los **ukukus** "suben al cerro para traer **huamanlipa**, **sasahui** y **phuna** (tres plantas medicinales). También suben para traer nieve. La nieve del Señor sirve para curarse de las enfermedades. La llevan a sus casas en botellas, en latas y porongos" (90). Además, los **ukukus** cargan alrededor del cuello una botella que soplan para hacer un sonido de silbato. De acuerdo con Xavier Bellenger (comunicación personal), los indios de Chipaya (Bolivia) soplan a través de pequeñas botellas para evitar las enfermedades; y podemos asumir que cumplen una función similar a la de las botellas de los **ukukus** en el Qoyllur Rit'i.

(78) Los ukukus llegan al Cusco durante el Corpus con trozos de hielo que traen en camiones del Qoyllur Rit'i. Es probable que haya habido eventos similares durante el Imperio incaico, y no es inconcebible que el hielo llegara sin derretirse gracias a un sistema nocturno de **chasquis**.

un asesinato). El hombre-oso derrota al *condenado* y es premiado con la casa, las tierras y la hija del *condenado*. Se convierte en un ejemplo de honestidad y trabajo duro.(79)

Se cree que el contacto con un *condenado* puede causar la muerte a una persona, por lo tanto son muy temidos. Se dice que el área del santuario de Qoyllur Rit'i está habitada por muchos de estos seres, que, al igual que el castigo de Sísifo, están condenados a escalar el Colquepunku cargando un enorme trozo de hielo. En la cumbre hay una cruz de plata, y el *condenado* que la alcance ganará su ingreso al cielo (esto puede explicar el nombre de Colquepunku, 'Entrada de plata'). Juvenal Casaverde relata que muchos de los visitantes al Qoyllur Rit'i han visto a estos seres con las partes inferiores de las piernas mutiladas por su empeño constante de alcanzar la cima solo para deslizarse hacia abajo justo antes de llegar (206). Supuestamente intentan ingresar al santuario para buscar su salvación, pero el Señor los envía nuevamente al castigo. Así, ellos tienen que contentarse con escuchar la misa de las nieves perpetuas.(80)

Según Gow y Condori, la única esperanza de salvación para el *condenado* es "una muerte violenta, habitualmente en las garras de un oso" (39). Es apropiado, por lo tanto, que los *ukukus* sean los únicos lo suficientemente fuertes para desafiar a esos demonios y ascender a los glaciares para conseguir las aguas curativas.

Visto desde esta perspectiva, la peregrinación al Qoyllur Rit'i es un ritual no solo de regeneración (tanto para la *Pachamama* como para su pueblo), sino también la celebración de la victoria sobre las fuerzas del mal del mundo de los espíritus.

I.4. La Virgen y la Mama, el Cristo y el apu

Hasta el momento, todo lo relacionado con la fiesta puede ser explicado en términos andinos no católicos. Los únicos elementos puramente católicos que quedan son la Virgen de Fátima y el Cristo de Qoyllur Rit'i. Ambos, sin embargo, son representados por piedras; y las piedras, como se ha señalado frecuentemente, caracterizaron un gran porcentaje de las *huacas* o lugares sagrados del Imperio Inca(81) (cf. Gow, 1976: 218-220). El más sagrado

(79) Se ha tomado esta historia particular de Juan Oso de Martínez y Martínez (109-112), y fue recogida de indios residentes en Tastayoc (arriba de Ollantaytambo).

(80) Los condenados parecen ser un ejemplo obvio de sincretismo en la religión andina y es difícil extraer sus orígenes precolombinos. Son muy parecidos a los seres llamados soq-amachu, que son los espíritus malignos de los ñaupa machu. También se dice que los soq'a provocan enfermedades y muerte y alcanzan sus mayores poderes al amanecer, en el ocaso y durante la luna llena (todos períodos de transición).

(81)Por supuesto las huacas, más que lugares sagrados, son dioses menores con poderes sobrenaturales.

de todos ellos fue Huanacauri (el mismo *apu* citado por Núñez del Prado que continúa siendo importante hoy en día). En la cima de esta montaña solía haber una gran roca que los incas creían era Ayar Uchu petrificado, uno de los cuatro hermanos fundadores del Cusco.

Las *huacas* situadas en las cimas de las montañas (o *apus*) tenían una estrecha relación con ese *apu*. Tal fue el caso de la huaca de Huanacauri, y lo mismo parece ser cierto en Qoyllur Rit'i. La roca en la que se encuentra el nicho de la Virgen de Fátima es adorada por las indígenas, porque dicen que es la Virgen quien les enseñó a hilar y a tejer: "Las mujeres depositan sus tejidos a medio terminar... pidiéndole a la Virgen les enseñe a ser buenas hilanderas o tejedoras" (Marzal: 237). Debido a que esta no es una función católica ortodoxa de la Virgen María, podríamos considerar la roca de la Virgen como una *huaca* precatólica. Al respecto, Catalina Wagner ha informado:

> *Las Mamachas ("madrecitas", manifestaciones de la Virgen María) son, como la Pachamama, patronas de las actividades femeninas. Una vez oí llamarlas por una tejedora en un punkuy: —"Mama Concebida, Mama Rosario, Mama Sinakara, Makiykiwan tukusag" "Con tus manos terminaré" (mi tejido). Sinakara es el nombre dado a veces a una de las montañas de la cadena de Qoyllur Rit'i. Sin embargo, esta mujer decía que Mama Sinakara era una Virgen (también llamada la Virgen de Fátima) cuyo santuario está cerca del Señor de Qoyllur Rit'i (218n).*

Existe entonces una unidad evidente entre la *huaca* y la montaña *Sinakara*.[82] Pienso que es la misma clase de unidad que existe entre la roca del Cristo de Qoyllur Rit'i y el Apu Colquepunku. A ambos, por ejemplo, se les atribuyen los mismos poderes curativos. Por lo tanto, Marzal afirma: *"En los otros pueblos se repite que 'van a pedir la salud'. Un informante dice sencillamente: 'El Señor de Qoyllur Rit'i es médico'"* (235). Cuando fui a los glaciares con los *ukukus*, le pregunté a uno de ellos por qué fueron a tanta altura en la nieve. Él contestó que el Señor vive en la nieve y no en el santuario. Los glaciares, dijo, solían extenderse hasta donde estaba la roca, pero desde entonces han estado retrocediendo.[83]

---

(82) El Sinakara es un pico más pequeño y por lo tanto no tan poderoso como el Colquepunku. Muchas de estas montañas más pequeñas son identificadas con deidades femeninas.

(83) Me dijo uno de los moyomarqueños que después de que todos se van del sitio de Qoyllur Rit'i, los indígenas de Q'ero descienden al santuario para celebrar durante dos días. Señaló que esperan a que el sacerdote se vaya porque "ellos no creen en el Señor de la Iglesia – solo creen en el Señor de la Nieve".

El Señor de Qoyllur Rit'i y la Virgen de Fátima son, por consiguiente, identificados con las deidades prehispánicas Apu Colquepunku y Mama Sinakara, ambos representados por rocas. Las leyendas de Mariano Mayta fueron intentos de sustituir la cruz por la roca: el *misti* (que, al ser de piel clara, representa a Jesús)(84) está de pie junto a una roca cuando se transforma en una cruz, mientras que Mariano es enterrado bajo la misma roca. La Iglesia, al erigir el santuario, estaba siguiendo uno de los principales preceptos del Primer Concilio de Lima (1551-1552): *"Que las huacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias o al menos se ponga una cruz"* (en Marzal: 382). El éxito de esta sustitución, sin embargo, parece haber sido poco convincente, y Ramírez afirma que: "los indígenas siempre iban a prender sus velas al pie de la roca; finalmente para evitar cualquier error de los creyentes se intentó hacer grabar la imagen de Cristo Crucificado en la roca, para que así sigan con sus actos religiosos" (67-68). Por lo tanto, a pesar de que la mayoría de indígenas ingresa al santuario para visitar al Señor, muy pocos prestan atención a las misas (incluso cuando son celebradas en quechua); esta es una preocupación casi totalmente *mestiza*.

I.5. Los ñaupa machu y los ch'unchos

Los danzantes de *wayri ch'uncho*(85) son el componente pagano más obvio de la fiesta. Sus trajes incluyen tocados de plumas y lanzas de *chonta*, y representan a los indígenas provenientes de la selva tropical situada a los pies del Colquepunku. Su origen precolombino es evidente en la descripción que hace de ellos Guaman Poma como bailarines de la fiesta de Antisuyo (esbozada en 1613) y también de acuerdo con la siguiente declaración de un campesino en la región de Qoyllur Rit'i: "En Parcocalla escarbaron un despacho. Todas las ropas de los incas han hecho aparecer, lo mismo estaba la ropa que utilizaban los bailarines de chuncho" (Gow y Condori: 29). Aunque hay muchos otros bailarines disfrazados en el Qoyllur Rit'i, estimo que un 70% son *wayri ch'unchos*. ¿Por qué indígenas selváticos bailarían en la nieve de Colquepunku?

Gow dice que *"los campesinos de esta región consideran a los ch'unchos sus antepasados"* (1976: 227). Una leyenda muy extendida en la zona de Paucartambo-Ocongate cuenta que los 'viejos', los *ñaupa machu*, poblaron las tierras altas en la época anterior a la

(84) En Marcacocha el racismo es incluso más pronunciado: el **misti** tiene el pelo rubio y los ojos azules.

(85) No he encontrado una buena explicación para el término wayri. Un informante de Gow y Condori dice que en la batalla entre el ch'uncho y la colla (véase más adelante, p. 19), "el chuncho gritaba, Huayri! Huayri, huay! disparando sus flechas" (93); y el diccionario de Perroud y Chouvene presenta el término wayru como una "exclamación del que gana la partida" (185). Bertonio (1612) definió hayri como la "conjunción de la luna" y podría muy posiblemente haber una conexión aquí. También, Ayra era otro nombre para Taqi Oncoy (véase más adelante, IV.2).

presente. En esos tiempos no había Sol, y los *ñaupa* vivían por la luz de la Luna. Extremadamente poderosos, eran capaces de ordenar a las rocas moverse y nivelar las montañas con sus hondas. Un día, Rowal, el jefe de los *apus*, les preguntó si deseaban un poco del poder de los *apus*. Llenos de orgullo, los *ñaupa* lo rechazaron diciendo que tenían suficiente poder propio.

Por eso Rowal creó el Sol, que, cuando se elevaba sobre el horizonte, convertía a los *ñaupa* en piedras. Sin embargo, algunos escaparon a la selva, donde el Sol no podía penetrar (cf. O. Núñez del Prado: 7; Gow y Condori: 23). "Sus vidas y su huida", dice Gow, "son recordados y simbólicamente escenificados cada año en el ritual de la danza *wayri ch'uncho"* (1976: 151). Con la destrucción de los ñaupas fueron creados los Incas.

Hay un interesante paralelo entre esta leyenda y la historia del *ukuku*. Tanto el *ukuku* como el *ñaupa* son poderosos, son fuerzas amorales que se niegan a ser controladas por las autoridades y que viven fuera de las leyes de la sociedad o de los *apus*. El *ukuku*, al derrotar al *condenado*, se vuelve civilizado y respetuoso de la ley. El *ñaupa*, mediante su destrucción, da paso a los respetuosos de la ley y civilizados incas.[86] Parecería que es este proceso civilizador el que se celebra en las danzas de los *ch'unchos* de Qoyllur Rit'i.

Cuando acudí a la fiesta con los pobladores de Moyomarca, caminamos toda la noche hasta Ocongate bajo la luz de la luna y dormimos al amanecer. Durante el día tomamos un camión con dirección a Mahuayani, luego esperamos la tarde para subir al santuario y llegamos a una colina que queda por encima de este. Allí, los bailarines *ch'unchos* se pusieron sus trajes y plumas y aguardaron la puesta del sol para bailar hasta la iglesia. Luego danzaron toda la noche. A la mañana siguiente esperamos hasta después de la misa para iniciar la caminata a Tayankani.[87] En la localidad de Yanacancha dormimos hasta cerca de la medianoche, cuando salió la luna, y luego continuamos hasta llegar a una

(86) Mama Sinakara (la Virgen de Fátima) es también, como maestra de tejido, una fuerza civilizadora; y Gow (1976) señala un proceso de civilización en los otros danzantes del Qoyllur Rit'i: "Si juntamos al **machula soq'a**, al danzante **machula** y al **paulucha (ukuku)**, es posible demostrar una evolución en su comportamiento, un proceso de civilización" (235).

(87) El sendero que baja de "El Calvario" (donde hay un santuario y una cruz) parece ser casi en línea recta, sin curvas, con una bajada escarpada de aproximadamente 800 metros. Se camina bajo la luz de la luna en una sola fila. Duviols (1976) ha señalado que en la ceremonia Inca de sacrificio humano, **capac hucha**, los representantes provenientes de todo el imperio caminaban en una sola fila, en línea recta, hacia el Cusco.

Se ignora si el sacrificio humano era parte de la **Oncoymita**, pero hay evidencia contemporánea que sugiere que esto podría haber sido así. Se dice que los **ukukus** caían con frecuencia por las grietas de los glaciares, para no volver; y Gow y Condori afirman que "muchos piensan que [El Señor] también desea un sacrificio humano. Se estima que la fiesta ha sido un fracaso si nadie muere mientras celebra" (53). Si no había sacrificio humano, era casi seguro que se sacrificaran llamas (prácticamente de rigor en las fiestas incas), y es interesante observar que en la provincia de Lucanas las llamas que van a ser sacrificadas todavía se llaman "**qoyllur** (estrella, así denominaban a la llama que ha de ser sacrificada)" (Arguedas y Ortiz R.: 229).

colina sobre la ciudad. Allí, los danzantes esperaron la salida del sol para comenzar su famosa y espectacular danza en serpentina hasta el pueblo.

Corpus Christi es una festividad movible basada en la Luna, por lo que cada año hay luz de Luna para la fiesta. Parecería, entonces, que los *ch'unchos* representan a los *ñaupa machu* que vivían de la luz de la Luna. El hecho de que el baile final, a la salida del Sol, sea tan alegre, indica una gran celebración del proceso de la civilización, de la transición del último mundo a este, de la regeneración y de la resurrección de la Pachamama, de la curación de los enfermos y del comienzo de otro año (marcado por el regreso de las Pléyades).

II. Geografía e historia; espacio y tiempo

Una vez establecido que el Qoyllur Rit'i es de origen precolombino, será entonces posible situar la fiesta en el contexto de los conceptos incas de tiempo y espacio. Esto implica no solo una comprensión del punto de vista Inca de la historia sino también de la importancia de la geografía dentro de esos preceptos. El propósito de esta sección es ofrecer un modelo de la historia andina y luego demostrar sus intrincadas relaciones con el espacio andino. Luego argumentaré que el Qoyllur Rit'i unifica, clarifica y ritualiza algunas de estas relaciones ya que ocupa una posición intermedia tanto en el tiempo como en el espacio.

II.1. Historia: ciclos del mundo en la mitología andina

Como ha sido demostrado en múltiples oportunidades, para la mentalidad andina la historia consiste en una serie de ciclos. La progresión agrícola anual, de la estación seca a la de lluvias y de la siembra a la cosecha, es un ciclo continuo en el que el tiempo lineal tiene escaso significado. Este ciclo solo se interrumpe por desastres naturales (terremotos, inundaciones, sequías, etc.), mientras que en los ciclos más extensos de la historia andina las interrupciones son producidas por grandes crisis o desastres que suscitan una nueva era.

> *Es preciso indicar que en el área andina funcionó una visión cíclica con cuatro edades del mundo, que son llamadas de diferente manera, según los lugares en los que los cronistas recogieron sus informaciones. Entre estas edades funcionaron períodos de caos, que pueden ser asimilados a las diferentes destrucciones que las divinidades realizaron… (Pease, 1973: 18).*

A estos períodos de caos se les llama en quechua *pachacutis*, o "inversiones del mundo". Así, por ejemplo, la creación del Sol por Rowal fue un *pachacuti* que significó el fin de un ciclo y el inicio de otro. En la historia Inca, la invasión del Cusco por los chancas en 1436 o alrededor de ese año fue otro período de caos, y el Inca que finalmente los venció se hizo conocido como Pachacuti. La guerra civil entre Atahualpa y Huáscar fue otro *pachacuti*.[88]

---

(88) No es el propósito de este artículo entrar en la discusión sobre los distintos significados de la palabra **pachacuti**. La mayoría de fuentes entiende **pacha** como "tiempo y espacio" o "Tierra". **Cuti** es cualquier cosa que retorne sobre sí misma; **cutiy** significa retornar. La vara andina para cavar recibe el nombre de **cuti** debido a la forma de gancho que tiene en uno de los extremos. Por eso, los indios de Chincheros usan diariamente el término **pachacuti** cuando trabajan en el campo: en este caso significa simplemente "darle vuelta a la tierra" (Ed. Franquemont, comunicación personal). **Cuti** es también un motivo común de tejido andino. Si se lo ve tridimensionalmente, se convierte en una especie de espiral que es, quizás, el mejor modelo para los ciclos del mundo andino.

El concepto de ciclos del mundo continúa siendo la visión de los pueblos indígenas andinos contemporáneos. Así, al discutir el sentido de la historia de los pobladores de Pinchimuro (un pueblo muy cercano al sitio de Qoyllur Rit'i), Gow y Condori afirman:

> *Según ellos, cada etapa tiene algo en común con la anterior y la posterior. El pasado está siempre vivo y una parte del presente y del futuro existe ahora y existió siempre. Luego la visión de la historia es a la vez cíclica, en cuanto que una catástrofe clausura un ciclo e inaugura otro, y acumulativa, en cuanto que el ciclo anterior no ha sido destruido sino enterrado y sigue ejerciendo una influencia poderosa mediante sus afloramientos frecuentes en la vida actual y mediante los mitos y el ritual (20).*

Ya se ha visto que el Qoyllur Rit'i es uno de esos rituales que demuestran el "afloramiento" de un ciclo en otro, y se dirá más al respecto posteriormente. No obstante, es necesario primero comprender esos ciclos de tiempo en relación con los conceptos andinos de espacio.

El uso que Gow y Condori hacen de la palabra *'enterrado'* no es metafórico: el mundo del pasado existe subterráneamente y puede, en determinados momentos (usualmente durante la luna nueva o la luna llena y en la madrugada y el ocaso), ejercer una influencia (usualmente negativa) sobre el presente. Podemos comprender mejor esto mediante un somero análisis de los conceptos incas de *hanan* ('arriba') y *hurin* ('abajo').

Los incas (y también los preincas) dividieron el mundo y todas sus partes (incluyendo a las personas) en dos mitades. Garcilaso nos dice que:

> *Hanan Cuzco fue fundado por nuestro rey y Hurin Cusco por nuestra reina... sin que los habitantes de uno poseyeran ninguna superioridad respecto del otro... los habitantes del Alto Cuzco eran considerados los más antiguos, y los del Bajo Cuzco como los hermanos jóvenes. De hecho, era como en el caso de un organismo vivo, en el que siempre existe una diferencia entre la mano izquierda y la derecha, debido a que los de arriba se unieron por el elemento masculino y los de abajo por el femenino. Todas las ciudades y los pueblos en nuestro imperio fueron divididos posteriormente de esta manera, en linajes, así como en distritos altos y bajos. (45)*

Vemos así que *hanan* no solo alude a lo de la parte superior, sino está también asociado con los hermanos mayores (los primogénitos), las cualidades masculinas, la mano derecha y cualquier cosa que provenga de arriba; mientras que *hurin* se asocia a lo de la

parte inferior, lo más joven, lo femenino, la mano izquierda y todo lo que se encuentra abajo. Por extensión, *hanan*, al ser de arriba, es también la luz, y *hurin*, al ser subterráneo, es oscuridad. Por supuesto, no hay nada que no encaje en estas dos categorías, y la creación es la interacción entre ambas: *hanan* fertiliza a *hurin*.[89] Nótese, asimismo, que las divisiones son siempre relativas en sí mismas: una colina es *hanan* respecto del valle que queda debajo, pero *hurin* respecto de la montaña sobre ella. No obstante, dentro de este esquema no hay lugar para cambio —el valle *siempre es hurin* respecto de la montaña— a menos que ocurra un desastre, como un terremoto que nivele la montaña y comience un nuevo ciclo.

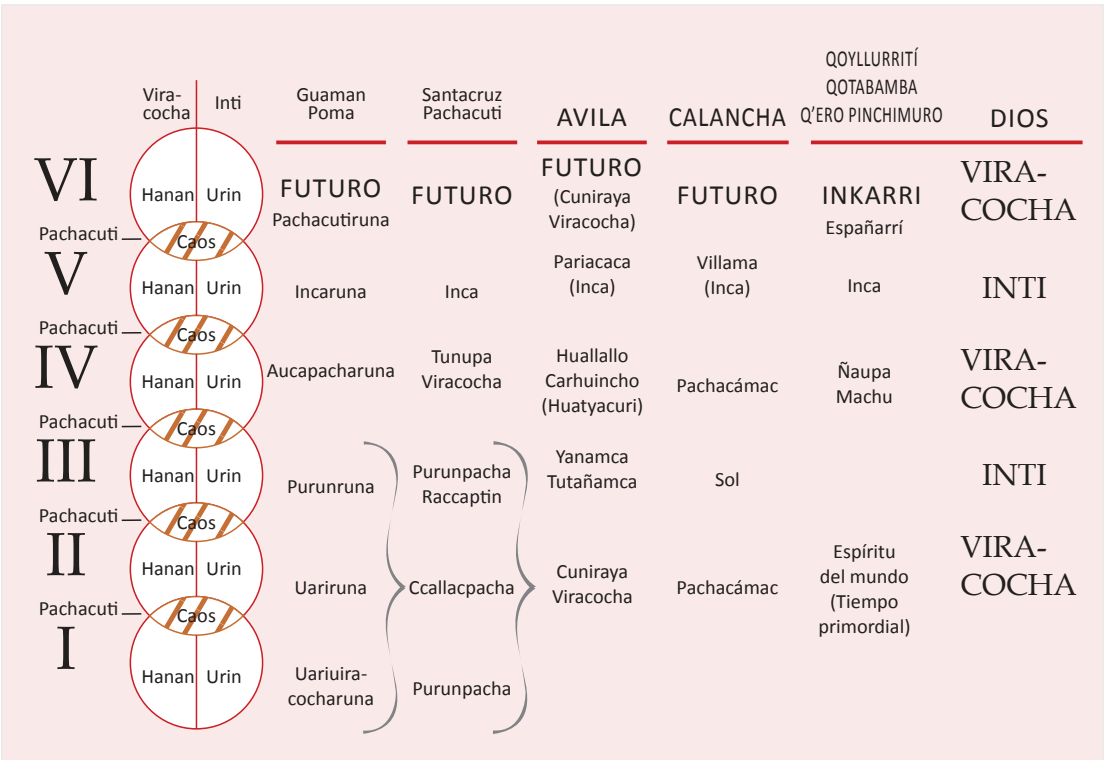


fig.1

(89) Los conceptos **hanan** y **hurin** pueden compararse con los orientales **yang** y **yin**. Tanto **hanan** como **yang** refieren a la luz, lo masculino y lo superior; mientras que **hurin** y **yin** son lo oscuro, lo femenino y lo inferior. Sin embargo, el mundo andino es más vertical, y es lo alto y lo bajo lo que domina el concepto, mientras que en China lo son la luz y la oscuridad.

Nota de la figura 1:

El sistema binario aplicado aquí (**hanan-hurin**; Inti-Viracocha) es adecuado para los objetivos de la presente tesis. En un futuro artículo intentaré un análisis de los distintos mitos cíclicos del mundo en términos de una categorización más extensa que incorpore un sistema trinario (**collana, payan, cayao**)

Para fines de comparación he incluido, sin discutirlos, mitos de Guaman Poma, Santacruz Pachacuti y Calancha. Identifico al Villama de Calancha (también denominado Vichama) con los incas porque es el "hijo del Sol" y porque puede haber una conexión semántica entre el nombre Villama y Villaoma, el sumo sacerdote inca del Sol. En lo que respecta a que el futuro mundo de Guamán Poma sea *hurin,* hago referencia a su dibujo del orden del nuevo mundo ideal (que él solicita a Felipe III que ponga en práctica), donde el imperio incaico toma la posición ocupada por el Collasuyu (**hurin**) en el orden del viejo mundo.

A Pariacaca, dios del trueno, lo asocio con Inti porque es un dios celestial, mientras que Huallallo Carhuincho pertenece al mundo de abajo. En la batalla entre ambos, Huallallo Carhuincho lucha como una serpiente de dos cabezas (**amaru**) y también como un loro de la selva (ambos **hurin**), mientras que su esposa vive en la parte baja de Lurín (léase valle de *Hurin*, que es el sitio de Pachacamac, vinculado con Viracocha). Luego de su derrota, Huallallo Carhuincho es relegado a la costa (**yungas**) y la selva. Pariacaca se mantiene como el dios más poderoso de la zona, incluso luego de la conquista inca.

Cuniraya Viracocha aparece tanto como dios del primer mundo como dios del futuro mundo porque esta confusión está en el texto de Ávila: "Pero no sabemos bien si Cuniraya fue antes o después de Pariacaca, o si ese Cuniraya existió al mismo tiempo junto con Viracocha…" (25). Si admitimos una identidad con Viracocha, entonces adquiere sentido en su papel como el dios que una vez reinó y lo hará nuevamente. Es por tanto Cuniraya Viracocha quien advirtió al Inca Huayna Capac de la llegada de los españoles y lo condujo al lago Titicaca para escapar (el Titicaca simboliza los mundos del pasado y del futuro).

Cada ciclo temporal está también dividido en hanan y hurin. Al examinar, por ejemplo, la creación del Sol por Rowal y la destrucción de los *ñaupa machu*, se puede apreciar que en la nueva era de la Luna y de los ñaupa (que han estado en la posición *hanan*) tanto el Sol como la siguiente raza de hombres (los incas) se vuelven *hurin*. Los *ñaupa* continúan existiendo, pero bajo tierra o más abajo en la selva (ambos *hurin*). La transición entre dos ciclos del mundo es un período de caos provocado por la confusión de *hanan* y *hurin* durante la destrucción del viejo mundo. El *hanan* del viejo ciclo todavía no ha sido forzado a su posición hurin en el nuevo (en la historia Inca esto se logra mediante la fuerza de un líder poderoso como Manco Capac o Pachacuti). Además, la época presente es siempre *hanan* tanto en el pasado como en el futuro.

La figura 1 es un esquema de las series de ciclos del mundo con los nombres de las diferentes edades asignados por varias fuentes (la importancia de Inti y Viracocha con relación a estos ciclos será discutida a continuación).

Se puede ver, entonces, que para la mentalidad andina no existe división entre el espacio y el tiempo. Los ciclos temporales se definen por eventos espaciales (terremotos,

inundaciones, etc.), mientras el pasado existe bajo tierra.[90] Esta unidad es subrayada por el término quechua pacha, que para los incas significaba tanto tiempo como espacio, y ha sido aún más destacada por las recientes investigaciones astronómicas de Tom Zuidema. Partiendo de la información de las crónicas sobre el sistema *ceque* de los incas (41 líneas rectas que radiaban hacia afuera del Coricancha en el Cusco) y las 328 *huacas* localizadas a lo largo de esas líneas, Zuidema ha ideado un método de lectura de los diseños gráficos como *quipu* calendarios.[91] En este *ceque-quipu* cada *huaca* representa un día, mientras las 37 líneas sin *huacas* son los días en que las Pléyades permanecen invisibles.[92] Así, la cuenta se inicia el 9 de junio, día de la reaparición de las Pléyades.

Hablando del período de 37 días, Zuidema dice lo siguiente: "Calendáricamente esto fue un tiempo de caos, de reorganización y de recálculo de la correlación entre Pléyades, Sol y Luna…" (1981b: 4). El ciclo anual, entonces, finaliza con un período de caos, tal como lo hacen los ciclos históricos más prolongados. La fiesta de Qoyllur Rit'i debe ser vista como una ritualización de todo el período: la fiesta real comienza el día de la Asunción y finaliza dos días después de Corpus Christi, un total de 24 días. Parece probable, por lo tanto, que el ritual bajo los Incas haya durado los 37 días completos de "caos".

La propia fiesta es ciertamente caótica, y Ramírez afirma que una de las procesiones "se tuvo que prohibir… por el desorden que hacían…" (71). La transición del desorden al orden (del caos al cosmos) es dramatizada por los danzantes y por la música. A lo largo de toda la fiesta, la danza es continua y el ruido incesante. Aunque cada grupo de danzantes tiene sus propios pasos, supuestamente los grupos danzan donde y cuando quieren sin tomar en cuenta a ningún otro grupo, entretanto la música suena sin considerar en absoluto la disonancia creada por las bandas rivales. Sin embargo, la danza final de la salida del sol es perfectamente ordenada y sincronizada: todos los músicos tocan la misma tonada al mismo tiempo.

---

(90) Esto no sugiere que el tiempo es estático dentro de cada ciclo. Hay ciclos más cortos dentro de los más extensos, que yo sospecho obedecen a las mismas leyes. El ciclo anual, por ejemplo, se mueve a través de períodos de *hanan* (estación seca) y *hurin* (lluvias) en una suerte de *pachacuti* (transición, caos) simbolizado al final por la desaparición de las Pléyades. Aunque se necesita una investigación más profunda, parece que la muerte de cada Inca sería un *pachacuti* menor (cf. Urbano sobre la alternancia de los simbolismos de agua y fuego en el reinado de cada Inca; también Cieza de León: "… un Inca tiene que ser de uno de esos linajes y el siguiente del otro" (196).

(91) El *quipu* fue un dispositivo mnemotécnico usado para guardar datos numéricos, y posiblemente, información histórica. Consta de una cuerda central, de la cual cuelgan cuerdas con nudos. Los números se registraban con series de distintos nudos en las cuerdas.

(92) Zuidema (1981a, b) no explica, sin embargo, la discrepancia entre los 45 días en que las Pléyades están realmente invisibles (9-VI a 24-IV) y los 37 días consignados en el calendario.

II.2. Geografía: la reunión de la puna y la selva

Tras haber tomado nota de la unidad esencial del tiempo y el espacio en el pensamiento andino, debemos determinar si esto tiene alguna importancia en la ubicación de Qoyllur Rit'i. La cuestión más obvia que se observa en el mapa es que queda exactamente al este de Cusco (lat. 13º 30'. Cf. mapa de ubicación, p. 39). Conociendo la habilidad de los incas para extender las líneas rectas (*ceques*) sobre distancias extremadamente largas (cf. III.1, más adelante), esto parece ser más que una simple coincidencia. Dado que la fiesta es un ritual de regeneración y renacimiento, su ubicación oriental es lógica: "El Este y el Oeste se relacionan respectivamente con nacimiento y con decrecimiento y muerte" (Zuidema, 1981b: 2). Así, a pesar de no ser la dirección exacta del ascenso de las Pléyades, precisamente el Este tiene un significado simbólico.(93)

(93) La línea del este también pasa a través del pico de la montaña Pachatusan ("Los Pilares del Mundo"). Santacruz Pachacuti Yamque habla de 300 antis (**ch'unchos**) que estaban llevando oro de la selva al Cusco. A la mitad de la jornada estalló una granizada que destruyó todos los cultivos. Por eso, el inca Tupac Yupanqui "por concejo de los viejos, manda que todos trezcientos yndios lo llevase sus cargas de oro a Pachatusan… y allí entierra a todos con sus oros cargados, matándoles… Dizen que para este efecto había cabado muy hondo a la otra parte que como mira hazia el sol" (301). Deborah Poole (1978) especula que estos antis podrían haber estado viajando en línea recta desde la selva a través de Qoyllur Rit'i hasta el Cusco, en cuyo caso habrían tenido que caminar sobre el Pachatusan. Los incas observaban el equinoccio sobre el Pachatusan y podemos suponer que existe una conexión entre el oro y el Sol (ambos provenientes del Este) y la fertilidad de los cultivos.

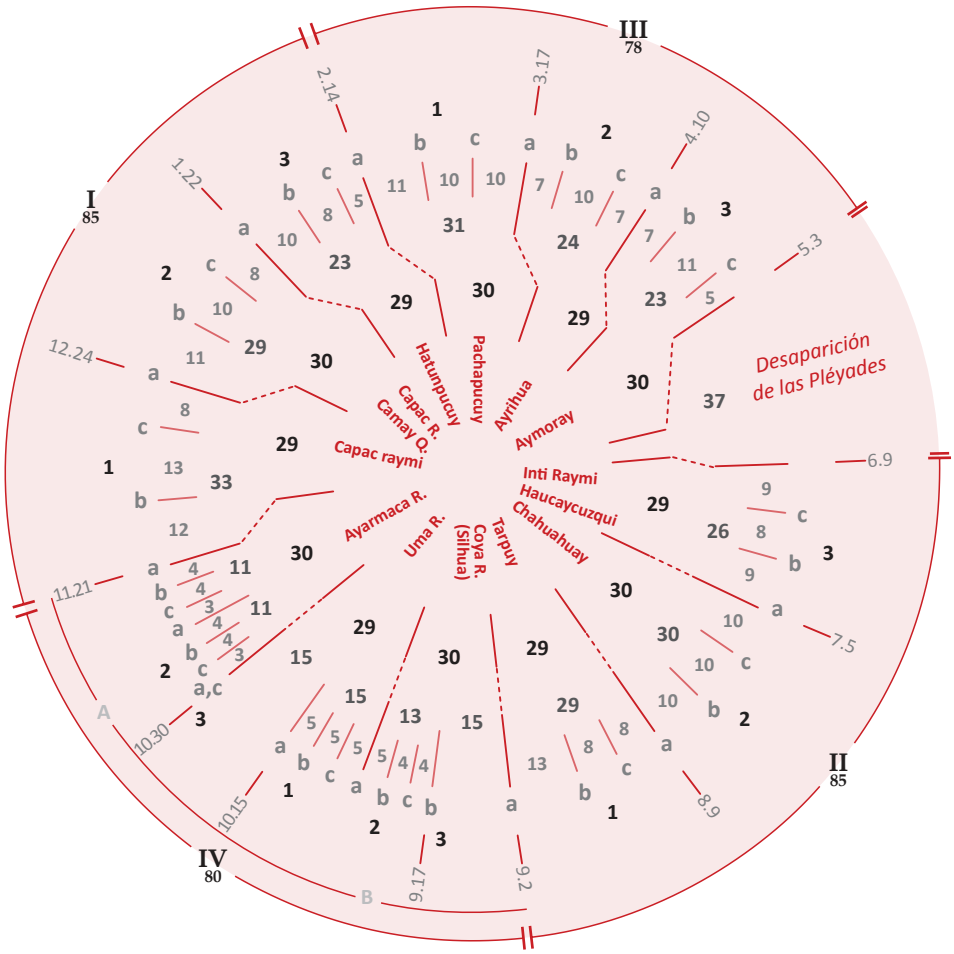


fig.2

Notas de la figura 2:

Círculo externo (primero): 4 *suyus* con el número de *huacas* en cada uno.

Segundo círculo: fechas en el calendario gregoriano, contadas desde el ascenso helíaco de las Pléyades como son vistas en el Coricancha.

Tercer círculo: números de grupos de 3 *ceques* cada uno.

Cuarto círculo: letras de *ceques* individuales.

Quinto círculo: número de *huacas* en cada *ceque*; a cada *huaca* se le da un espacio de 1º en el círculo; conteo de *huacas* desde la fecha 21.11en ambas direcciones.

Sexto círculo: números de *huacas* en grupos de 3 *ceques* y del período (37) del conjunto helicoidal de Pléyades cuando el calendario *ceque* no es utilizado.

Séptimo círculo: períodos de un mes contados a partir del ascenso helicoidal de las Pléyades.

> Octavo círculo: los correspondientes meses movibles de los incas: primera luna llena correlacionada con el solsticio de junio (21 de junio).
>
> (Zuidema, 1981a: notas)

El Este es también la dirección de la selva y por lo tanto del mundo del pasado donde aún viven los *ñaupa machu* (*ch'unchos*). Qoyllur Rit'i ocupa entonces un lugar intermedio entre el mundo del pasado y el "presente" de los incas del Cusco. Al respecto, no solo la posición horizontal de la fiesta sino la vertical son importantes. El pico nevado Colquepunku se eleva derecho hacia arriba fuera de la selva. Qoyllur Rit'i está ubicado en una posición intermedia en la *puna*, por encima de la selva y por debajo de las nieves del *apu*. Está en la posición central de un *axis mundi*, conectando verticalmente el mundo de abajo (*ukhupacha* o *hurinpacha*) con los cielos (*hanaqpacha*). De la misma manera, es el punto de conexión entre el *apu* (*hanan*, masculino) y la selva fértil (*hurin*, femenino), y es, por lo tanto, el lugar natural para una fiesta de renacimiento y regeneración.(94)

Las comunidades de la región de Paucartambo-Ocongate envían generalmente a sus *paqos* (chamanes a cargo tanto de la fertilidad de los campos como de la curación de los enfermos) a estudiar a la selva por un año para que traigan de vuelta la fertilidad a la sierra (Deborah Poole, comunicación personal).(95) Como la salud depende de la fertilidad, el Colquepunku, enraizado en el abundante crecimiento de la selva, es el *apu* de la salud.

La selva es también un lugar donde hay oscuridad, caos y desorden. Allí, escondidas del sol, las plantas crecen sin control, entrelazándose las unas con las otras en una gran confusión. De esta manera se representa, de acuerdo con la mitología Inca, a las ignorantes, dispares e incivilizadas tribus de la era precedente, antes de la brillante conquista de los civilizados incas, que fueron quienes trajeron el orden al mundo. Por ejemplo, los *q'eros* incas (vasos de madera pintados) generalmente representan a todos los enemigos de los incas como salvajes de la selva (*ch'unchos*) (Zuidema, comunicación personal).
El Qoyllur Rit'i es, por lo tanto, la frontera (tanto la conexión como el punto de división)

---

(94) Peter Getzels, quien ha pasado muchos meses en la región de Q'ero, señala que los pobladores de Q'ero envían a la mitad de su contingente a las alturas del Qoyllur Rit'i y a la otra mitad hacia un manantial sagrado en las zonas bajas de la selva (comunicación personal), hecho que pone de relieve la conexión fertilizadora entre **hanan** y **hurin**.

(95) El apu Colquepunku "tiene singular importancia en los procesos de curación de las enfermedades y el diagnóstico practicado por los Paqo mediante el proceso de **qollpasqa**, práctica en la cual el especialista hace hervir **qollpa** (carbonato de potasio) con la orina del paciente y diagnostica el mal" (Núñez del Prado: 78).

entre todos los elementos, y su ubicación es el lugar ideal para un *tinkuy*, la reunión de los dos mundos opuestos.

II.3. Ch'unchos y collas; quechuas y aymaras

El imperio incaico estaba dividido en cuatro zonas/regiones (*suyus*) con Cusco al centro. Las líneas imaginarias de división se extienden en los ejes del norte al sur y del este al oeste, aunque los límites políticos y geográficos actuales difieren de aquellos. La exacta ubicación oriental de Qoyllur Rit'i representa una división simbólica entre las regiones nororientales del Antisuyo y las sud-orientales del Collasuyo.(96) Como tal, es un lugar de

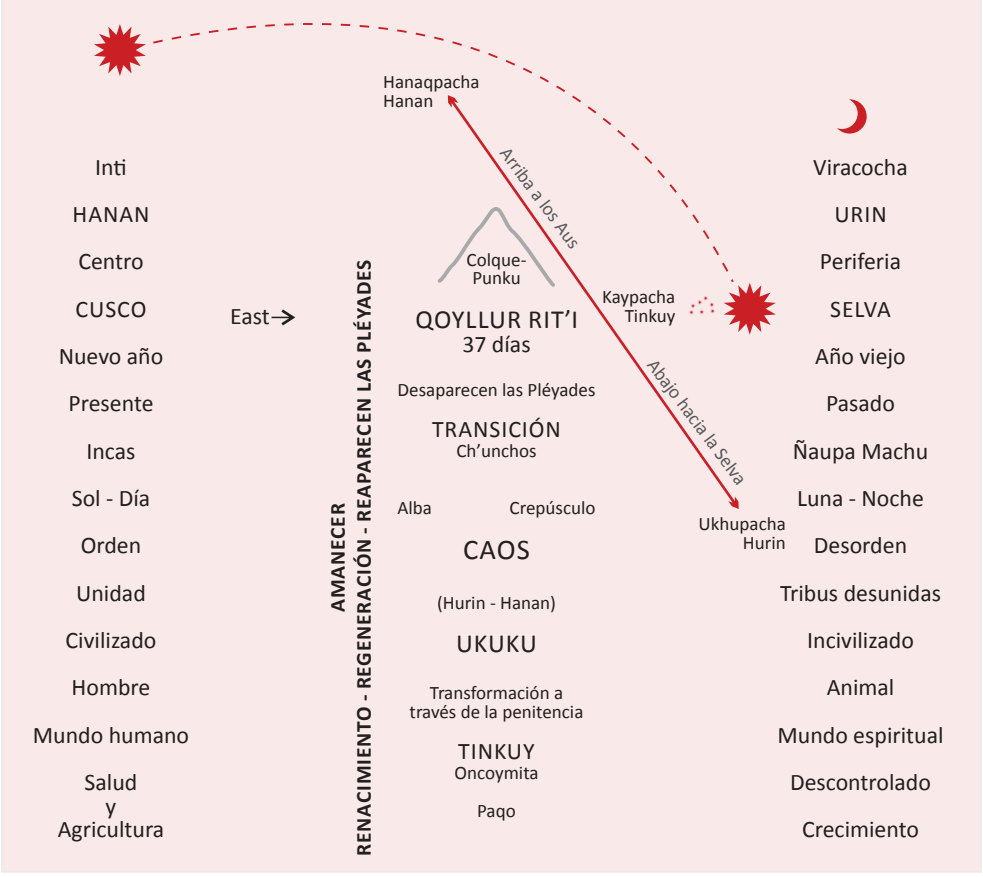


fig.3

encuentro ritual para los Antis y los Collas que están representados por dos grupos de danzantes más numerosos de la fiesta: los *wayri ch'unchos* y los *capac colla* (que son los únicos con *ukukus*)

Los *ch'unchos*, que son los ancestros de las tribus quechuahablantes de la *sierra,* representan a los quechuas (y, por extensión, al Inca). Los quechuas y los *collas* aymarahablantes han sido rivales por siglos. El Inca, a pesar de que conquistó muchas veces a los *collas*, estuvo permanentemente supeditado a sus rebeliones. Como los *collas* viven en el altiplano del sur, han estado siempre, y lo siguen estando, sometidos a hambrunas que los han conducido, tradicionalmente, en dirección norte en busca de mejores tierras. Se han enfrentado y han luchado muchas veces con los quechuas. Pero, aunque los quechuas disponen de tierras fértiles, los aymaras tienen una ventaja sobre ellos: son mejores vendedores y comerciantes (por ese motivo a los danzantes *colla* se les denomina *capac*, 'rico'). Los quechuas dependen de ellos para el comercio, y la asistencia de los *colla* al Qoyllur Rit'i fortalece este lazo económico. Durante el Corpus Christi solía haber en la plaza de Ocongate una batalla ritual entre los *ch'unchos* y los *collas*, que siempre ganaban los *ch'unchos*. La batalla servía, ciertamente, para mantener un equilibrio entre los dos grupos y asegurar la posición superior del Inca (*hanan*) sobre el Collao.

Cuando los *ukukus* escalan los glaciares, los del norte (Paucartambo – *ch'unchos*) van por el lado izquierdo y los del sur (Quispicanchis – *collas*) por el derecho.(97) Los quechuas y los aymaras se reúnen simbólicamente en el Colquepunku y ambos llevan agua sagrada (hielo) de regreso a sus pueblos. Una vez más, se fortalece el lazo entre los dos pueblos (todos beben de una fuente común y sagrada), pero al mismo tiempo permanecen inequívocamente separados.(98)

(96) En el **ceque-quipu**, que muestra **ceques** ideales (más que reales), al inicio del año, representado por la reaparición de las Pléyades el 9 de junio, se le da precisamente una dirección este.

(97) Es derecha e izquierda mirando hacia las montañas, pero desde el Colquepunku y mirando hacia abajo, los **ch'unchos** escalan el glaciar derecho. Dado que **hanan** es derecho (y que, de acuerdo con Guaman Poma, el Antisuyo era **hanan** respecto del Collasuyo), los **ch'unchos** mantienen una posición **hanan** respecto de los **collas**, a pesar de que geográficamente los **collas** del altiplano están en una posición **hanan**. Estas inversiones son discutidas más a fondo en la Parte III.

(98) El hincapié tanto en la unidad como en la separación es uno de los principios básicos de la organización social y política inca; unidad y separación mejor simbolizadas en los conceptos **hanan** y **hurin**, que son interdependientes pero deben permanecer separados.

II.4. El ukuku: intermediario arquetípico

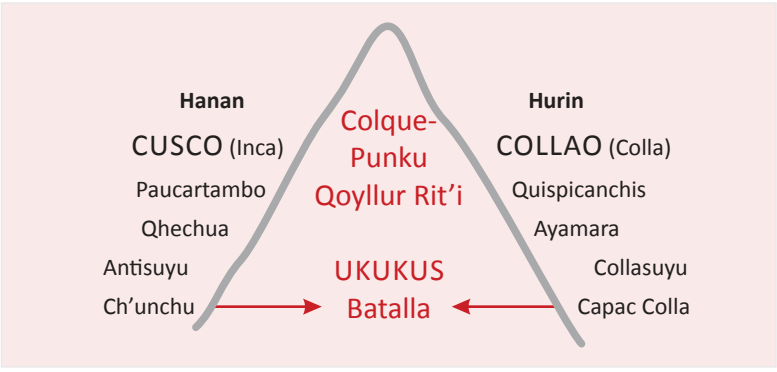


fig.4

La figura central de la fiesta del Qoyllur Rit'i es el *ukuku*. Si el Qoyllur Rit'i es el lugar de mediación en virtud de su ubicación geográfica, el *ukuku* es la encarnación viviente de la mediación. El único oso en América del Sur es el oso de anteojos [Ursus Ornatus]. Este generalmente vive en la montaña —*o ceja de selva*—, que es la selva alta ubicada justo debajo de la *puna* y encima de la *selva*. Según las personas que viven cerca de ellos, los osos solo salen al amanecer o a la hora del crepúsculo (momentos, como hemos visto, de transición), y lo hacen para robar los cultivos. El oso es, por lo tanto, un mediador ecológico porque une la selva con la puna, y por sus hábitos es también un intermediario entre la noche y el día. Además, el oso vive en cuevas y conecta así este mundo (*kaypacha*) con el mundo de abajo (*ukhupacha*) y el mundo de los espíritus.

El oso, como el mono,[99] puede caminar erguido, lo que le da una apariencia casi humana. El danzante *ukuku* es un hombre-oso, lo que vincula al animal con el mundo humano, lo incivilizado con lo civilizado. Una de las funciones del ukuku en el Qoyllur Rit'i es mantener el orden, pero al mismo tiempo es un bromista constante que incrementa el caos de la fiesta (es una suerte de Señor del Desgobierno). Es, por lo tanto, el mediador entre el orden y el desorden. El *ukuku* es quien dirige y ordena a los danzantes *ch'unchos* y *collas* y también quien trae las aguas curativas desde el *apu*, funciones que lo hacen crucial en la transformación de la enfermedad a la salud.

(99) En la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo, los **capac ch'unchos** están acompañados de danzantes vestidos como monos (**k'usillo**) que cumplen un papel similar al del **ukuku** en el Qoyllur Rit'i.

Tradicionalmente, el *ukuku* es un joven adolescente que se encuentra muy próximo a la edad adulta. Su puesto es el primero en el sistema local de *cargos*, y su ascenso al glaciar puede verse como una iniciación o rito de pasaje de la niñez a la adultez (o de forastero a miembro de la comunidad)(100). El *ukuku* también habla con voz de falsete, uniendo así los elementos masculinos y femeninos.(101) Finalmente, podemos verlo como un intermediario entre el mundo del pasado y el del presente; y al estar conectado con la *selva* y el mundo de abajo, también intercede por los *ch'unchos* (la humanidad del pasado) en sus tratos con la multitud (humanidad actual).

El *ukuku* es, entonces, andrógino, y camina tanto en la luz como en la oscuridad, con la Luna y con el Sol. Por este rol mediador, es muy importante en Qoyllur Rit'i pues es un lugar cargado de peligros. Allí, especialmente al amanecer, a la hora del crepúsculo o durante las noches de luna llena, se reúnen *hanan* y *hurin*. Los miembros del mundo de los espíritus, que deben de ser *hurin*, pueden ir al Qoyllur Rit'i (como lugar de transición en el que se confunden *hanan* y *hurin*) a fin de recuperar los poderes que una vez tuvieron cuando eran *hanan*. Esto es cierto a lo largo de todo el año, pero lo es más durante la fiesta la *Oncoymita. Soq'a machu* (ancestro maligno) ronda chupando la sangre de los bebes y cohabitando con las mujeres a escondidas de sus maridos; los *condenados*, como se ha visto antes, es probable que ataquen; los *ñak'aq* pueden cortarle el cuerpo a uno para sacarle la grasa y vendérsela a los mestizos; etc.(102) El *ukuku*, no obstante, puede interceder en todos esos encuentros y proteger al campesino. Es por esta razón que cada comunidad envía al menos un *ukuku* a la fiesta.

Por último, el *ukuku* es el mediador entre las personas de la comunidad y los apus. Cuando

---

(100) "Generalmente son adolescentes los que bailan como **ukukus**, y por eso constituye un tipo de iniciación a los cargos más altos dentro de la jerarquía religiosa. Su rol de **iniciandi** se ve también en el **yawar mayu**, donde dirigen la canción al **pauluchu** amonestándole a no llorar y a aprender. En este baile son los **ukuku** los que azotan con más violencia, haciendo en muchos casos sangrar a su adversario, que siempre también es un **ukuku**" (Poole, 1981: 10n). El **pauluchu** es un muñeco que representa al **ukuku**. De esta manera, la iniciación es también un proceso de civilización.

(101) Zuidema (1978) ha estudiado el caso de una joven que fue sacrificada en el **capac hucha** y luego enterrada en la cima de la montaña en su pueblo natal. Se convirtió en un oráculo, profetizando a través de las bocas de sus hermanos menores (y de sus descendientes), que hablaban con voz falsete. Zuidema (comunicación personal) sugiere que el falsete es la voz de **ultratumba**; esta es una conexión más con el inframundo (el pasado). (Cf. Parte III sobre la conexión entre la profecía y todas las cosas **hurin**). Dado que **hurin** es femenino y **hanan** masculino, el mediador entre ambos debe ser andrógino.

(102) Para una información detallada del mundo andino de los espíritus, cf. Núñez del Prado (1969); Núñez del Prado Béjar (1970); Casaverde Rojas (1970) y Marzal (1971).

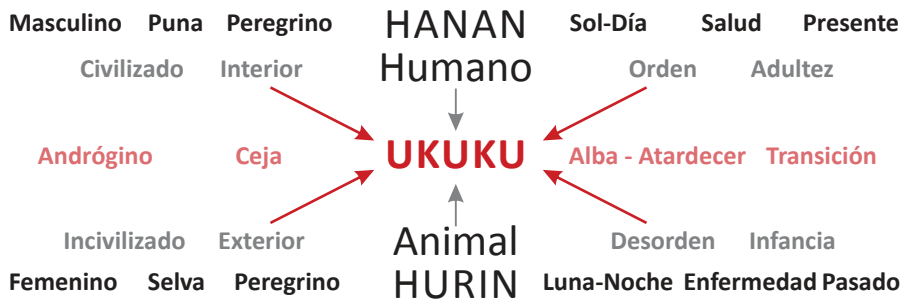


fig.5

escalan los glaciares, los *ukukus* llegan a las 3:30 de la mañana a una altura de 4 800 metros sobre el nivel del mar. Entonces se sientan y hablan, rezan y cantan durante dos horas bajo un frío glacial inimaginable. ¿Por qué?, pregunté (mientras golpeaba mis pies contra el suelo). "Es una forma de penitencia, de sacrificio", me contestaron. ¿Para quién? "Para nosotros, para la comunidad".(103) El *ukuku*, entonces, es la fuerza purificadora en la comunidad. A través de él todo el pueblo se regenera cuando recibe las aguas curativas. Solo él, como mediador entre dos mundos, es capaz de llevar a cabo la tarea.

fig.6

En la mitología, no obstante, el ukuku es un ser condenado, precisamente porque se encuentra entre dos mundos y no pertenece a ninguno de ellos, como el *condenado* que no está ni vivo ni muerto. Ambos están atrapados en un período de transición (caos), portando en sí mismos una confusión entre *hanan* y *hurin*. En la historia del *ukuku* y el condenado narrada anteriormente, por su fuerza animal y su falta de civilización el *ukuku* es incapaz de vivir en el seno de la sociedad humana. Sin embargo, cuando derrota al *condenado*, no solo se salva a sí mismo sino al propio condenado (cf. Arguedas y Ortiz, 230). "El *condenado* se salvará cuando alguien, mediante… fuerza sobrenatural como el hijo del oso, le dé la verdadera muerte"). Los dos se transforman uno al otro, lo que permite al *ukuku* volverse humano y al condenado encontrar la salvación.(104)

El ascenso del *ukuku* al glaciar pone de relieve esta relación. Al transportar hacia abajo el

(103) El **ukuku** baila "porque quiere absolverse de sus pecados" (Gow y Condori: 89).

(104) Deborah Poole fue la primera que me señaló esta relación entre el **ukuku** y el **condenado** (comunicación personal).

bloque de hielo él está invirtiendo la acción del *condenado*, que debe acarrear hielo hacia la cumbre del pico nevado. Al bajar el hielo curativo para llevarlo a su comunidad, el *ukuku* está realizando una penitencia que establece su relación social con el mundo humano. De manera similar, el condenado realiza su penitencia llevando el hielo al *apu*, ganando así su ingreso en el *Hanaqpacha*.

Si volvemos a la historia de Juan Oso-*ukuku*, esta mutua transformación puede verse conectada con el retorno de las Pléyades. En la historia, el *condenado* le dice a Juan Oso, luego de su derrota, que abra las siete puertas de las habitaciones adyacentes en su casa para encontrar a su hija y casarse con ella. La casa del *condenado* se describe de la siguiente manera: "sin habitantes, pero con abundante alimentación" (Martínez y Martínez: 111). Se parece mucho a un almacén, por consiguiente, las siete habitaciones pueden estar relacionadas con las Pléyades dado que *colca* (almacén) era uno de los nombres que los incas daban a estas.(105) El período de desaparición de las Pléyades (caos) es también el período de almacenamiento del maíz. El retorno de las Pléyades (la apertura de los almacenes) señala la transición al nuevo año, una época de regeneración. En la historia de Juan Oso, por lo tanto, la apertura de las siete habitaciones implica la transformación tanto del *ukuku* como del *condenado*. Juan Oso se vuelve civilizado (un próspero y laborioso ejemplo para la comunidad), mientras que el *condenado* se transforma en una paloma blanca y vuela hacia el cielo.

III. Viracocha, Pariacaca y el futuro

Qoyllur Rit'i como emplazamiento y el *ukuku* como ser son mediadores entre el mundo del pasado de los *ñaupa* y el mundo del presente del Inca. No obstante, hemos visto que Gow y Condori señalan que hay 'afloramientos' no solo del mundo del pasado sino también del futuro en el presente. El propósito de esta sección es analizar el concepto Inca del futuro y su relación con el pasado y el presente, pero también con la geografía y el dios Viracocha. Esta argumentación sirve para analizar otra fiesta precolombina similar al Qoyllur Rit'i, la Auquisma, pero que gira en torno a la transición del ciclo del mundo del presente al siguiente.

(105) Zuidema y Urton citan a T.S. Barthel ("Viracochas Prunkewand", **Tribus**, N.° 20, nov.), quien sugiere que el nombre *qolqa* se refiere al hecho de que la cosecha se guarda en graneros durante el período en que las Pléyades son invisibles (102).

III.1. Viracocha, Inti y el control espacial del tiempo

El cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala narra "como Topa Ynga Yupanqui hablaba con las uacas y piedras y demonios y sabía por suerte de ellos lo pasado y lo venidero de ellos y de todo el mundo y de como abían de venir españoles a gobernar y así por ello y el ynga se llamó Huiracocha ynga..."

Este testimonio debe ser cuidadosamente examinado en el contexto de la mitología Inca y de la historia. Viracocha, nombre que adopta Tupac Yupanqui cuando habla con las *huacas*, era el nombre del dios creador Inca que surgió del lago Titicaca y viajó con dirección norte, a través del Cusco, difundiendo la civilización a lo largo de los Andes. Al arribar a la costa (ya sea a Pachacámac o a Puerto Viejo, Ecuador, según los distintos mitos), se dirigió al océano y caminó sobre las olas. Viracocha (literalmente "la espuma del mar") era también el dios del océano. Zuidema (1964) arguye que estaba relacionado con el agua, la costa y la selva. Por lo tanto, estaba conectado con todos los elementos hurin en oposición a Inti (el Sol), que era *hanan* y estaba asociado con el fuego, los cielos y las montañas.[106]

Franklin Pease (1969, 1973), entre otros, ha argumentado que la religión Inca del sol se desarrolló tardíamente en la historia Inca y que la victoria de Pachacuti sobre los chancas,[107] en la que el Sol transformó a las piedras en soldados, marcó el triunfo de Inti sobre Viracocha. En este *pachacuti*, el mundo solar del Cusco se volvió *hanan* y el mundo del pasado del creador de la tierra Viracocha, *hurin*.

Tanto Zuidema como Urbano han demostrado que Viracocha estaba asociado

(106) Aquí me apoyo en Zuidema (1964) y Urbano.

(107) En la historia mítica Inca, esta victoria marcó el inicio de la expansión desde el centro (bajo el dominio de Inti).

con todas las cosas del "exterior" (también *hurin*), mientras que el Inca lo estaba con todo lo que fuera "interior" (*hanan*). Por eso Urbano sostiene que: "La periferia cae bajo el señorío absoluto de Viracocha y la expansión del centro choca contra la fuerza de la periferia" (31). De ahí surge, entonces, una imagen en la que el Cusco y el imperio conquistado eran *hanan*, en oposición a todo lo que estuviera fuera del imperio (incluyendo la selva y el océano), que era *hurin*. Podemos afirmar, por lo tanto, que todo lo conocido (i.e. el imperio controlado, el mundo del presente) era *hanan* y se encontraban bajo el control de Inti, mientras todo lo *desconocido* (i.e., fuera del imperio, los mundos del pasado y del futuro) era *hurin* y estaba asociado a Viracocha.

Viracocha era el dios del pasado y del futuro: emergió del lago Titicaca (el pasado) y caminó hacia el océano (el futuro). Por ese motivo, cuando habla con las *huacas* sobre el pasado y el futuro Túpac Yupanqui se autodenomina Viracocha. Zuidema dice de él: "Fue la distancia espacial de las *huacas* existentes —invisible pero que afecta su propia existencia— la que le permitió saber asuntos distantes en el tiempo" (1978a: 15). Esto sugiere una razón básica para la expansión del Imperio Incaico: el control del espacio era también el control del tiempo.(108) El este, como ya hemos visto, era la dirección del pasado, mientras que el oeste (hacia el océano) era el futuro. Pero el sudeste estaba también relacionado con el pasado, ya que fue allí, en el lago Titicaca, donde Viracocha tuvo sus orígenes, y el nordeste era el futuro pues Viracocha desapareció en esa dirección.

Como los *ceques* se extienden fuera del campo visual en líneas rectas, eran, por lo tanto, extremadamente importantes porque se relacionan no solo con el control del espacio sino también del tiempo. Zuidema (1981a) ha demostrado que el *ceque* que iba en dirección sudeste del Cusco hacia el lago Titicaca, una distancia aérea de alrededor de 300 km, fue trazado en una línea casi perfectamente recta usando para ello puntos del horizonte y las huacas ubicadas a lo largo del *ceque*. En el solsticio de junio, los sacerdotes incas caminaban en línea recta hasta llegar al Vilcanota, y al hacerlo ritualizaban un 'control' sobre el pasado. Como afirma Zuidema: "…probablemente los *ceques* largos no son el único medio posible para que un gobierno imperial organice el ingreso de datos sobre la organización política [pero]… De esta manera los incas trataron de controlar no

(108) Como se ha mencionado antes (parte II.2), los **q'eros** Inca representan al enemigo como salvajes de la selva (**ch'unchos**) ya que estos simbolizan todo lo que es **hurin**, las tierras no conquistadas. Así, en el drama quechua **Ollantay**, la rebelión del general Ollanta contra Pachacuti es una rebelión de los antis (**ch'unchos**). Se identifica a Pachacuti con el Sol, mientras que Ollanta y Cusi Qoyllur están asociados a la Luna, las estrellas, la noche y la selva (**hurin**).

solo el exterior desconocido, sino el pasado y el futuro desconocidos" (1978a: 22-23).(109)

III.2. Huaylla Huisa, Pariacaca y la profecía Inca

Es posible encontrar indicios de la manera en que el Inca lidiaba con el futuro en la danza dramática *La Tragedia de la Muerte de Atawalpa*, la que, según Wachtel (1973a: 70), se remonta al siglo XVI. En ella, el profeta-vidente y sumo sacerdote del Inca Atahualpa, Huaylla Huisa, "está constantemente acompañado de un actor revestido con una piel de oso" (41). Huaylla Huisa tuvo un sueño en el que prevé la llegada de los españoles. Wachtel dice sobre él:

> *…el adivino desempeña el rol de mediación: entre los indios y los españoles (en su misión de Embajador), entre el presente y el porvenir (en tanto que es intérprete de los sueños), entre los dioses y los hombres (puesto que es igualmente sacerdote) (44-45).*

No es sorprendente, por lo tanto, que deba estar acompañado de un hombre-oso o *ukuku*, el arquetipo andino del intermediario. Debemos subrayar el hecho de que Huaylla Huisa y por extensión el *ukuku* son mediadores "entre el presente y el futuro". Después de anunciar que unos hombres barbudos iban a arribar en barcos de acero, Huaylla Huisa es enviado con el *ukuku* a un acantilado con vista al océano para observar las embarcaciones. En ese lugar tiene otro sueño sobre la llegada de los españoles. La escena es sin duda una reminiscencia del Qoyllur Rit'i.

Así como Qoyllur Rit'i está ubicado en un lugar elevado que mira en dirección este sobre la

---

(109)Podemos dar algún crédito a la declaración de Garcilaso de que "los Reyes Incas… ivan experimentando que, cuanto más se acercaban a la línea equinoccial, tanto menos sombra hasta la columna al medio día, por lo cual fueron estimando más y más las columnas que estavan mas cerca de la ciudad de Quitu…". Al respecto, Zuidema afirma que los incas estaban buscando "el Axis Mundi que conecta la tierra con otros niveles cósmicos" (1978b: 322-323). Esto no explica, sin embargo, por qué Huayna Capac debería haber establecido su capital norteña en Tumipampa en lugar de más al norte en el Ecuador. Otra explicación puede ser extrapolada de la información de Cabello Valboa y Sarmiento acerca de que Viracocha terminó sus viajes míticos "donde es ahora Puerto Viejo y Manta" (Sarmiento: 13-14). Este punto queda considerablemente al sur del Ecuador, pero una línea recta trazada desde Cusco atravesando Mantas corre hasta Tumipampa y está muy cerca de ser la extensión nordeste del **ceque** sudeste del lago Titicaca al Cusco. Esta única línea conecta por lo tanto el pasado con el futuro, como se expresa en los viajes de Viracocha.

La identidad entre las distancias temporales y espaciales se demuestra en un mito andino contemporáneo que afirma el futuro retorno del Inka (Inkarrí) porque "las "montañas lo han visto. Son las más altas, por eso ven más lejos y saben todo (Ortiz R.: 132).

selva (al mundo del pasado de los *ñaupa machu*), de la misma manera Huaylla Huisa se encuentra es un lugar elevado que mira en dirección oeste, sobre el *mar* (el mundo futuro de la Conquista española). En ambos casos se destaca el papel del *ukuku* como mediador. Es más, en la obra la conexión nuevamente se establece entre Viracocha, el mar y el futuro. Mientras Huaylla Huisa duerme, Atahualpa evoca "…Viracocha quien fue el primero en anunciar la venida de los hombres barbudos" (Wachtel: 42).(110)

Si, entonces, Qoyllur Rit'i, situado derecho hacia el este del Cusco, fuera una fiesta que celebra la reaparición de las Pléyades y la transición del mundo del pasado al del presente, ¿no podemos asumir que existe una fiesta similar que marca la desaparición de las Pléyades y la transición del mundo del presente al del futuro? Si hubiera una, esperaríamos que estuviera localizada al oeste del Cusco (la dirección de "decrecimiento y muerte") y, dado que las Pléyades desaparecen alrededor del 24 de abril, esperaríamos también que ocurriera cerca a esta fecha. Por ello, Zuidema cree que la fiesta del Señor de los Temblores, celebrada ahora en el Cusco el Lunes Santo (una fecha que cae con frecuencia cerca del 24 de abril), es probablemente la continuación actual de esa fiesta (comunicación personal). Refuerza este argumento la declaración de Poole de que los *campesinos* locales creen que el Señor de Mollepata y el Señor de Inkilpata son hermanos del Señor de los Temblores (1978: 7): Ambos, Mollepata e Inkilpata, se encuentran casi directamente al oeste del Cusco.(111)

Desafortunadamente, la información sobre los orígenes precolombinos del Señor de los Temblores es escasa. No obstante, dado que a partir de fuentes como Molina sabemos que otras fiestas incas se realizaban simultáneamente "en todas las cabezas de provincia", podemos indagar en otros lugares en busca de otro ejemplo (cf. Urbano: 20). Y también

(110) Esta es una referencia al inca Viracocha, quien, de acuerdo con diversas crónicas, fue el primero que soñó con la llegada de los españoles, lo que hace hincapié en la conexión de Viracocha con la profecía y el futuro.

(111) La línea oriental atraviesa el Pachatusan (véase II.2n6), lugar de la fiesta de Huanca. Se dice que el Señor de Huanca es hermano del Señor de Qoyllur Rit'i (cf. Condori Mamani: 71).

La línea occidental atraviesa importantes lugares incas, incluyendo Tilca (localizada en una montaña alta desde donde se observa el río Apurímac). Según Molina, durante la Sitwa, el grupo Chinchaysullu arroja las enfermedades en el Apurímac desde este punto. Más adelante, sobre la misma línea, se encuentran las ruinas de Curahuasi y Sahuite, el sitio de las famosas rocas talladas (una interpretación del nombre Sahuite o Saywayta es "lugar de orientación": la roca mira hacia Tilca y determina así la dirección exacta del Cusco). Luego, la línea atraviesa el pico nevado Ampay, las ruinas de Huaytará y Tambo Colorado, y termina en el sitio prehispánico de Tambo de Mora en la costa.

contamos con la siguiente declaración de Albornoz:

> *Hay entre estas guacas... muy muchas que reedificaron los ingas dándoles muchos mitimaes servicios que para este fin los mudavan de unas provincias a otras. Dióles [el inga] muchos ganados y bases de oro y plata como fué en toda la cordillera que mira a el mar, en todo lo que conquistó en especial a cerros de nieve y bolcanes que miran a el mar... (en Zuidema, 1981b: 10)*

Esto implica una vez más que, con la expansión del imperio, los incas fueron variando el espacio para adecuarlo a sus propios patrones religiosos de tiempo y espacio. También sugiere, a la luz de la escena en la que Huaylla Huisa mira sobre el océano, que es probable que hayan existido fiestas del tipo Qoyllur Rit'i relacionadas con la desaparición de las Pléyades (y la transición hacia el futuro), las que se habrían celebrado en o cerca de los picos nevados con vista al mar.

De hecho, en *Dioses y hombres de Huarochirí* Ávila nos informa de la existencia de tal fiesta, realizada cerca del pico nevado Pariacaca, desde donde se puede ver el océano.(112) Zuidema sostiene que esta fiesta, la Ausquima, se celebraba durante la desaparición de las Pléyades (1981a: 5-7). Lo que es más, era una fiesta relacionada con la muerte ("todos los que habían tenido muertos durante el año... se reunían". Ávila: 58), al contrario de Qoyllur Rit'i, que es una fiesta de renacimiento. Las similitudes entre ambos rituales son numerosas. La fiesta de Ausquima parece haber sido también una peregrinación nocturna a la nieve (en este caso llevaban a sus momias con ellos): "...todos los hombres de todas partes iban hasta el mismo Pariacaca" (Ávila: 60). Era también una fiesta de fertilidad: "...todos... cumplen con las ceremonias porque si falten, dicen que se tornan estériles..." (61). Los danzantes, los *huacasa*,(113) eran muchachos que representaban a sus familias, así como los *ukukus* son adolescentes que representan a sus pueblos, y ambos asumen el rol como un ritual de iniciación. Los *huacasa* bailaban en representación de los *yungas* que una vez vivieron en la *sierra* pero fueron arrojados a la costa luego de una batalla en la que Pariacaca derrotó a Huallallo Carhuincho (la destrucción del mundo del pasado). Los *ch'unchos* danzan en representación de los *ñaupa machu*, quienes huyeron a la selva luego de que Rowal creara al Sol (también la destrucción de un mundo pasado).

Antes de la batalla entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho, la *sierra* era tropical y estaba

(112) Ávila afirma que los incas se involucraron en esta fiesta: "Cuando aparecieron los incas, también ellos asentaron a los huacasas y vivieron muy venerados" (82-83).

(113) Arguedas los denomina **huacasa**, mientras que Lara usa **wajsa**. En el quechua contemporáneo **huacsa** es el colmillo de un animal, y en esto puede haber una relación con el **ukuku** (oso) o puma (que es un animal nocturno e importante en la mitología andina).

bajo el control de los *yungas*; y antes de que Rowal creara el Sol, los *ñaupa* vivían en la sierra y tenían tanto poder como los *apus*. Ambos mitos hacen referencia a *pachacutis* en los que se invierte el orden del mundo, cambiando *hanan* en *hurin*. Betanzos narra un mito similar sobre los incas. Él dice que los *huaylas* fueron una de las primeras tribus que poblaron el valle del Cusco. Cultivaban ají y coca (ambos productos tropicales), pero fueron expulsados por Manco Capac a lo que ahora son valles tropicales, fundamentalmente a consecuencia de la brujería de su hermana Mama Huaco. Zuidema (1981b: 8) interpreta esta historia como que el Cusco era tropical antes de la llegada de los incas. La expulsión de los *huayllas* fue, por lo tanto, otro *pachacuti* que transformó *hanan* en *hurin*. Entonces, tanto los *huayllas* como los *yungas* y los *ñaupa* solían ser *hanan* pero ahora viven en tierras bajas (*hurin*), y todos están asociados con el mundo del pasado (también *hurin*, el mundo antes de la llegada de los incas). Se puede demostrar, mediante un análisis indirecto de la naturaleza de la profecía en la clase sacerdotal Inca y su relación con los elementos de la Ausquima, que todos ellos están conectados con Viracocha y el mundo futuro.

Guaman Poma dice que cuando Túpac Yupanqui se autodenominó Viracocha y habló con las *huacas* sobre el pasado y el futuro, lo hizo a través de los sacerdotes Huaylla Huisa y Curi Huisa: "…y así de ellos [las *huacas*] sabían todo lo que pasaba en Chile y en Quito y de preguntar a estos supayconas [*huacas*-diablos] tenía(n) oficio los hechiceros pontífices llamados contiuisa uallauisa" (F. 262)).(114) Asociando el nombre Huaylla Huisa con el de los Huayllas,(115) vemos una conexión entre el sacerdote y el mundo del pasado (y también con todos los elementos *hurin*). El nombre Cunti Huisa (al que Guaman Poma se refiere en otros lugares como "condehuisa" (F. 183) implica también la misma conexión, dado que el nombre está asociado con la región sudoccidental del imperio, Contisuyu (Condesuyu).

---

(114) La alusión a Chile y Quito es también, en el continuum inca espacio-tiempo, una referencia al pasado y al futuro, respectivamente.

(115) En quechua contemporáneo, **huaylla** es el nombre que recibe un pasto verde similar al **ichu** que crece en las regiones tropicales, cerca de los manantiales y los ríos.

En Ávila, la palabra **huisa** parece tener algo del significado de "alma". En el capítulo 24 se relata que Chutara Omapacha era un dios que "habiendo sido hombre, se enfrió y se convirtió en piedra y su 'huisa' tomó la forma de un pájaro" (110). Arguedas no traduce la palabra, pero uno se pregunta si no tiene alguna conexión con el "**ídolo-guoqui**" de los incas o con la **paulucha de los ukuku** (véase a continuación, IV.1.n2). En cualquier caso, el término parece pertenecer indudablemente al mundo de los espíritus y pone de relieve la conexión del sacerdote con este.

En el quechua moderno de Ayacucho, **huisa** significa 'gemelo'. Ávila informa que el nacimiento de gemelos era considerado un signo de que se había cometido un pecado (**hucha**), y los padres estaban obligados a hacer penitencia. Dado que los gemelos eran enviados por Pariacaca como mensaje ("a cambio de la muerte"), estos eran intermediarios entre los dioses y los hombres. Por supuesto, este también era el papel del sacerdote, y se debe destacar que una de sus tareas principales involucraba la purificación y la liberación del imperio de los 'pecados'.

Guamán Poma también nos dice que Chinchaysuyu y Antisuyu eran *hanan* respecto de Collasuyu y Cuntisuyu; y que, al interior de estos, Antisuyu y Cuntisuyu eran hurin respecto de Chinchaysuyu y Collasuyu, respectivamente. Así, de los cuatro *suyus*, solo Contisuyu no tenía estatus *hanan*: era inequívocamente *hurin*.(116) Zuidema afirma que "el papel ideológico-cosmológico de Cuntisuyu vis a vis con los otros tres *suyus* puede ser comprendido en términos de los patrones andinos de las oposiciones 3 a 1; una oposición que coincide estrechamente con la relación de las características masculinas y femeninas, respectivamente" (1981a: 18). En otro lugar declara que los nobles de Cuntisuyu "fueron como iniciandi permanente" y que "Cuntisuyu, como el último de los cuatro *suyus*, tenía un estatus de yanaconas o iniciandi", definiendo a los *yanaconas* como "sacerdotes-sirvientes en el templo del Sol" (1981b: 12). El Cuntisuyu está relacionado, entonces, con la clase sacerdotal, y también, dado que es *hurin* y femenino, con las *huacas* ("divinidades siempre ctónicas, del subsuelo… que no solo proveen de los elementos vitales y protegen la vida en todas sus formas, sino que sirven de intermediarias con las divinidades 'superiores' " (Pease, 1972: 51). Que el Inca tenía videntes conocidos como Huaylla Huisa y Cunti Huisa destaca sus roles de mediadores entre *hanan* y *hurin*, entre el presente y tanto el pasado como el futuro: ambos pertenecen a la clase *hurin*, pero funcionan dentro de la clase *hanan*; hablan con las huacas (*hurin*) sobre el pasado y el futuro, por lo tanto ambos son identificados con Viracocha.

La conexión con el futuro en la fiesta de Pariacaca se establece de diversas maneras. Ávila dice que en el pueblo de Surco los *yungas* estaban representados por los *huayllas* (que eran forasteros de las tierras bajas, también conocidos como *yungas*, y probablemente relacionados de alguna forma con los *huayllas* del Cusco). Los *huayllas* que se casaban con mujeres de la localidad podían tener tierra y estatus en la comunidad si bailaban como *huacasa*. Los *huayllas*, como los sacerdotes de Cuntisuyu (y como Huaylla Huisa y Cunti Huisa) eran identificados con las tierras bajas (*yungas, hurin,* el mundo del pasado) a la par que mantenían un estatus *hanan*. Como los *huacasa*, eran *iniciandi*, intermediarios entre

(116) En el análisis del sistema binario Inca (**hanan-hurin**) y sus divisiones tripartitas (**collana-payan-cayao**), Zuidema (1977) presenta un modelo de cuatro partes:

Hanan-Hanan=Collana
Hanan-Hurin=Payan
Hurin-Hanan=Cayao
Hurin-Hurin=Caru

Por consiguiente Cuntisuyu es **caru**, que en quechua quiere decir 'lejos, distante' y se aplica a los forasteros. Por supuesto, este es el reino de Viracocha, quien "en términos de espacio pertenece al afuera, a las áreas inhabitadas" (Zuidema 1977: 25).

hurin y *hanan*.

De la misma manera, al sacerdote que instruía a los *huacasa* se le llamaba *yañca* y era del "ayllu de Cacasica, el último de sus seis ayllus, y como gente Yunga, el más pobre" (Zuidema 1981b: 8). Basado en los diccionarios de Santo Tomás y González Holguín, Zuidema traduce *yañca* como una persona de la clase baja, sin valor. Luego cita a Gerald Taylor, quien hace la conexión entre *yañca* y la raíz de la palabra quechua *yana*, que significa 'sirviente', y también "negro" u "oscuro". La relación se remonta a los *yanaconas* como sirvientes del sol. Taylor también menciona a jesuitas anónimos que hablan del sacerdote *yanavillca* del Cusco, a lo que debemos añadir el texto de Molina "Indivianan (Intip yanan) que quiere decir siervo o esclavo del sol" (76). Sugiero, por lo tanto, que la clase sacerdotal, como videntes del futuro, tenían necesariamente que tener una relación con el mundo *hurin* (bajo, exterior, femenino, pasado, futuro). Eran, por consiguiente, personas de la clase baja (*yanca* o *yana*, *huaylla* o *cunti*, todos *hurin*) cuyo estatus *hanan* los convierte, como al *ukuku* y al *ch'uncho*,[117] en mediadores entre los dos mundos, con acceso al conocimiento del pasado y del futuro.

Así, debemos comprender por qué Pachacamac envió a su hijo Llujllaywakupa a proteger a los *yañca* (Ávila, 1973: 104). Pachacamac era el dios del mundo de abajo; una deidad *hurin* asociada con los *yungas*, el mar, y, en la medida en que era el oráculo más respetado del imperio, también con el futuro. Dice Ávila que los incas proclamaron que "…en el llamado Pachacámac, allí termina la tierra. Ya no debe haber, más allá, ningún pueblo, tampoco debe haber ningún resplandor" (99).

El "más allá", el fin del mundo conocido, el futuro, es el reino de Viracocha, y por lo tanto es identificado con Pachacámac. Pachacámac significa en quechua "Creador de la Tierra", y Pease (1973) afirma que "Rafael Karsten había llegado a la conclusión de que ambas palabras (Wiraqocha y Pachacámac) podrían significar dos nombres diferentes de la

(117) Mi argumento aquí se basa en la investigación de Zuidema y su sugerencia "que estudiemos el problema de Yañca —y así de Yunga y Huacsa—integrándole al problema más general de **yana**, como 'criado ayudante' de la clase **yanacona**, y del valor simbólico de la palabra **yana** como 'color negro u oscuro' " (1981b: 12). Parece que la clase sacerdotal era **hurin** (baja, oscura, femenina, oculta) respecto de la clase militar, que era **hanan** (solar, masculina), pero el sacerdote como profeta era intermediario entre ambas.

Ávila declara que el propio Inca Tupac Yupanqui, a cambio de un favor de parte del hijo de Pariacaca, Maqa Huisa, aceptó bailar como **huacasa** en Jauja (105). Yo sugiero que Maqa Huisa (como Huaylla Huisa y Cunti Huisa) también está en una posición intermedia entre el Inca y Pariacaca. En esta situación, el estatus del inca es **hurin** respecto de Pariacaca, pero al bailar como **huacasa** se le permite una posición **hanan**, y puede, por lo tanto, negociar favores de los dioses. El Inca es también, entonces, una especie de **iniciandi** y mediador.

misma divinidad" (34). El hecho de que el nevado Pariacaca mire en dirección occidental, no solo hacia el mar, sino hacia abajo, donde se encuentra Pachacámac, refuerza la idea de que la fiesta Auquisma, relacionada como estaba con la muerte y la desaparición de las Pléyades, también lo estaba con la transición del ciclo del mundo actual al del futuro. Así, Guaman Poma nos informa que cuando Huayna Cápac quemó "todas las uacas menores salváronse las mayores dicen que Pariacaca respondió que ya no había lugar de hablar ni gobernar porque los hombres que llaman uiracocha habían de gobernar..."(118) (F. 262).

Nos podemos aventurar a ubicar Auquisma en nuestro esquema (cf. figura 7).

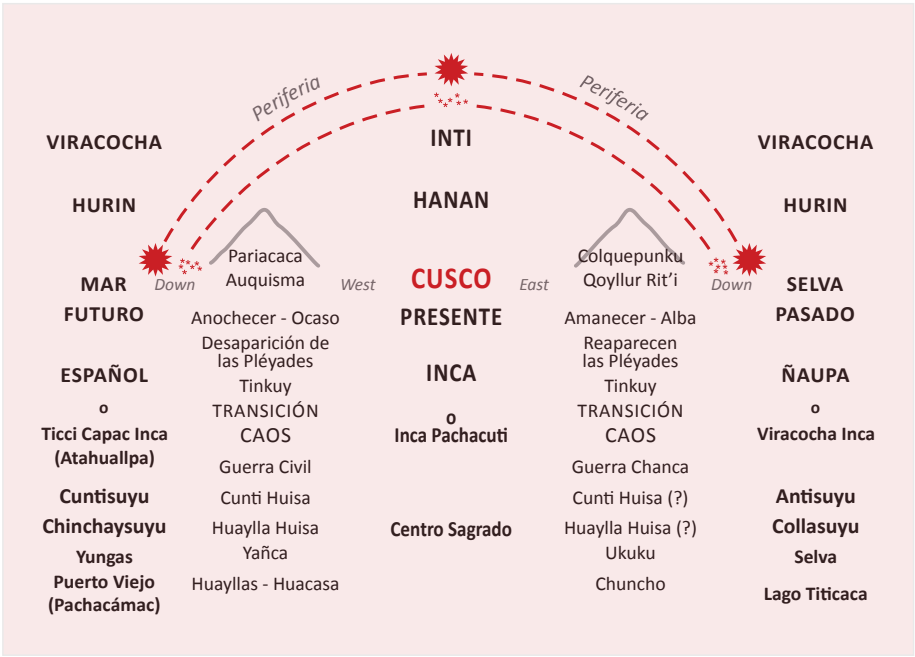


fig.7

(118) Parece que en la mitología de Huarochirí, Cuniraya Viracocha iba a ser el dios del mundo que seguía luego de Pariacaca (además del dios del primer mundo). En el capítulo 14 de Ávila, Cuniraya advierte al Inca de la llegada de los españoles (**viracochas**).

Cuniraya está definitivamente conectado con el dios Viracocha: él marchó por el mundo ("anduvo, vagó") creando con la palabra ("Con solo hablar conseguía hacer concluir andenes"). También es un dios de la fertilidad (fecundó a la huaca Cavillaca) y está asociado con el mar (entrando al océano "la hizo hinchar, aumentar").

Nota de la figura 7:

El modelo presupone una unidad conceptual entre el pasado y el futuro. Ambos son **hurin** y están gobernados por leyes similares. Así, en la mitología andina contemporánea se cree que los **ñaupa machu** (pasado) están esperando su tiempo de retorno para controlar el mundo (futuro), y que tienen mucho más poder al amanecer y durante el ocaso (períodos de transición —caos— en los que *hanan* y *hurin* se encuentran confundidos; cf. Núñez del Prado B.: 83 y Casaverde R.: 155). No obstante, la naturaleza cíclica del cambio de un ciclo del mundo al otro no significa que el próximo mundo será un retorno al anterior, sino que habrá similitudes estructurales entre ambos.

IV. Atahualpa, Viracocha e Inkarrí

En esta sección se sugiere que la guerra entre Atahualpa y Huáscar fue un período de transición de un mundo dominado por Inti a uno nuevo bajo el dominio de Viracocha. Esta transición fue interrumpida por la conquista española y nunca se completó. Los numerosos movimientos mesiánicos andinos de los últimos 450 años se han basado en la creencia de que este período de caos llegaría a su fin y se establecería un nuevo orden mundial bajo el dominio de Viracocha (en el movimiento Taqui Oncoy esto fue simbolizado como un retorno de las Pléyades). De este modo, veremos que en la mitología andina contemporánea, Inkarrí, el único y futuro rey de los Andes, es una fusión de Inca y Viracocha, y veremos la posibilidad de que Qoyllur Rit'i sea una ritualización de la mitología Inkarrí.

IV.1. La transición caótica: Atahualpa como "Renovador del Mundo"

Aunque se dice que, en comparación con el mundo Inca, el mundo pasado de los *ñaupa machu* es incivilizado, no puede ser considerado como un caos desordenado (como tampoco puede serlo cualquiera de los mundos del pasado). El mundo de los *ñaupa* mantuvo su propio tipo de estructura ordenada bajo la luz de la luna. El desafío de los *ñaupa* a Rowal, sin embargo, provocó un período de caos antes de que el nuevo orden, que giraba alrededor del Inca, fuese establecido. De manera similar, el período de transición desde el momento en que los hermanos Ayar salieron de Tamputoco luego de la guerra de Manco Capac con los *huayllas,* fue una época de caos hasta que Manco afincó a su pueblo en el Cusco. Y la guerra con los chancas fue otro período de caos (durante el cual Viracocha Inca huyó del Cusco y su título fue disputado por sus hijos) hasta que Pachacuti obtuvo la victoria y se dispuso a re-ordenar el Cusco y el imperio de acuerdo con la lógica del dios sol Inti. De la misma manera, los 37 días de desaparición de las Pléyades en el calendario Inca fue un período de caos hasta que los nuevamente ordenados cálculos astronómicos de nuevo año se pusieron en práctica.(119)

(119) En la mitología andina contemporánea, los períodos de transición son también caóticos. Por lo tanto, en la vida cotidiana las transiciones de claro a oscuro (amanecer a anochecer) son momentos particularmente peligrosos, cuando los espíritus del mundo pasado tienen más poder. Estos espíritus son también muy evidentes durante Qoyllur Rit'i, que ritualiza la transición de la noche al día (de un año al siguiente, de un mundo a otro). Tal vez, una de las razones por las cuales las personas se quedan bailando y cantando toda la noche es para alejar a estos espíritus; y hay que señalar que los **ukukus** (que son una protección contra estas fuerzas) nunca duermen en la noche.

a su pueblo en el Cusco. Y la guerra con los chancas fue otro período de caos (durante el cual Viracocha Inca huyó del Cusco y su título fue disputado por sus hijos) hasta que Pachacuti obtuvo la victoria y se dispuso a re-ordenar el Cusco y el imperio de acuerdo con la lógica del dios sol Inti. De la misma manera, los 37 días de desaparición de las Pléyades en el calendario Inca fue un período de caos hasta que los nuevamente ordenados cálculos astronómicos de nuevo año se pusieron en práctica.(119)

En su análisis de Guaman Poma, Ossio define la naturaleza caótica de la transición: "...la imagen que Guaman Poma tiene del desorden de su mundo es dada principalmente por la fusión de los principios de 'Hanan' y 'Hurin'. El orden solo se restauraría manteniendo a ambos principios separados" (1973b: 187). Como se ha señalado, el Inca estaba tratando de controlar los ciclos del mundo andino (que son tan naturales para el pensamiento andino como el tiempo lineal lo es para la mentalidad occidental) a través de la conquista y la transformación del espacio. La naturaleza de estos ciclos, sin embargo, permite un solo punto de control principal: la transición, cuando *hanan* y *hurin* están confundidos y el nuevo orden aún no se consolida. Quien pueda tomar el poder en ese momento será capaz de definir y dirigir el próximo ciclo del mundo (que es exactamente lo que Pachacuti hizo). Sin embargo, el control solo se puede tener dentro de las leyes estructurales de la nueva época, y el que gobierne deberá hacerlo de acuerdo con estas leyes. Porque las transiciones son seminales, las fiestas como Qoyllur Rit'i y Auquisma, que ritualizan el control de estos períodos, son tan importantes.

La guerra entre Atahualpa y Huáscar fue otro momento de caos, un *pachacuti* que habría dado lugar a un nuevo orden del mundo para el Inca (cf. Guamán Poma, quien llama a esto el tiempo de *pachacutiruna* y dice que es el "TIEMPO DE CONTRADICCIÓN entre dos hermanos" (F. 389)). Por lo tanto, un análisis de esta época debería proporcionar algunas ideas sobre los medios por los que el Inca intentó controlar el orden del mundo. En *Los últimos incas del Cusco*, Franklin Pease afirma que la prolongada ausencia de Huayna Cápac del Cusco y su establecimiento de otra capital en Tunipampa (Ecuador) causaron un cisma entre los líderes religiosos y militares de los dos centros. Por lo tanto, la guerra civil que siguió a la muerte de Huayna Capac era inevitable: el peor desastre para el imperio desde la invasión Chanca. Pease asevera, sin embargo, que esta guerra era más ritual que real y cita un mito relatado por el cronista jesuita Juan Anello Oliva en el que Atahualpa escapa de su prisión en Tumipampa:

> *De esta fuga inuentaron los indios aquella fábula que se quente entre ellos, que como este Atahualpa descendiese por linea recta de aquel famoso Ynca Amaro se*

> *encomendó a él, y convirtiéndole en culebra le sacó por un agujero pequeño de la pared y que luego buelto en su forma y figura natural se auía ydo a Quito (en Pease, 1972: 60).*

A partir de esto, Pease sostiene que Atahualpa se convirtió en un héroe "solar", ya que Amaru Túpac Inca "había tenido que ver con la implantación del culto solar, según las crónicas y que, de todas maneras, está íntimamente ligado al arquetipo solar Pachacuti" (102). Él llega a la conclusión de que la transformación de Atahualpa predeterminó su victoria sobre Huáscar.

El razonamiento de Pease es débil en el mejor de los casos, ya que *amaru* significa 'culebra', y el mismo Pease afirma que "*el amaru es una divinidad del subsuelo*" (59, énfasis de Pease). Este hecho vincularía a Amaru Túpac Inca con Viracocha, y no con Inti, como Urbano deja en claro:

> *Durante el reino de Túpac Inca Yupanqui, que se apoderó del trono destinado a Amaru Túpac Inca, hubo una hambruna de 7 años. Túpac Inca estaba ausente y Amaru Túpac, que no deseó el poder sino "se aplicaba a las chácaras y a sus edificios, distribuía los alimentos que producían sus tierras de Callacacha y Lucriocchullo. Dicen, que de su chácara jamás se apartaban nubes, llubiéndoles siempre en anocheciendo, y assí dizen que no cayeran yelos; milagro de nunca creer. Y desto que la gente los querrían adorar, y el dicho Amaro Ttopaynga no los consiente a que hiziesen el tal negocio contra el Hazedor, que antes los humillaba a los pobres, dándoles de comer en los dichos siete años de hambre..." (Santacruz Pachacuti, 1968: 301). Está clara la relación que existe entre el nombre Amaru y la agricultura; también está relacionado con Viracocha, dado que Amaru Túpac se niega a ocupar el sitio del que cree ser "el Hazedor". Otro indicio de que amaru es el símbolo terrestre de Viracocha, lo encontramos en el hecho de que... amaru (es) el ídolo-guaoqui*(120) *de Viracocha. (39).*

Parecería, entonces, que Atahualpa estaría lejos de ser un representante del Inca. Inti fue en realidad asociado con Viracocha. Por consiguiente, resulta tentador mirar la guerra entre Atahualpa y Huascar como una batalla entre Viracocha (Tumipampa-exterior-*hurin*)

---

(120) Según Cobo, cada Inca tenía un **ídolo-guaoqui** o ídolo-hermano que recibía una casa y comida y era consultado en época de guerra. Parecería haber alguna relación entre el **ídolo-guaoqui** del Inca y el **paulucha** del **ukuku**.

e Inti (Cusco-interior-*hanan*). Sin embargo, hay evidencia que sugiere que ambas partes consideraban inevitable el colapso del centro solar y que tanto Atahualpa como Huascar recurrieron a Viracocha por apoyo.(121)

Como hemos visto, Guaman Poma escribió que Túpac Inca Yupanqui ya había sido informado por las *huacas* de la llegada de los españoles, los *viracochas*. Si hay alguna verdad histórica en esto, probablemente signifique que para entonces la clase dominante ya estaba al tanto de (o planificaba) la llegada de un nuevo ciclo del mundo bajo el dominio de Viracocha.(122) De esta manera, Huayna Capac (que fue nombrado Inti Cusi Huallpa) habría sido el último gobernante solar —Pease (1972), Urbano y Zuidema (1977) consideran que lo fue— y la clase sacerdotal (profetas) ya habría advertido del orden mundial que se acercaba, con las dos facciones identificándose con Viracocha. Pedro Pizarro relata una historia que tiende a corroborar este punto de vista. Él dice que cuando Huayna Capac estaba enfermo, se envió mensajeros a "Pachacama a preguntar qué harían para la salud de Guayna Capa; y los hechizeros que hablauan con el demonio le preguntaron a su ydolo, y el demonio habló en su ydolo y les dixo que le sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haziéndolo así fue a la contra: que en poniéndolo al sol murió este Guayna Capa" (49). Considerando la anterior identificación de Pachacamac con Viracocha, esta historia es una alegoría del fin del ciclo del mundo solar y el comienzo de uno nuevo relacionado con Viracocha.

Sarmiento nos dice que Huáscar también se identificó con Viracocha. Fue el responsable, por ejemplo, de la construcción de Amarucancha (54). También mató a los incas de *Hanan* Cusco que fueron a Tumipampa tras la muerte de Huayna Capac y regresaron sin Atahualpa: "Publicamente dijo Huascar que el... se apartaba de la parentela... de los Hanancuzco, porque de ellos era Atahualpa..." (54). Esto sugiere que Huáscar, quien con toda seguridad había sido un miembro de Hanan Cusco, se desligó resueltamente de este ("se apartaba de la parentela") con el fin de identificarse con Hurin Cusco y, por extensión, con Viracocha (Atahualpa hacía lo mismo al referirse a sí mismo como un descendiente directo de Túpac Amaru Inca, también del linaje *hurin*). Huascar recalcó esto al hacer que

(121) Por consiguiente, la guerra entre ambos, en la que cientos de miles murieron, sería más que la violencia ritualizada que sugiere Pease.

(122) Me parece poco probable que los incas no estuvieran al tanto de la llegada de los europeos. Para el tiempo de la conquista de Pizarro, los españoles ya habían estado en los alrededores durante 40 años y habían explorado toda la costa este de América Central y del Sur; y un portugués, Alexio García, había incluso librado una batalla contra los incas en Bolivia.

un sacerdote descendiente del Inca Viracocha le colocase la borla real: "...era Sacerdote mayor de sus Ydolos en aquella sazon Chalcoyupanqui de el linaje y decendencia de Viracocha Ynga, y este le puso la borla al Huascar..." (Cabello Valboa: 395). Así, cuando fue capturado por Atahualpa, Huáscar dirigió sus oraciones a Viracocha y no a Inti: "*Viracocha*, tu que por tan poco me favoreciste y me honraste y diste ser..." (Sarmiento: 60).(123)

Ambos, Atahualpa y Huascar se asociaron deliberadamente a Viracocha. Por lo tanto, la victoria de uno u otro lado habría significado un *pachacuti* en el que Inti hubiese sido reemplazado por Viracocha, y Atahualpa estaba ciertamente consciente de su papel en el nuevo orden del mundo. Según la *Relación de la Descendencia, Gobierno y Conquista de los Incas* (que era una transcripción de entrevistas con *quipucamayocs* Inca), cuando los generales de Atahualpa, Quisquis y Chalacuchima llegaron al Cusco "mataron todos los quipucamayos que pudieron haber a las manos y les quemaron los 'quipus' diciendo que *de nuevo habían de comenzar* (nuevo mundo) de Ticcicapac Inga" (20, mi énfasis).

Como Pachacuti, Atahualpa fue el portador de un nuevo orden en el mundo. Su nuevo título, Ticci Capac Inca, fue sin duda una referencia a Ticci Viracocha. Según Cabello Valboa, el nombre significa "señor de los últimos fines de la tierra" (460), y podemos relacionar esto con Viracocha como dios de todas las cosas exteriores, la periferia. El título también hace referencia a la nueva función de Atahualpa como fundador de un nuevo mundo. De acuerdo con Pierre Duviols, "ticci" significa 'origen' como "fundación, o fundador, de linaje", así como "la realidad, concreta, espacial o temporal, de extremidad o cabo" (59).

El hecho de que la victoria de Atahualpa sobre Huáscar señalara un nuevo orden del mundo para reemplazar al mundo centrado en el sol organizado por Pachacuti, se explica claramente por las acciones de su victorioso general Quizquiz en el Cusco. Según Cabello Valboa (quien identificó a Tupac Yupanqui como Pachacuti),(124) Quizquiz "hizo sacar el cuerpo de el buen Topa Ynga yupanqui [Pachacuti], arrastrando por las calles; fue llevado

(123) Cabello Valboa hace decir a Huascar casi las mismas palabras: "Apoc, Pachayachachiz, Viracocha, Ticci, o hazedor, y sabidor de todas las cosas, tu que me diste el ser, para ser tan poco..." (463).

(124) "Este Topa Yngayupangui... renovo la tierra, y la redujo a nueva manera de bivir, y ansi... fue llamado Pachacuti (que quiere decir buelta del Mundo) y algunos escriptores nuestros... an añedido otro de este nombre... [pero] lo verdad y lo cierto es lo dicho que Topa Ynga Yupangui, y Pachacuti es todo uno..." (Cabello Valboa: 339).

con yncreyble vituperio, a Rocromoca, y allí lo mandó quemar" (464). Quizquiz entonces llamó a todos los incas del linaje de Pachacuti a Sacsayhuaman para explicar el abrasamiento: "y por no poder hazer otra cosa, acudieron todos a el lugar diputado, y juntos allí, los hizo contar, y hallaronse casi mil personas de el estirpe, y linage de el afrentado Topa Ynga [Pachacuti], y otros más de mill entre los criados y servidores, que auian sido de sus nietos, y hijos, y a todos los mando matar..." (ibid.: 464).

Para fundar un nuevo linaje sometido a Viracocha, Atahualpa tuvo que destruir el linaje solar de Pachacuti. Tuvo que ponerse a ordenar el caos resultante de la guerra civil, la transición del antiguo al nuevo mundo. Como nuevo Inca, era el "Principio Unificador" (frase de Ossio, 1973: 200), así como Ticci Viracocha fue el "Gran Ordenador" (Duviols, 1977: 58); y, como lo fue Pachacuti, él era también el nuevo "Renovador del Mundo".

Si bien no sabemos qué habría ocurrido si no hubiesen llegado los españoles, podemos especular que Tumipampa (o tal vez Quito), ubicado en el norte y cerca del lugar donde Viracocha desapareció y se esperaba que regrese, se habría convertido en *hanan* frente al *hurin* del Cusco (cf. Cieza: Atahualpa se dirigió a Cañari para decirles que él quería "a todos como amigos y parientes y para hacer de Quito otro Cuzco" (82)). Y Viracocha se habría convertido, por supuesto, en *hanan* frente a Inti. El caos inmediato de la transición se debió a la confusión entre *hanan* y *hurin* durante este período. Por lo tanto, el primer acto de Atahualpa en la eliminación de esta confusión fue destruir la momia de Pachacuti (que era un ídolo solar) y a todos los de su linaje, todos aquellos que seguían viéndose a sí mismos como *hanan*. La "crueldad" de Atahualpa de matar a todas las esposas e hijos de Huascar también debe ser vista desde esta perspectiva. El nuevo Inca del nuevo mundo tuvo que ordenar el caos tan rápido (y apropiadamente) como le fue posible.

La tarea que tenía al frente era tremenda pues suponía reestructurar completamente un mundo Inca que había existido durante 100 años. Tenía que re-crear el cosmos creado por Pachacuti. En consecuencia, después de quemar la momia de Pachacuti, mató a los *quipucamayocs* y quemó sus *quipus*, destruyendo todo registro del mundo solar. Presumiblemente, habría tenido que empezar a "reescribir" la historia del nuevo mundo bajo Viracocha (y, probablemente, Pachacuti había hecho lo mismo cuando llegó al

poder).(125) El mundo tenía que ser cambiado por completo, y *hanan* y *hurin* re-identificados.(126)

Los españoles, sin embargo, llegaron en medio de este caos de transición. Tuvieron la suerte increíble de arribar desde el mar ecuatoriano (estableciendo su primera ciudad en Puerto Viejo (Cabello Valboa: 443), el punto desde donde Viracocha caminó hacia el océano); y Atahualpa "se conforto, con dezir y hazerse creer, que aquellos forasteros deuian ser mensageros de el Viracocha y en este lugar y paso fue adonde a los Espanoles se les puso el nombre de Viracocha" (Cabello Valboa: 466). Hay pocas razones para no creer esto ya que es mencionado en muchas de las crónicas. Así, Sarmiento nos cuenta que Viracocha, antes de salir al mar en Puerto Viejo, dijo a la gente que él había creado que "en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen" (14). Ya que Atahualpa estaba re-ordenando el mundo dominado por Viracocha, quizá no se sorprendió demasiado de que los *mensajeros* de Viracocha regresaran en ese momento. Él entonces les permitió el paso a Cajamarca y los recibió desarmado.(127)

(125) Las crónicas nos cuentan que Pachacuti estableció el sistema de **quipucamayoc** para mantener registros históricos y también hizo que se pintaran eventos históricos. Podemos asumir que Pachacuti también "re-escribió" la historia: los registros que quedaron no pueden, por lo tanto, ser considerados objetivamente sino solo simbólicamente bajo los términos de la visión del mundo solar de Pachacuti.

(126)Sarmiento relata cómo Atahualpa destruyó el oráculo de Huamachuco:

> "Salió un viejo de más de cien años, vestido hasta el pie, muy velludo y lleno de conchas de la mar, que era el sacerdote... Y... Atahualpa... alzó la alabarda y díole un golpe, de que le cortó la cabeza.
> Entró en la casa del ídolo, al cual también derribó la cabeza a golpes, aunque era de piedra. Luego hizo quemar al viejo, ídolo y casa suya. Hízolo todo polvos y mándolos volar por el aire. Y allanó el cerro, aunque era muy grande, donde estaba aquel oráculo e ídolo, o **huaca**, del diablo" (55).

Dado que el oráculo era un santuario, como lo eran la mayoría de oráculos, de Viracocha (el sacerdote encargado estaba vestido con conchas de mar, y la huaca estaba ubicada en "Viracocha-pampa" (Cieza: 101)), este incidente parecería poner a Atahualpa del lado de Inti. Sin embargo, si analizamos la historia vemos lo opuesto. El cortar cabezas y nivelar las montañas son alegorías del cambio de **hurin** a **hanan**: es un santuario de agua y tierra que es quemado (transformado en fuego) y puesto a volar en el aire.

(127) Podemos especular que los baños de Cajamarca fueron dedicados a Viracocha (como el Dios asociado al agua) y que esta fue la razón por la que Atahualpa decidió encontrarse con los españoles ahí. Cf. Sarmiento: "Y Atahualpa, cuando supo que estaban cerca los **viracochas**, salió de Cajamarca y fuese a unos baños que estaban a media legua de allí..." (6).

IV.2. El Taqi Oncoy y el regreso de las Pléyades

Es común referirse a la Conquista como a un *pachacuti* que empujó al mundo ordenado de los incas bajo tierra y dejó el caos desordenado del reinado español en una posición *hanan*. Como hemos visto, sin embargo, es más exacto decir que la Conquista interrumpió el intento de Atahualpa de re-ordenar el mundo y lo dejó en estado de transición (un caos "dado principalmente por la fusión de los principios de 'Hanan' y 'Hurin' "). Los indígenas esperaban que los españoles rectificaran esta situación, especialmente porque creían que eran los "mensageros de Viracocha".(128) Sin embargo, la postura española frente a las costumbres andinas y sus propias guerras civiles demostraron que no estaban cumpliendo su rol. Así pues, el caos exigió un nuevo "Principio Unificador" (Guaman Poma dirigió su *Nueva Corónica* al rey español Felipe III, pidiéndole, como heredero del poder de los Incas, para hacerse cargo de este puesto (cf. Ossio, 1973b: 187-207)). En otras palabras, desde la muerte de Huayna Cápac el mundo había sido, y seguía siendo, un período de transición (un tiempo de caos); el nuevo orden nunca llegó a ser. Hablando de los campas de la selva de nuestros días, Stefano Varese lo deja claro: "Los blancos son el caos pre-cosmogónico y el caos del final de cada ciclo cósmico" (135).

Por lo tanto, debemos considerar las rebeliones posteriores a la Conquista como una continuación del intento de Atahualpa de establecer un nuevo orden del mundo bajo la influencia del dios creador Viracocha. De esta manera, tiene sentido simbólico que Manco Inca estableciera su asentamiento rebelde en las selvas de Vilcabamba (*hurin*) y que el último Inca fuese nombrado Túpac Amaru.(129) Y así, Juan Santos toma el nombre de

---

(128) La confusión en cuanto a si los españoles eran o no realmente viracochas fue probablemente la principal razón del éxito de la Conquista. Esto explicaría algunos de los errores tácticos sin sentido de los generales de Atahualpa y también que las fuerzas de Huascar dejaran entrar a los españoles al Coricancha y lo profanaran (un derecho que Viracocha ciertamente tenía bajo el nuevo orden del mundo). Cf. Cieza: "A medida que los españoles se acercaban a Cuzco mientras los seguidores de Huascar sufrían las calamidades previamente mencionadas, cuando se enteraron de la captura de Atahualpa se regocijaron, como se puede imaginar, y luego, con ruego insistente, imploraron la ayuda de los españoles contra Atahualpa, su enemigo, diciendo que habían sido enviados por la mano de su poderoso dios, Tici-Viracocha, y que eran sus hijos, y que por esta razón los llamaban y les daban el nombre de Viracocha. Y dieron órdenes al más alto sacerdote y a todos los otros ministrantes del templo que las sagradas mujeres debían quedarse en él, y Quizquiz le dio a todos ellos el oro y la plata" (30).

Titu Cusi, hijo de Manco Inca II, insiste en la creencia de su padre de que los españoles eran hijos de Viracocha: "Creia que eran benefactores, enviados por aquel que ellos decían ser Tecsi Viracochan...". Una vez desengañado, encabezó una rebelión durante la cual los indígenas ganaron la mayor parte de las batallas, siendo finalmente derrotados debido a los refuerzos masivos del lado de los españoles.

(129) Al final de su crónica, Sarmiento dice que Tupac Amaru era **uti**-'impotente'. No hay evidencia de que fuese débil o afeminado como se había afirmado. Es probablemente más preciso hacer una conexión entre estos adjetivos y el concepto filosófico general de **hurin**.

Atahualpa y basa su rebelión contra los españoles entre los campas de la selva. Tampoco es insignificante, como Ossio ha señalado, que José Gabriel Condorcanqui tomara el nombre de Túpac Amaru II, ni que el líder rebelde de Bolivia se llamara a sí mismo Topa Khatari (el equivalente aymara de Túpac Amaru) (1973a: XXVI). "Los *amaru*", dice Urbano, "...son el símbolo de la rebelión y del cuestionamiento del poder central" (41).(130)

En términos de la fiesta de Qoyllur Rit'i, el período de caos desde la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa es la *Oncoymita*, tiempo de enfermedad, y simbólicamente, momento de la desaparición de las Pléyades. Después de la llegada de los españoles, el "tiempo de enfermedad" se hizo muy real con las epidemias generalizadas de viruela, sarampión y otras enfermedades europeas que diezmaron a la población indígena nunca antes expuesta, sin afectar gravemente a los españoles. Una de las respuestas de los indígenas a estas plagas fue el movimiento llamado Taqi Oncoy que tuvo lugar desde 1565 hasta 1570. Taqi Oncoy es la Danza de la Enfermedad, pero también significa la Danza de las Pléyades (cf. Wachtel: "Conservamos la ortografía de los textos del siglo XVI, la expresión significa, literalmente, 'canto' o 'Danza de las Pléyades' (1973b: 136). (131)

Los adherentes al movimiento tuvieron que ayunar (evitar la sal, el ají y las relaciones sexuales) y tomar baños de purificación. Debían renunciar a todo lo católico o de lo contrario serían atacados por la enfermedad. Los conversos de Taqi Oncoy eran poseídos

---

(130)En las paredes incas del Cusco construidas después de la Conquista es común encontrar serpientes talladas, pero prácticamente no existen en aquellas construidas antes. Seguramente estas serpientes se presentan como símbolo de la llegada de un nuevo orden del mundo bajo el dominio del Inca y de Viracocha.

(131) Hablando de movimientos andinos mesiánicos, Espinoza Soriano afirma que: "Es muy interesante la periodicidad cronológica con que sucedieron estos movimientos en el siglo XVI y también en el XVII... Cada treinta años más o menos, se vinieron repitiendo hasta 1656-1660..." (145). cuevas de Tamputoco (origen ochonic hurin), que simbólicamente llegaron con los nombres incas para las Pleyades era Colca, o almacén, podemos variarlo entre 1524-1526, después de lo cual hubo varios años de paz hasta que estalló la guerra civil. Así, el inicio del período de caos estaba en algún tiempo alrededor de 1528. Taqi Oncoy comenzó en 1565, 37 años después. ¿Existe, entonces una relación entre estos 37 años de caos y los 37 días de caos en el calendario Inca?

Zuidema (1964) dice:

> "Según nos informa Montesinos, cada uno de los mundos anteriores habían tenido una duración de mil años. Cada período, llamado Capac Huatan o Intip Huatan, fue dividido por los Inca en períodos de cien años cada uno, y estos a su vez en períodos de diez años cada uno" (12).

La fecha generalmente establecida de la coronación de Pachacuti es 1438, pero la guerra con los chancas podría haber ocurrido varios años antes, dejando un lapso de casi 100 años entre Pachacuti y Atahualpa.

Los españoles ejecutaron a Atahualpa a garrote el 26 de julio de 1533, y Manco Inca empezó su rebelión el 26 de abril de 1536, exactamente mil días después. Esto parece menos una coincidencia cuando recordamos que el co-conspirador de Manco era el sumo sacerdote Villaoma.

por las *huacas* y bailaban frenéticamente hasta que ellos mismos se convertían en dioses, rompiendo con sus vidas anteriores. Dijeron que los *huacas* habían tomado una vez más el control del mundo y que enviarían inundaciones, plagas y enfermedades para destruir a los españoles. Al final habría una unificación de los *huacas* Titicaca y Pachacamac y el mundo volvería a la "época de los Incas".

Los ritos de abstinencia y purificación, la relación entre salud y enfermedad, el baile y el cambio del viejo mundo al nuevo, todos evocan al Qoyllur Rit'i. También lo hace el hecho de que los ritos del Taqi Oncoy se celebraban en las cimas de las montañas en noches de luna llena: uno de los líderes del movimiento "una noche de luna llena, condujo a más de dos mil indios sobre la cima de una montaña sagrada y allí para demostrar los inmensos poderes de los cuales se hallaba investido, hizo llover, nevar y temblar la tierra según su mandato" (Curatola: 70).

El Taqi Oncoy, la Danza de las Pléyades, anunció el fin del caos (la *Oncoymita*), cuando "el Dios cristiano termina su *mita*, su turno de mando" (Wachtel: 220). Tanto Qoyllur Rit'i como Taqi Oncoy involucran danzas para traer de vuelta a las Pléyades (su *mita*), lo que supone un retorno a la salud y el establecimiento de un nuevo orden en el mundo.

Pease (1972) señala que los líderes del Taqi Oncoy enfatizaron las *huacas* sin hacer mención de Inti, y concluye que esta es una prueba de que la religión Inca del sol no era muy arraigada. Sin embargo, si el nuevo mundo iba a ser organizado bajo Viracocha, es lógico que los dioses importantes fueran las *huacas* y no Inti. Hubo una relación estricta entre las *huacas* y Viracocha: como se ha visto anteriormente (cf. III.2), Tupac Yupanqui tomó el nombre de Viracocha al hablar con las *huacas*, y los líderes del Taqui Oncoy afirmaron que las *huacas* "habian hecho a los indios, y a este tierra" (Molina en Curatola: 82). El concepto de la unificación de las *huacas* Titicaca y Pachacamac es posiblemente una referencia específica a Viracocha que salió del lago Titicaca y, según los mitos locales de Huarochirí, caminó hacia el mar desde Pachacamac (como se señaló anteriormente, III.2, Viracocha fue identificado con Pachacamac). La unión de estas dos *huacas* simbolizaría la unión del pasado y del futuro, ambos mundos organizados por Viracocha.

Por lo tanto, en el Taqi Oncoy el Inti es eclipsado por el nuevo dominio del mundo de Viracocha. Es un mundo, sin embargo, que todavía está vinculado a "los tiempos de los Incas", y no tiene nada que ver con los españoles o el cristianismo; un mundo anunciado por la reaparición simbólica de las Pléyades.

IV.3. Inkarrí como Viracocha

Cada orden mundial tiene su rey, o fuerza unificadora, y su divinidad: "...cada humanidad está ligada a un dios distinto, opuesto pero unido por filiación a la deidad de otra humanidad" (Ossio, 1973b: 243). Durante la transición, sin embargo, "el mundo está al revés, porque ya no hay ni dios ni rey" (Guaman Poma: F. 289). Esto es el caos, cuando nadie tiene el control, cuando *hanan* y *hurin* se confunden, cuando ningún nuevo orden del mundo se establece. Durante la guerra entre Atahualpa y Huascar no hubo dios gobernante ni Inca gobernante. Los españoles fueron primero recibidos como mensajeros de Viracocha, pero en su lugar trajeron un Dios diferente, uno que era impotente para organizar el nuevo mundo. Por eso los indígenas esperaban un día en el que tanto el Inca como Viracocha volvieran. Y muchos todavía lo esperan. En la mitología andina contemporánea el dios al que se espera (Viracocha) y el rey (el Inca) se fusionan en uno solo: Inkarrí.

El mito de Inkarrí está muy extendido y con tantas variaciones como para hacer del análisis una difícil tarea (hecho agravado por la confusión entre Inca, andino y elementos católicos), pero hay suficientes componentes como para sacar algunas conclusiones.(132) Aunque se dice a menudo que Inkarrí es el hijo del sol, no es un héroe solar. El hecho que se menciona tantas veces en las leyendas de que él era capaz de atar al sol y detenerlo en el cielo, lo presenta como una deidad más poderosa que Inti. Por lo tanto, se le asocia con Viracocha quien "al sol mando que anduviese por el curso que anda" (Betanzos en Ortiz R.: 80). En otros mitos, Inkarrí "creó todo lo que existe" (Arguedas y Roel P.: 223). Viracocha convocó a los hombres de manantiales, cuevas, lagos y del interior de las montañas; cuando Inkarrí llegó del Cusco, "Ibamos surgiendo, de pueblo en pueblo" (Ortiz R.:138). Al igual que Viracocha, Inkarrí atravesó los Andes fertilizando el suelo: "Tenía sus piecitos ensangrentados de tanto caminar. Los pueblos, los hombres mezclando su sangre con la tierra, aprendimos a cultivar...". La esposa de Inkarrí también difundió la cultura: "En los pueblos donde llegaban, ella cocinaba, hilaba, hacía chicha. Nadie sabía nada, fue la esposa del gran Inka la que nos enseñó primero" (Ortiz R.: 138-39). En la mitología Inca era Viracocha el responsable de enseñar el arte de tejer en los Andes.(133)

---

(132) Para esta discusión hago uso de los diversos mitos de Inkarrí transcritos en Gow y Condori, Ortiz Rescaniere, Ossio (1973a) y Pease (1972).

(133) Parece existir un paralelo entre Inkarrí y su esposa y el Señor de Qoyllur Rit'i (Apu Colquepunku) y la Virgen de Fátima (Mama Sinakara). Inkarrí, el Señor y Colquepunku son curanderos; la esposa de Inkarrí, la Virgen y Sinakara son maestras de tejido. Viracocha, que es un dios andrógino (cf. Pease, 1973), es tanto curandero como maestro de tejido.

Pero la cabeza de Inkarrí fue cortada por Españarrí (o Pizarro, o el Presidente o Sucristus), momento en el cual "la Luna y el Sol se juntaron, el toro y el Amaru. El mundo avanzó. La tierra tembló y la cabeza de Inkarrí la escondió su hermano [Españarrí]" (Ortiz R.: 139). Aquí también hay un *pachacuti* (la Tierra tembló) y una confusión entre *hanan* y *hurin* (el caos al final de un ciclo del mundo): el día (sol-*hanan*) y la noche (luna-*hurin*), así como el toro (*hanan*) y la serpiente (*hurin*), existen juntos. La cabeza de Inkarrí, como afirma la mayoría de los mitos, está enterrada bajo tierra mientras debería estar extendiéndose hacia el cielo.(134) Inkarrí es confinado en el subsuelo (*hurin*) para convertirse, como Viracocha, en el único y futuro rey, dios del pasado y del futuro. Y, como a Viracocha, se le relaciona con las *huacas* (los *wamanis* actuales):(135) "Los wamanis... fueron puestos (creados)... por Inkarrí" (Arguedas y Roel P.: 223). Es también, por supuesto, relacionado con todas las cosas *hurin*:

> *La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día en que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. ...el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarrí no pudo concluir será de nuevo visible (Ortiz R.: 139).*

Ni la obra de Viracocha ni la de Inkarrí en el mundo fueron nunca concluidas. Se supone que tanto uno como el otro volverán algún día, desde el mar (*hurin*) o desde el subsuelo (*hurin*). La Conquista española interrumpió al mundo andino durante su transición de un ciclo de tiempo a otro, por lo que el nuevo orden, relacionado con el dios Viracocha y gobernado por el Inca Atahualpa, nunca se produjo. El "tiempo del Inca", del cual se habla en movimientos como el Taqi Oncoy y en revoluciones como la de Juan Santos Atahualpa, debe ser visto, por supuesto, a la luz de un cambio dinámico y no solo como un retorno a un "Edén perdido". Cuando regrese, Inkarrí continuará el proceso iniciado por Atahualpa y pondrá el mundo al revés, colocando a *hurin* en una posición *hanan* ("los reptiles volarán"). Pero será un nuevo orden del mundo y no la repetición de uno pasado.

---

(134) Como se ha mencionado antes (IV.1.n8), el cortar cabezas simboliza la inversión del orden mundial. Es por esta razón que en los Andes persiste la leyenda de que Atahualpa fue decapitado y no ejecutado mediante garrote (cf. Pease, 1972).

(135) "Las **huakas** de un tiempo son los **wamani** (o **apu**) de hoy, cuyo culto se ha perpetuado no obstante las violentas campañas de extirpaciones de idolatrías" (Curatola: 82).

Conclusión: Especulaciones sobre la importancia actual de Qoyllur Rit'i

En el Qoyllur Rit'i hay una mezcla de rituales Inca, andinos contemporáneos y católicos. El propósito de este trabajo ha sido despojar a la fiesta de su ornamentación católica con el fin de colocarla en el marco del pensamiento andino. Al hacerlo he asumido una continuidad básica entre las ideas religiosas y culturales incas e indígenas contemporáneas. No se sabe, por ejemplo, si existe en la sociedad Inca una creencia en el machu ñaupa per se,(136) pero hay un muy evidente paralelo entre los conceptos de mundo pasado tanto en la sociedad Inca como la sociedad contemporánea andina. Y hemos observado conceptos similares expresados a través de los mitos de Inkarrí.

Por consiguiente, hemos podido determinar la continuidad de las creencias que corren a través de los acontecimientos históricos importantes: la guerra Inca contra los chancas, la guerra civil entre Atahualpa y Huascar, la Conquista, el Taki Oncoy, las rebeliones de Juan Santos Atahualpa y Tupac Amaru II, etc. Basándonos en los argumentos de la primera parte de este trabajo, podemos formular la hipótesis de que en la mayor parte de estos eventos los pueblos andinos han ido realizando anualmente el peregrinaje a Qoyllur Rit'i. Podemos ahora aventurarnos a hacer algunas especulaciones de por qué.

Hemos afirmado que existe una conexión entre el período de caos en el calendario Inca, representado por la desaparición de las Pléyades, y el caos de la época de transición de un orden del mundo pasado a uno nuevo. Qoyllur Rit'i es una ritualización de esta transición y una celebración del triunfo del nuevo mundo, simbolizada por la reaparición de las Pléyades. De acuerdo con estos conceptos, hemos visto que todo el período desde la guerra entre Atahualpa y Huascar, pasando por la Conquista hasta la actualidad, también se puede percibir como una transición, un tiempo de caos que continúa debido a la interrupción española del proceso histórico andino regular. Por lo tanto, la mitología andina afirma que Inkarrí saldrá nuevamente algún día a la superficie para expulsar a los españoles con el fin de continuar los ciclos históricos, completando así la transición de un mundo bajo el dominio de Inti hacia uno nuevo bajo el dominio de Viracocha.

Si, entonces, la fiesta de Qoyllur Rit'i mantiene algún significado contemporáneo como ritualización del período de transición de caos (la Oncoymita que ha durado desde la

(136) Existe, sin embargo, una evidente similitud entre el **ñaupa** del siglo XX y el **malki** del siglo XVI mencionado por Ávila.

Conquista), debería ser posible analizarla en relación con el mito de Inkarrí. Hemos argumentado anteriormente (I.5) que los ch'unchos representan a los ñaupa machu. En la mitología contemporánea, sin embargo, los ñaupa han sido reemplazados (o unidos) por Inkarrí. Por lo tanto, de acuerdo con muchos de los mitos de Inkarrí, después de la Conquista los Incas huyeron a la selva, en donde siguen viviendo:(137) "Cuando los españoles hicieron su ingreso a este mundo, todos los ñaupa machus, al igual que los Inkas, escaparon de la ciudad del Cuzco, internándose en la selva..." (León Caparó: 475). En el mito de Q'ero, Inkarrí "se internó en la selva" (Núñez del Prado, O.: 8).

Hemos visto también que las rebeliones de Manco Inca y Juan Santos Atahualpa se desarrollaron en la selva o cerca de ella, y debe tenerse en cuenta que el más exitoso líder revolucionario del siglo XX, Hugo Blanco, asentó su rebelión en la misma región que lo hizo Manco Inca.(138) Gregorio Condori Mamani, un campesino de una zona alejada del teatro de operaciones de Blanco, dice de Blanco (que estaba en ese tiempo escondido cerca del complejo del templo de Manco Inca de Vitcos):

> *Los días que se hablaba de Hugo Blanco en el valle, los soldados y guardias eran como hormigas para buscar a Hugo Blanco. Pero él estaba oculto como gentil machu, en el hueco de una peña. Aquí, dice, sus amigos le llevaban comida solo de noche. Desde ese hueco miraba durante el día... (84).*

Gentil machu es otro de los nombres que reciben los ñaupa machu, y aquí Blanco es identificado con la noche y el inframundo (hurin). Por ello no es extraño que fuese considerado como el Inca que regresaría: "...los campesinos del Cusco estaban empezando a identificarlo [a Blanco] con el Inka" (Earls: 411).

Estas identificaciones trazan un patrón definido en la estructura del pensamiento andino; las fuerzas de la rebelión contra la estructura del poder central (hanan) son asociadas con las cosas que son hurin (la noche, el inframundo, la selva, las serpientes, etc.). Por lo tanto, existe una conexión natural y fluida entre los ñaupa machu, Inkarrí y los ch'unchos, por lo que ahora es Inkarrí (en lugar de ñaupa) quien espera, durante las épocas de transición, la

---

(137) En otros mitos, los Incas huyeron al lago Titicaca. Esto indica, por supuesto, una identificación con Viracocha y el mundo pasado, que es también el futuro.

(138) Hugo Blanco dirigió su rebelión en el valle de La Convención, un área tropical (**hurin**) que incluye Vilcabamba, el refugio selvático de Manco Inca. Fue capturado a menos de dos kilómetros de Rosaspata, el complejo del templo Inca donde Manco fue asesinado.

oportunidad de volver a tomar el control y recuperar su posición hanan. Tal conexión no es consciente, pero es tan inherente a la estructura de la mentalidad indígena que un campesino como Condori Mamani naturalmente asocia al rebelde Blanco con los conceptos hurin.

Parecería por lo tanto razonable sugerir que en la fiesta del Qoyllur Rit'i el ch'uncho representa a Inkarrí (o es al menos inconscientemente asociado con él). Así, la fiesta podría verse como el equivalente ritual del mito de Inkarrí, celebración del final de la Oncoymita, el período de enfermedad que habría durado 450 años, y el comienzo de un nuevo orden del mundo bajo el reinado de Inkarrí, simbolizado por el retorno de las Pléyades.(139) Esto se hace aún más claro si nos fijamos en la batalla entre los ch'unchos y los collas.

De todos los grupos de danza que ahora asisten a Qoyllur Rit'i, solo los ch'unchos y los collas parecen ser tradicionales. Originalmente, dice Ramírez, "...solo bailaba el Qolla y los Ch'unchos" (13); y solo estos dos grupos eran acompañados por ukukus. Los collas de hoy, sin embargo, son representados por mestizos, mientras los ch'unchos siempre son representados por indios y campesinos. Por lo tanto, es posible decir que los ch'unchos representan no solo a Inkarrí sino también a los indios. Simbolizan una forma de vida

---

(139) Franklin Pease sugiere que las 7 primeras **panaqas** (linajes de familia) del Cusco tenían sus orígenes en los siete hermanos y hermanas de Manco Cápac, y continúa relacionando "el número de siete grupos con la persistencia de un mito de creación celeste, en el culto a la constelación de las 'siete cabrillas' " (Las Pléyades) (1972: 60). Debemos señalar que en las noches andinas despejadas pueden verse diez o más "cabrillas". Tampoco tenemos información de si los incas contaban a las Pléyades.

Sin embargo, todavía es posible deducir de la conexión entre las Pléyades y el ascenso del Imperio Inca, que cuando los hermanos Ayar surgieron de las cuevas de Tamputoco (un origen cthonic **hurin**), llegaron, de manera simbólica, con las Pléyades. La mitología Inkarrí cuenta que tras la conquista, el Inca regresó bajo tierra: "...el Inka del Cuzco con sus siete hijos y el Inka Qolla con sus tres hijos comenzaron a trabajar sobre Saqsaywamán haciendo chinkanas, dándole corazón a la inmensidad, abrieron el socavón hacia Lima y el otro con sus siete calles al centro del Cusco" (Pease, 1972: 76).

Dado que el número siete está inextricablemente identificado con las Pléyades en el mundo post-Conquista (y ya que el mito es contemporáneo), hay cierta razón en conectar a los siete hijos del Inka con las Pléyades. Por lo tanto, las Pléyades se encuentran simbólicamente bajo tierra durante este período de caos y resurgirán con Inkarrí.

En otra versión, antes de ser asesinado, Inkarrí le dice a su pueblo: "Ocultaos, en los siete estados, oro y plata" (en Ossio: 223). Si recordamos que uno de los nombres Inca para las Pléyades era **colca**, o almacén (véase más arriba, II.4), podemos relacionar los "siete estados" (comunidades) con las **siete cabrillas** y asumir que Inkarrí está anunciando un período de caos, el tiempo de almacenamiento. Al igual que la cosecha es almacenada durante este período, la cultura Inca tuvo que desplazarse bajo tierra para ser "almacenada".

andina pre-Conquista (viviendo tradicionalmente de la agricultura y manteniendo costumbres religiosas), mientras que el colla vive del comercio dentro del sistema monetario español. Por lo tanto, la victoria de los ch'unchos sobre los collas puede también ser vista como una victoria simbólica de los indios sobre los españoles y los mestizos (hurin sobre hanan), lo que indica el regreso de Inkarrí.

Esto no quiere decir, por supuesto, que los participantes actuales de Qoyllur Rit'i son conscientes de su importancia (ni, de hecho, que las teorías que he supuesto en el presente documento son irrefutables). He intentado hacer lo que Marzal llama “el difícil análisis del inconsciente colectivo o de la cultura encubierta”, con el fin de demostrar la continuidad de los patrones estructurales del pensamiento andino desde el reino Inca al presente. Así, el análisis de la mitología contemporánea puede arrojar luces sobre el pensamiento Inca, mientras que el examen de la estructura social Inca puede aclarar los actuales rituales andinos. En este sentido, se espera que la presente tesis haya señalado algunos rumbos útiles para estudios posteriores, ya que la existencia de fiestas como Qoyllur Rit'i, que conservan muchos elementos religiosos precolombinos a pesar de 450 años de represión, sin duda significa un implícito rechazo de la cultura dominante.

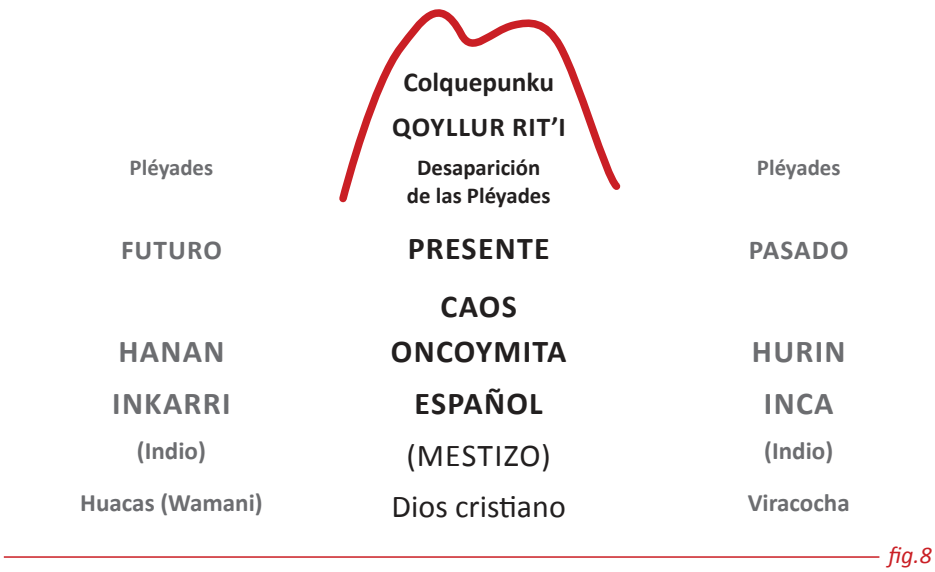


fig.8

Referencias bibliográficas

Arguedas, José María y Ortiz R., Alejandro
1973 *"La posesión de la tierra, los mitos post-hispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua" (Extractos), en Ossio, 1973a.*

Arguedas, José María y Roel Pineda, Josafat
1973 *"Tres versiones del mito de Inkarrí", en Ossio, 1973a.*

Aveni, Anthony F.
1977 *"Astronomy in Ancient Mesoamerica", en In Search of Ancient Astronomies (ed. E.C. Krupp), N.Y.C.*

Ávila, Francisco de
1973 *"Mitos de Waruchiri" (1598, trad. de Jesús Lara), en Lara, 1973.*
1975 *Dioses y hombres de Huarochiri (1598, trad. José María Arguedas, 1966), Buenos Aires y México.*

Cabello Valboa, Miguel
1951 *Miscelánea Antártica (1586), Lima.*

Casaverde Rojas, Juvenal
1970 *"El mundo sobrenatural en una comunidad", en Allpanchis 2, Cusco.*

Cieza de León, Pedro
1959 *The Incas (1554) (ed. Victor von Hagen; trad. Harriet de Onis), Norman Collapiña, Supno y otros Quipucamayos.*
1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas (1542), Lima.*

Condori Mamani, Gregorio
1977 *Autobiografía (eds. y trad. Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez), Cusco.*

Cuba de Nordt, Carmela
1971 *"Las Cabañuelas", en Allpanchis 3, Cusco.*

Curátola, Marco
1977 *"Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto", en Allpanchis 10, Cusco.*

Duviols, Pierre
1976 *"La Capaccocha", en Allpanchis 9, Cusco.*
1977 *"Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores", en Allpanchis 10, Cusco.*

Earls, John
1973 *"La organización del poder en la mitología quechua", en Ossio, 1973a.*

Espinoza Soriano, Waldemar
1973 *"Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista. Yanahuara 1596", en Ossio, 1973a.*

Garcilaso de la Vega
1959 *The Incas (The Royal Commentaries of the Inca, 1609) (ed. y trad. Alain Gheerbrant; trad. Ing. María Jolas), N.Y.C.*

Gow, David D.
1974 *"Taytacha Qoyllur Rit'i", en Allpanchis 7, Cusco.*
1976 *The Gods and Social Change in the High Andes, tesis doctoral no publicada, Madison.*

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé
1976 *Kay Pacha, Cusco.*

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1969 ***N**ueva Corónica i Buen Gobierno (1613) (selección de Franklin Pease), Lima.*

Lara, Jesús
1973 *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas, La Paz.*

Lewin, Boleslao
1963 *La insurrección de Tupac Amaru, Buenos Aires.*

Martínez y Martínez, Valentín
1966 *Monografía de Ollantaytambo, Cusco.*

Marzal, Manuel
1971 *El mundo religioso de Urcos, Cusco.*

Millones S. G., Luis
1973a *"Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy", en Ossio, 1973.*
1973b *"Nuevos aspectos del Taki Ongoy", en Ossio, 1973a.*

Núñez del Prado, Óscar
1969 *"El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero", en Allpanchis 1, Cusco.*

Núñez del Prado Béjar, Juan Víctor
1970 *"El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba", en Allpanchis 2, Cusco.*

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí, Lima.*

Ossio A., Juan M.
1973a (ed.) *Ideología mesiánica del mundo andino, Lima.*
1973b *"Guamán Poma: Nueva Corónica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino", en Ossio, 1973a.*

Pease G.Y., Franklin
1972 *Los últimos incas del Cuzco, Lima.*
1973 *El Dios Creador andino, Lima.*

Pizarro, Pedro
1978 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú (1571), Lima.*

Poole, Deborah A.
1978 *Geography and Sacred Space in the Andean Pilgrimage Tradition*, MS, Urbana.
1981 *El Taytacha viene de afuera: la ritualización del 'forastero' en la peregrinación andina*, MS, Urbana.

Ramírez, Juan Andrés
1969 *"La novena al Señor de Qoyllur Rit'i", en Allpanchis 1, Cusco.*

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1972 *Historia Índica* (1572) (abreviada por Malcolm Burke), Lima.

Urbano, H. Oswaldo
1974 *"La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta", en Allpanchis 7, Cusco.*

Valencia Espinoza, Abraham
1973 *"Inkari Qollari dramatizado", en Ossio, 1973a.*

Varese, Stefano
1968 *La sal de los cerros, Lima.*

Wachtel, Nathan
1973a *"La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena", en Ossio, 1973a.*
1973b *"Rebeliones y milenarismos", en Ossio, 1973a.*

Wagner, Catherine
1976 *"Coca y estructura cultural en los Andes peruanos", en Allpanchis 9, Cusco.*

Zuidema, R. Tom y Urton, Gary
1976 *"La Constelación de la Llama en los Andes peruanos", en Allpanchis 9, Cusco.*

Zuidema, R. Tom
1964 *"Una interpretación alterna de la historia incaica" (Extractos de The Ceque System of Cusco), en Ossio, 1973a.*

1977 *"Mito e historia en el antiguo Perú", en Allpanchis 10, Cusco.*
1978a ***B**ureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization*, *MS, Urbana.*
1981a *Catachillay: The Pleiades and the Calendar of the Incas*, *MS, Urbana.*
1981b *Las Pléyades y la organización política andina*, *MS, Urbana.*

Agradecimientos

Deseo agradecer a Tom Zuidema y a Deborah Poole por su paciente lectura y sus críticas incisivas de un primer borrador de este trabajo.

EL SANTUARIO DE QOYLLUR-RIT'I (UNA PEREGRINACIÓN ANDINA)

EXPRESIÓN Y GERMEN DE ORGANIZACIÓN CAMPESINA

Carlos Flores Lizana

EL SANTUARIO DE QOYLLUR-RIT'I (UNA PEREGRINACIÓN ANDINA). EXPRESIÓN Y GERMEN DE ORGANIZACIÓN CAMPESINA*

La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllur-rit'i es, en el sur andino del Perú, es una de las más importantes manifestaciones socioreligiosas. Congrega en sus ocho días de fiesta, alrededor de treinta mil campesinos quechuas y aymaras de los departamentos de Cuzco, Puno, Madre de Dios, Apurímac, además de otros. La organización interna de la peregrinación-fiesta, como la riqueza cultural, simbólica y religiosa me ha llevado a estudiarla y reflexionarla con mucho interés, desde hace ya tiempo.(140) En ella se ven claramente expresadas las tensiones y dinamismos que vive el país, sobre todo en su región andina, a nivel socioeconómico, religioso y étnico. Es pues un lugar más, donde el Perú profundo se manifiesta y busca su identidad, con todo lo complejo y rico que tiene este proceso y que en general vive todo el país.

El análisis de este verdadero acontecimiento, estará enfocado a destacar los aspectos de la organización de la peregrinación-fiesta, pero vistos dentro de las tensiones socioreligiosas y simbólicas en que se da. Pero no sólo la describiremos y analizaremos, sino que mi pretensión es descubrir los nervios vitales y profundos que la sostienen, de igual modo los gestos de protesta y demanda que tiene, con el intento de rescatarlos, para las organizaciones, gremiales, políticas y religiosas que intentamos servir. Por esta razón el último punto será el más importante y el más sujeto a diálogo y críticas, ya que de alguna manera son las conclusiones de la investigación expuesta en este artículo.

---

* Publicado en: *Anthropologica*, N° 5. Lima: PUCP, 1987, pp. 127-153.

(140) Tuve la oportunidad de asistir a la peregrinación-fiesta los años 1972, 1973 y 1974 como peregrino acompañando a distintos grupos desde su salida hasta su retorno. En el caso de los Q'ero me llevó seis días. Volví a participar como asesor espiritual de la Hermandad los años 1979 y 1980. En estos dos años tuve asesoría permanente de la Hermandad y acompañé varias veces a los peregrinos fuera de las fechas oficiales de la fiesta. El año 1981 fue mi última subida y el comienzo de la redacción de esta pequeña investigación.

I. Ubicación del Santuario y la peregrinación

El santuario se halla ubicado en la quebrada llamada Sinak'ara, en las actuales comunidades campesinas de Mahuayani y Tayancani pertenecientes a la cooperativa de producción Lauramarca (ex hacienda), distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchis, departamento del Cuzco, Perú.

2. Su ubicación en el calendario agropecuario y religioso de la zona

Miércoles Jueves Viernes Sábado	Días de preparación y peregrinación de las comunidades más cercanas (Distritos de: Ocongate, Carhuayo y Ccatca).
Domingo de Santísima Trinidad	(Ocho semanas después de Pascua de Resurrección).
Lunes	Misa de los H. H. difuntos
Martes	Misa de despedida y partida de la procesión de 24 horas
Miércoles	Tayancani y Ocongate.
Jueves	Corpus Christi (fecha antigua). Misa - procesión cambio de cargos en Ocongate.
Sábado	"Huch'uy kacharpari" (Despedida pequeña)

El día martes entran al santuario después que ha llegado el sol sobre la roca del santuario, los Q'ero, grupo especial que controla verticalmente cinco quebradas que entran hacia la ceja de selva de la provincia de Paucartambo-Cuzco. Terminada su visita regresan a Hatun Q' ero, lugar donde se encuentra su iglesia principal.

La procesión que sale el martes desde el santuario camina haciendo paradas conocidas en los "alabados" respectivos, hasta la capilla pequeña de la explanada denominada Yana cancha (Corral negro) donde se duerme hasta las doce de la noche. Después de ese breve descanso la procesión se reinicia en medio de la noche que normalmente goza de la luz de la luna y hace posible divisar la cordillera blanca en medio de la oscuridad llena de misterio. La procesión debe llegar a la explanada de Tayancani antes que el sol llegue al lugar, allí se lo espera ordenados en una gran hilera multicolor en cuyo centro se pone la imagen del Señor de Tayancani y la virgen dolorosa. Llegado el sol sobre todos los peregrinos y dados los abrazos deseándose vida hasta el año próximo se desgrana la multitud en una explosión de alegría, baile y color, después de la dura caminata en medio de la noche y el frío.

Como se puede ver los días centrales de la fiesta son tres, aunque de hecho sean ocho los días en total. Otra cosa que se tiene que recordar es que son fechas variables porque están sujetas a las fechas en que caigan la Cuaresma y la Semana Santa, que siempre están en los meses de abril, mayo o junio, tiempo en que ya las lluvias se han retirado para dar paso a las heladas y al sol intenso durante todo el día. La ausencia de lluvias hace posible el poder dormir a la intemperie aunque no falten sorpresas desagradables como una granizada o nevada, lo mismo que poder caminar con mayor facilidad durante el día. Las noches son un despliegue de estrellas que al más insensible puede conmover con su belleza. Por las observaciones que pude hacer hay estrellas determinadas que aparecen con más fulgor los días de la fiesta. Ciertamente el lucero de la mañana, Venus, se pone sobre los nevados que están detrás del santuario, de allí posiblemente se haya tomado el nombre de señor de Qoyllur-rit'i (estrella de las nieves).

Con respecto al calendario agropecuario la fiesta coincide con el tiempo de las cosechas en su etapa final, es decir es tiempo donde el campesino recupera de alguna manera el esfuerzo de mucho trabajo, es el tiempo de agradecer y ofrecer a Dios las cosechas. En relación a la actividad pecuaria los campesinos son fieles en sus ofrendas a los espíritus de los cerros, protectores de sus especies animales, en especial de sus auquénidos. Dentro de estos espíritus protectores se halla con especialísimo lugar el apu Ausangate, (varón según la división sexual de los espíritus), "dueño" de especies sagradas como el cóndor, la

vicuña, los venados y las vizcachas. Durante la peregrinación hay muchos especialistas religiosos[141] *(altumisa; layqas; hampeq; pampamisa)* que cumplen con ofrecer los "despachos" al Ausangate o a otros apus buscando la protección de los animales, tanto a nivel familiar como comunal.

Finalmente se debe tener en cuenta que la fiesta del Corpus en la ciudad del Cuzco parece que fue colocada y favorecida en vistas a "sustituir" las fiestas del sol con su correspondiente procesión de huacas. Ciertamente las procesiones que se realizan en el santuario adelantan a las que se hacen en el Cuzco pero manteniendo más claramente su carácter militar y de realeza imperial (forma de ordenarse los osos o pablitos, uso de símbolos de la realeza Inca, como sombrillas de plumas, oro, humo, etc.). Las fiestas del sol o Inti Raymi son el 24 de junio, fecha relativamente cercana a la peregrinación-fiesta del taitacha Qoyllur-rit'i (nombre como le dicen los quechua hablantes: Papacito Qoyllur-rit'i).

3. La peregrinación y el universo andino-cristiano donde se da

La peregrinación según la tradición oral de la zona, se remonta a 1780, pero hay una confusión según mi opinión, ya que se habla del señor de Tayancani, como si fuera el mismo que el señor de Qoyllur Rit'i aunque en la actualidad se identifiquen, no en sus imágenes, sino en la fecha de su fiesta. El origen de la peregrinación al actual lugar del santuario en su forma más cristiana, si se quiere, es de los años 20.[142] Lo que es claro, según mis averiguaciones, es que el lugar de la roca de "la aparición" es un lugar precristiano de peregrinación y ofrendas a las divinidades de los cerros. Y según la división de la historia de la humanidad, corresponden perfectamente el lugar y la roca, como inmediatamente trataré de explicar.

Según la visión andina del mundo y la historia, la primera generación de hombres "fue hecha por Dios". A esta primera generación les puso Dios "como su sol, la luna", vivían bajo su luz, eran fuertes y poderosos. Según algunas tradiciones en esta generación fueron

(141) Estos especialistas cumplen sus roles de acuerdo a la condición en que estén dentro del grupo de peregrinos. Algunos de ellos son a la vez sacristanes de los pueblos y manejan ambos códigos religioso-culturales, El Altumisa es el grado más alto, es el que puede "llamar a su mesa a los apus y los hace hablar".

(142) Sigo la tesis de D. Gow de que la zona fue lugar de cultos prehispánicos y se encuentra dentro de los espacios controlados por Tupac Amaru II en su movimiento insurrecional. (Ver "*The gods and social change in the High Andes",* Universidad de Wisconsin-Madison 1976).

hechos los perros pero que justamente antes de serlo compartían la humanidad, pero por ser tan tontos Dios le puso un hocico", en la actualidad los perros serían hombres disminuidos pero que en el juicio final, "cuando todos resucitemos volverán a su condición de humano".(143)

Estos hombres poderosos se rebelaron contra Dios y él en castigo hizo salir su sol sobre ellos. Ante su luz se comenzaron a secar y a meterse debajo o dentro de las rocas más grandes o en las quebradas de agua que bajan bulliciosas. El origen de los habitantes de la selva, los llamados "*chunchos*", por los quechuas, se debe a los hombres de esta primera generación que se metieron en las quebradas y fueron bajando hacia la ceja de selva. Cuando hay noche de luna, estos hombres gigantes resecados por el sol, salen a caminar o a sentarse sobre las rocas que los cobijan. Estos primeros hombres son los ñaupa, pero que según su actividad dañina sobre los vivos, toman distintos nombres como: *Ñaupa Machu* (viejo de la primera generación); *Sok'a Machu* (golpe del viejo) haciendo referencia a su actividad que produce enfermedad; *Aukillo* (abuelo que asusta al incauto que se siente donde estuvo el ñaupa en una noche de luna), etc.

Como se puede notar las rocas tienen una importancia grande dentro de las creencias andinas. Además de esta relación con los ñaupa la tienen con los Incas, ya que para algunos quechuas de la zona fueron arrojadas por ellos. Para los Q'ero son signo del paso creador del Inkarrí en su camino hacia la selva, donde está vivo y de donde volverá para restaurar la situación caída de los indios quechuas descendientes suyos dominados hoy por los mistis y los blancos. (Misti o mestizo, no indio o no runa, que socialmente es la clase social que ejerce dominación y explotación sobre los indígenas vía contratación de mano de obra, comercio desigual, trabajo de niños y mujeres en condiciones no salariales; manipulación y explotación de los trabajos comunales etc., pero que en el fondo favorecen a toda la sociedad no campesina de la región sur del país en especial. El mestizo es el último eslabón de la cadena de explotación controlada por los blancos, bajo el modelo de desarrollo capitalista en el que el país entero lleva mucho tiempo). Los mistis son los que viven en los pueblos y en las ciudades, los que manejan ambos idiomas y económicamente han dejado de ser campesinos parcialmente, los que controlan el comercio lo mismo que la administración municipal y judicial de los distritos.

(143) Los perros son una ayuda muy importante para el pastor. Cuidan los rebaños, ayudan y vigilan la presencia de zorros y personas extrañas, y cuidan en la noche los hatos y las casas, de los ladrones que nunca faltan.

Ideológicamente son débiles porque culturalmente están en tránsito, han dejado de ser indígenas y todavía no son blancos, por poner los extremos del proceso. Políticamente son oportunistas, le hacen el juego al partido que le toque gobernar y por lo general son anticomunistas, por temor a perder su lugar y libertad para explotar a los campesinos indígenas. Con respecto a la religión católica y a su organización, son tan ignorantes o más que el campesino, sin embargo son los trasmisores de la "religión oficial" y los que, como veremos, organizan la peregrinación de Qoyllur Rit'i a su manera y para reforzar su imagen social en el campo.(144)

Ampliando nuestro marco se debe decir que el santuario de Qoyllur Rit'i se encuentra dentro del círculo de influencia del apu más importante de la región, el apu Ausangate y su qoya (esposa) para algunos el nevado Qolqe Cruz (Cruz de Plata) y para otros el Cayangate ambos cercanos al Ausangate que tiene 6,384 m.s.n.m. En las narraciones y descripciones recogidas sobre la aparición de este apu en las mesas de los "sacerdotes quechuas", es sumamente importante descubrir semejanzas con Jesucristo y su carácter de protector tanto de los hombres como de las especies animales que sustentan la economía ganadera de los "runas" (nombre genérico de hombre).(145)

Toda la zona en general por la presencia de la cadena de montañas nevadas, pero en especial del apu Ausangate, es propicia para hacer las ofrendas y llamados que anualmente se deben hacer a las divinidades de los cerros. En ciertas cuevas y lagunas cercanas a los glaciares tanto del Ausangate como del lugar del santuario de Qoyllur Rit'i , por varios informantes, se hacen los rituales para que los "altumisas" se reciban como tales. El altumisa es el grado más alto al que llega un sacerdote en la jerarquía andino-cristiana de la zona. Es el que puede "hacer hablar a los apus" y que reciben sus "despachos" nombre que le dan al conjunto de ofrendas que se ponen en la mesa ritual de los altumisas.(146)

Cuando alguien ofrece su despacho siempre lo tiene que hacer a nombre del apu y su qoya o pareja femenina. El apu da su respuesta favorable "haciendo aparecer" piedras con un

(144) Para otros investigadores, runa es igual a indio o indígena, cholo es igual a lo que yo llamo mestizo, y misti a los que yo llamo blancos. Son términos que revelan relaciones sociales y categorías culturales además de circunstancias de uso y procesos de mestizaje dentro de la sociedad rural peruana.

(145) Sobre esto ver la tesis que presenté en México el año 1984, pg. 201-221. "Una interpretación teológica del sincretismo andino en Q'ero y Lauramarca".

(146) Creo que el sistema religioso andino tiene elementos cristianos. Me atrevo a considerarlo cristiano en conjunto, aunque hayan "lugares culturales" donde no hay encuentro más aun conflicto y autonomía.

parecido a las especies animales que uno ha pedido protección. Estas piedras pequeñas se llaman *Khuya,* una vez halladas se las debe cuidar y ofrendar durante todo el año, ya que de alguna manera son talismanes "entregados" por los mismos apus. Se les debe poner coca, ungir con aceite, libar vino y derramar sobre ellas pétalos de clavel y geranios rojos. Esta práctica tendrá mucha importancia para comprender lo que durante los tres días principales de la fiesta en el santuario se ha llamado como "el juego de las casitas" alrededor de la roca de la virgen. (Ver plano de ubicación del santuario pág).

Por los estudios de las religiones sabemos que el Sol fue el símbolo de la religión inca y por los datos recogidos se confirma esto. El Sol como decíamos anteriormente es el que destruyó a la primera generación de hombres y da comienzo al tiempo en el que vivimos. Según la división de la historia hecha por los quechuas, los incas son la segunda generación y ellos como sus descendientes lo mismo. Para los Q'ero esta segunda generación la inauguró Inkarri, que fue perseguido y decapitado por los "Españas", cuyos descendientes son los Wiraqochas (señores) blancos y los mestizos o mistis, y que son la tercera generación de hombres. Los ñaupa son así los *kuraq wawa* (primeros hijos), los incas y los actuales runas son, los *chaupi wawa* (hijos de en medio) y los mestizos y blancos, los *chanaco wawa* (hijos últimos). Estos últimos son los engreídos de Dios y de la Virgen, a los que todo se les permite y perdona. En cambio los *chaupi wawa* que son los incas y sus descendientes actuales, fueron hechos para servir a los *chanacos.* Como podemos ver las tres clases sociales son bien identificadas lo mismo que comprendidas históricamente.

Mostrábamos cómo el Sol es símbolo de la segunda etapa de la historia y en la que actualmente vivimos, pero lo interesante es ver cómo la persona de Jesucristo ha sido comprendida dentro de esta visión de la historia y las clases sociales. Jesucristo también pertenece a la segunda etapa, en ella nace y es perseguido por los demonios y también está ahora vivo en el cielo y regresará algún día para iniciar la tercera etapa del mundo y la historia. Al igual que Inkarri es el creador, el iniciador del mundo nuevo y el que padece la persecución y muerte por parte de los demonios, también llamados judíos y *Ubiniskuna* (hace referencia al volcán Ubinas, donde se supone están los demonios y los que son condenados después de la muerte, "las almas de los hombres que no han obedecido a Dios", según el canón moral propio de los campesinos de la zona).

El Sol es de esta manera también símbolo de Jesucristo que triunfa sobre los demonios. Una cosa final con respecto a esta importancia del Sol, es lo que se refiere a la valoración en términos humanos y ecológicos del calor del Sol. En una zona tan fría, el Sol representa la vida, la alegría, la luz que aleja enfermedades, etc.

Tratando de seguir dando el marco andino-cristiano donde se da la peregrinación-fiesta de Qoyllur Rit'i no podemos olvidar decir que, según los estudios hechos, la zona fue evangelizada desde hace muchos años ya, y que ella fue recibida en primer lugar desde una cultura fuerte, que ha sabido reformular su sistema religioso y entrar en un proceso todavía no acabado de sincretismo. Esta entrada forzosa ya que fue a través de una conquista armada y un sistema colonial, no fue fácil ni agradable y todavía muestra las tensiones de un proceso no concluido. Esta asimilación del cristianismo en sus verdades fundamentales, en su liturgia, moral, cosmovisión del mundo y la historia, y en su organización, desde la sociedad y cultura andina, es lo que se expresa, evidentemente en forma parcial, en la fiesta-peregrinación de Qoyllur Rit'i. Por dar algunos ejemplos de este cristianismo-andino, diré algunas cosas acerca de las procesiones y bailes, en primer lugar y sobre la relación entre la salud y los sacramentos y sacramentales, en segundo.

En los tres días principales, en el día domingo hay una procesión en la que salen dos imágenes, la del señor de Tayancani, un cristo de unos cincuenta centímetros, hecho de yeso y adornado todo Él de plumas de wacamayo, wairuros, bolitas doradas y rojas, etc., que le dan un aspecto de estar volando o mejor alzando el vuelo; seguidamente viene una sombrilla llamada Achiwa, hecha también de plumas toda ella, y que se usaba como quitasol cuando el Inca rey salía de camino.

Detrás va la imagen de la virgen dolorosa, vestida de luto y llevada por el grupo de mujeres que acompaña la procesión. Delante de ambas imágenes va el sacerdote, con capa pluvial y bajo palio, llevando una custodia con el santísimo. Lo acompañan todos los grupos de bailarines que hayan llegado para ese día. Cuando uno ve esta procesión le lleva a imaginar al Inca rey en uno de sus viajes militares, rodeado y protegido de sus soldados y servidores y no tanto una cuestión de la religión católica oficial. Los bailarines en sus distintos trajes, los osos o pablitos, los pitos y el lugar hacen de la procesión algo original y propio.

Otra procesión muy interesante de analizar es la que hacen todos los osos el domingo por la noche, llevando las dos cruces que representan a las dos provincias que, según la tradición, fueron "las que encontraron al señor en el milagro", Paucartambo representante de los "chunchos" selváticos y Quispicanchis de los quechuas y qollas. Las dos cruces son llevadas por los dos grupos hasta el glaciar que cierra la quebrada, allí son colocadas después de ser adornadas con sus "chalinas y ponchos".(147) Al regreso los osos

(147) Son telas largas de color rojo o blanco que recuerdan las sábanas o paños con las que "descolgaron a Jesús de la cruz" y que son señal de resurrección cuando flamean con el viento

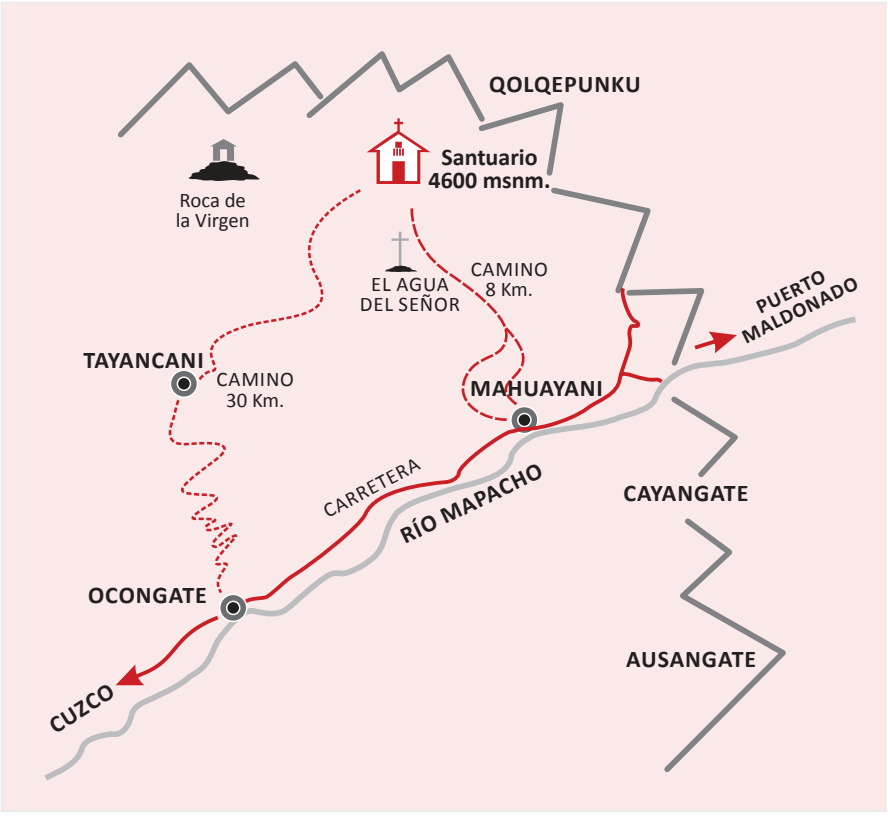
se ordenan en grupos y reeligen sus capitanes dentro de un baile ritual-militar llamado yawar mayu (río de sangre). El día martes estos mismos osos bajarán bloques de hielo en sus espaldas, antes de que el Sol haya llegado al santuario. Para poder hacerla tuvieron que subir a medianoche del día lunes, esperar allí que llegue la luz y arrancar con piedras y palos los bloques de hielo. Los capitanes y algunos más son los que bajan delante acompañados de banderas las dos cruces que se llevaron el domingo por la tarde. En esta procesión me parece que hay dos elementos principales, el carácter, militar y de competencia que tienen estas caminatas y el penitencial relacionado a los muertos condenados, según las creencias andinas, a estos lugares donde pasan frío y hambre por su mal comportamiento en vida.

Detrás de la misma práctica sacramental de la confesión y comunión que ha sido fomentada desde hace unos quince años por los jesuitas que atienden mayoritariamente el santuario, hay toda una comprensión propia relacionada a la salud, problema que sufre el campesino agudamente. Se sabe por ejemplo que muchas personas se confiesan por recomendación de sus curanderos y que reciben la comunión por los mismos motivos. Hay una relación entre enfermedad y pecado-castigo de Dios, por otro. Recomiendan recibir la comunión tres veces, tomar el "agua del Señor", o mejor todavía agua del hielo traído de los glaciares, etc. Las misas más deseadas son las misas de salud después de las de difuntos. En la misa de despedida hay una verdadera invasión de cruces de madera de chonta, hierbas medicinales, piedras de adivinación, agua bendita, semillas de papa y maíz, ovillos de lana de toda clase y color, velas, etc., casi todos ellos utilizados para poder protegerse de enfermedades, peligros, granizadas, malos espíritus, etc.

Durante toda la fiesta hay personas que piden "ver" la imagen de cerca, tocarla, pasarle algodones para llevárselos, otras piden se les de del polvo que se acumula sobre la roca de la "aparición". Es muy común ver a los hermanos celadores, pasarles a los fieles las velas por todo el cuerpo antes de encenderlas, todos piden ser bendecidos por el sacerdote después de la misa, todos quieren llevar aunque sea un paso la imagen del señor o de la virgen, etc.

Dos cosas finales nos quedan explicar y ver, el texto de la historia de la aparición y el "juego de las casitas", que mencioné antes. Analizaremos el juego de las casitas. Este "juego religioso" se hace el día domingo por la tarde principalmente, aunque también hay grupos que lo hacen el lunes, el juego consiste en jugar con piedras y papeles a lo que uno desee. Las piedras sirven por ejemplo para hacer casitas pequeñas, corrales para los ganados, representar a los mismos animales que uno desea tener, los objetos que quiere tener en

su casa, como cocinas, refrigeradoras, carros, etc. Los papeles sirven para hacer “billetes” con los que se adquieren las cosas u objetos que quiere uno. Pero no sólo se compran animales, bosques, camiones, casas o haciendas, sino que se juega también “a la vida” es decir a profesiones, situaciones y conflictos que hay cada día. Se juega por decir al cura, al ratero, al juez, al comerciante, al ser postulante de la universidad, al estar casándose, etc. Durante todo el tiempo que uno juegue hay un buen humor y un tomarse en serio los distintos papeles que uno esté jugando. Terminado el juego se coloca el dinero en la urna que tiene la virgen de Fátima, que está precisamente colocada sobre una roca de regular tamaño. El juego se hace en una de las laderas cercanas a la roca de la virgen. (ver el dibujo).



Veíamos qué importancia tienen las piedras en la cultura y mitología andina, en el juego de las casitas se ven una vez más, mezcladas dinámicamente, las dos tradiciones culturales, la andina y la occidental cristiana. Según mi opinión es también una forma de oración y de expresión de su deseo de cambio, para mejor, de toda su situación de pobreza, explotación e inseguridad en la que vive en general todo el pueblo campesino. La virgen en este sentido, representa no solamente a la madre de Dios, sino a la pareja femenina de Jesucristo, que como hacíamos notar ha sido comprendido como al apu Ausangate, es decir como varón. María la virgen es vista como la qoya de Jesucristo, como la divinidad femenina encargada por tanto más de las mujeres y sus actividades relacionadas al pastoreo y el tejido. Pude encontrar cerca a la roca paquetitos con tejidos pequeños comenzados y ovillas de lana de diversos colores, que según me parece, serían especie de ofrendas, pidiendo no falten en la casa estos materiales ya que son parte esencial en la economía familiar y comunal de la zona puna, más dedicada precisamente al pastoreo.

Sobre el texto de la historia de la aparición debemos decir algunas cosas. En primer lugar que es la versión, si se quiere oficial, porque de hecho hay algunas variantes, algunas de las cuales pude recoger, ya que es una verdadera tradición oral viva que se transmite. El texto expresa bastante bien la confluencia de ambas corrientes religiosas y culturales, lo mismo que el ambiente campesino donde ha sido creada, aunque hay que decir que requeriría de mayores análisis. Finalmente a nivel lingüístico la trama del texto se muestra de origen quechua pero metida y refundida dentro de la estructura del castellano.

La causa de que algunos conocen con el nombre de Qoyllur-rit'i, es a efecto de esa “refulgencia que despedía el cuerpo del señor cuando se le aproximaba".

4. Indios, mestizos y blancos: tensiones y funciones en la fiesta

En la fiesta-peregrinación se ven claramente presentes los distintos grupos sociales que conforman el agro cusqueño y más precisamente los tres grupos que intervienen en la misma organización de la fiesta. La ropa que visten, el idioma o los idiomas que manejan y las funciones que desempeñan en la fiesta-peregrinación son claramente distinguibles. Su forma de peregrinar como su misma ubicación social y económica en la estructura agraria de la zona los caracteriza nítidamente. Por razones de tiempo y claridad expondré cada uno de estos grupos y sus características añadiendo comentarios que clarifiquen más el tema de nuestra investigación.

- Indígenas o indios: Comuneros (Pertenecen a las comunidades campesinas).
- Colonos (Son los indígenas que pertenecían o no a comunidades pero que trabajaban para los hacendados de la zona; algunos son hoy socios de las cooperativas de producción)
- Vecinos pobres (Son los habitantes de los pueblos de origen indígena pero que ya tienen un grupo de mestizos que controla la economía y la administración local. Son pobres porque son a su vez indios).
- Los Q'ero (Grupo especial por su aislamiento geográfico como social. En la peregrinación en términos de organización no son significativos para el conjunto).

Todo este conjunto de indios peregrina como "nación", es decir como representante de su comunidad. Toda "nación" tiene su encargado de organizar el grupo que peregrina (Carguyoq) llevando la "demanda" o "apu-yaya", que es una urna de madera donde se pone la imagen del señor de Qoyllur Rit'i. Además tiene que conseguir a los bailarines y músicos, que componen la "comparsa" o "cuadrilla de baile". Cada "nación" tiene además su Quimicho o Arariwa que es el especialista religioso conocedor de todas las costumbres del pueblo y quien hace las paradas y ofrendas que requiera la peregrinación. Los quimichos o arariwas son casi siempre altumisas o paqos (especialista religioso andino-cristiano inmediatamente inferior al altumisa).

El carguyoq es acompañado de su familia nuclear y extensa y conoce "su lugar" en los alrededores del santuario. El grueso de los peregrinos son indígenas y los que realmente llenan de color y de sentido de fiesta con sus bailes y músicos. En su mayoría son quechua hablantes monolingües y racialmente indígenas. Se visten con sus trajes propios y usan chullo, poncho, ojotas, montera y cargan a la espalda sus cosas necesarias para comer y dormir lo mismo que sus niños pequeños. Las mujeres en su mayoría son monolingües y todas se trenzan el cabello, mastican coca lo mismo que los varones; toman trago o chicha.

- Mestizos: "Vecinos" (De los pueblos como Ocongate; Ccatcca; Urcos; Pto. Maldonado; Quincemil; Marcapata: los del Valle Sagrado; Sicuani; Juliaca; Paucartambo; etc.)
- Peregrinos: (Son los mestizos de origen campesino que ya viven en las ciudades como el Cuzco; Quillabamba; Abancay; Puno; Arequipa, etc., pero que se podría identificarlos por su mal manejo del castellano y su componente étnico indígena).

Los mestizos ciertamente son menos pero se los identifica rápidamente en la fiesta porque de ellos ha salido la "Hermandad del señor de Qoyllur Rit'i" o "celadores del señor" que son los que tienen como función organizar la fiesta en sus distintas comisiones. Usan terno sin corbata, sombrero de paño, zapatos fuertes, uno que otro

lleva abrigo y hasta lentes. Las mujeres usan polleras plisadas, blusa con encajes, mantón de lana, zapatos de charol calado, mandil y cargan en mantas tejidas sus cosas para comer y dormir. Este tipo de mujeres son las que forman la "Asociación de Vivanderas" que pone sus carpas para la venta de comida y productos los días de la peregrinación-fiesta. Los mestizos en general peregrinan como familia nuclear y extensa, no llevan demanda necesariamente ni cuadrilla de baile, salvo que sean carguyoq de su pueblo.

En su mayoría hablan español aunque sean de lengua materna quechuas o aymaras. Las mujeres usan aretes, se trenzan también el cabello pero ya algunas lo tienen corto o arreglado tipo "permanente". Ya no mastican coca y prefieren tomar cerveza en lugar de trago o chicha. A este grupo pertenecen los hermanos celadores cuya lista inmediatamente damos:

Nombre	*Ocupación*	*Lugar de trabajo*	*Lugar de nacimiento*
I. R. H.	Carpintero Industrial	Cuzco	Urcos
A. C. V.	Profesor de secundaria	Cuzco	Cheqakupe (Canchis)
R. C. L.	Camionero-minero	Cuzco - Maldonado	Urcos
J. S.	Empleado doméstico	Cuzco	Huaro
B. S.	Obrero textil	Urpay	Urpay
D. Y.	Mecánico soldador	Urcos	Pampachulla
V. M.	Comerciante en carnes	Urcos	Urcos
H. P.	Negocio de billar	Iberia	Acomayo
P. A.	Panadero	Oropesa	Oropesa
E. E.	Camionero - comerciante	Urcos	Urcos
A. R.	Camionero - comerciante	Urcos	Urcos
M. LL.	Agricultor	Cuzco	Cuzco (?)
A. B.	Albañil - picapedrero	San Jerónimo	San Jerónimo
L. C. P.	Agricultor - albañil	San Sebastián	San Sebastián
E. B.	Agricultor	Paucartambo	Paucartambo
B. U.	Camionero - comerciante	Cuzco - Maldonado	Sicuani
J. A.	Panadero	Oropesa	Oropesa
N. G.	Albañil - comunero - picapedrero	Urcos	Muñapata
E. Q.	Panadero	Oropesa	Oropesa
J. H. V.	Camionero	Cuzco - Maldonado	Huaro
L. F.	Camionero	Cuzco - Maldonado	Huacarpay
B. A.	Peluquero	Iberia	Lucre
J. A.	Tinterillo - agricultor	Ocongate	Ocongate
M. M.	Minero	Maldonado	Pampachulla
L. I. A.	Mecánico - soldador	Cuzco	(?)
A. H. V.	Camionero	Cuzco - Maldonado	Huaro
A. L.	Camionero	Cuzco - Maldonado	Urcos
E. Y.	Relojero	Cuzco Lauramarca	San Jerónimo
S. F.	Comunero	Urcos	Tayancani
P. T.	Albañil	Yahuasi	Urcos
J. P.	Asalariado agrícola	Cuzco	Andahuaylillas
R. C.	Estudiante universitario	Cuzco	Tacna (?)
I. C. H.	Estudiante universitario	Chocapata	(?)
D. C. H.	Obrero de fábrica de cerveza		
W. C.	(?)		
Nuevos incorporados en 1980:			
N. G. V.	Empleado de tienda comercial	Cuzco	Cuzco
N. A. F.	Albañil	Cuzco	Cuzco
M. A. B.	Electricista	Cuzco	Cuzco (?)
T. C.	Albañil	Cuzco	San Sebastián
A. Q. L.	Comunero - comerciante en palos	Urcos	Muñapata

De los cuarenta hermanos 32 tienen trabajo independiente; ocho son camioneros de la ruta que tienen además tienda donde “hacen su comercio”, sólo ocho trabajan la tierra pero tienen además otras actividades y siete tienen trabajo asalariado fijo. El carácter de ocupación independiente les da la posibilidad de asistir a la fiesta-peregrinación con relativa facilidad cosa que sería muy difícil para gente asalariada como obrero o empleado. Los camioneros ciertamente les favorece económicamente la fiesta ya que prestan sus servicios a los peregrinos, según un estudio que hice el año 1980 sobre el movimiento económico de la fiesta, de los cuarenta y algo más millones de soles que se movieron, de ventidós a venticuatro millones se gastaron en movilidad, cuatro en comida vendida en los cincuenta toldos, que son muchos de ellos llevados por las esposas de los hermanos celadores o por mujeres mestizas de los pueblos de la zona.(148)

- Los blancos: Peregrinos de las ciudades como el Cuzco, Arequipa, Puno, etc. nacidos como primera lengua en castellano. Peregrinos turistas muy pocos todavía. Sacerdotes religiosos en su mayoría extranjeros y seculares nacionales.

Este grupo es insignificante dentro de la fiesta, aunque como en el caso de los sacerdotes tengan un papel muy importante a nivel de confesiones, celebraciones, sacramentales y el mismo asesoramiento de la hermandad, que siempre tiene problemas de administración económica y de la línea pastoral con los religiosos que ahora, son los encargados del santuario.

En los días de la fiesta-peregrinación se manifiestan las tensiones de estos tres grupos a distinto nivel, grado de intensidad y forma de manifestación. Los indígenas o indios comuneros por su presencia masiva, sus bailes y música, su ropa y su andar en grupos tienen un peso grande dentro de los días de la fiesta. Según mis observaciones participan de la fiesta con más sentido religioso, porque rezan más tiempo que los mestizos, prenden más velas, de rodillas se los ve gesticular en medio de lágrimas peticiones sentidas frente a la imagen, oyen las misas, se confiesan y comulgan, dan sus limosnas, rezan por sus muertos. Se los ve menos interesados en buscar prestigio o beneficios económicos. Me parece que les molesta positivamente ver a los mestizos de organizadores de la fiesta, que les quiten los chullos cuando pasa la procesión y que después se burlen de ellos o les den golpes con el látigo, que los controlen a ellos en la entrada del templo haciendo que se quiten las ojotas, que hagan preferencia de la "gente decente" cuando ellos están en un

(148) En el año de 1980 el dólar estaba a fines de mayo a 278. 78 soles.

buen sitio dentro del templo, que los manden hacer lo que ellos no hacen como cargar bultos pesados, limpiar la cera que se cae derretida al suelo, traer agua, etc. Pude ver la cólera reprimida de los indios por estos maltratos hechos por los mestizos.

Los mestizos me parecen en conjunto más interesados, aunque en el caso de la hermandad se nota un verdadero sacrificio en el cumplimiento de su deber de organizadores. Digo interesados en el sentido de verlos preocupados en quedar bien ante el qué dirán de la gente, en especial ante "personajes importantes" que vienen al santuario de la ciudad del Cuzco. Les gusta hacer sentir su autoridad, distinguirse de los indios cosa que es fácil ya que se visten de negro, llevan en las ceremonias cintas anchas en el brazo y en el cuello, látigo y sombrero de paño. Parece que quisieran aparecer como los señores curas temidos y respetados, vestidos de negro y con poderes divinos y humanos sin límite. Les encanta gritar y hacer casi teatro en el autoparlante. Por algunos informantes parece que también hacen sus "cachuelos" por lo bajo, como recibir propinas por hacer favores a los fieles en lo relacionado al templo y al culto, como hacer pasar a gente hasta la imagen, dar flores secas, poner las velas y quitar del candelero ya que es signo de prestigio para el que las ha traido, poner en la cabeza las imágenes transportables o dejarlas cargar etc. Finalmente creo que a los mestizos tanto de la hermandad como de los pueblos les conviene que haya fiesta-peregrinación ya que sacan algunos beneficios económicos claros vía movilidad, tiendas, carpas de comida, venta y compra de toda clase de productos.

Los blancos que participan de la fiesta me parece que vienen atraídos por lo misterioso del sitio, quizás también tratando de recuperar raíces religiosas y culturales medio perdidas. Como muchos de ellos no saben bien el quechua no pueden participar de los cantos de las misas, en los bailes masivos que se organizan en las noches se los nota cortos ya que no es su forma de expresarse, no es "su mundo".

En lo que se refiere a los sacerdotes, me parece que hay varias cosas importantes que tenerse en cuenta. La participación de ellos por la información que tengo ha variado. Acompañaban a los peregrinos y decían la misa, bautizaban, casaban, hacían responsos, ponían los evangelios, etc., y al parecer con bastante beneficio económico. Predicaban en quechua insistiendo sobre todo en los pecados de los indios y en el sufrimiento de Cristo a causa de ellos. La misa era dicha en latín y desde los años 65 comenzaron a decir la misa en castellano. Los sacerdotes venían de Ccatcca, Ocongate o Urcos, según de donde consiguiera la hermandad o le correspondiera por estar en su juridicción. En su mayoría eran sacerdotes diocesanos o seculares. A partir de 1968 los jesuitas se hicieron cargo de casi toda la provincia de Quispicanchis y por lo tanto del santuario.

Los primeros años se limitaron a acompañar a los sacerdotes diocesanos que seguían subiendo, pero poco a poco han ido tratando de hacer que el santuario sea un lugar de evangelización para los peregrinos. El acompañar, tratar de entender, participar, oír y reflexionar les ha ido dando pistas nuevas, capacidad de probar y dar corrección a cosas que juzgaron mejorables.

Este camino ha sido lento, a veces contradictorio y equivocado, en algunos casos ya que el conjunto de la fiesta y la composición social de ella es compleja y delicada. La imagen del sacerdote y sus funciones dentro de la religiosidad andina es algo casi fijo y salirse de ellas cuesta y no es aceptada fácilmente. Los especialistas religiosos andinos temen a los sacerdotes ya que de alguna manera son competencia religiosa a nivel de poder y de control de recursos económicos. Hay una conciencia de que las prácticas curativas andinas, el llamar a los cerros, consultar con los paqos y demás especialistas es algo pecaminoso y de obligado tema de confesión. Existe en este sentido una "iglesia" andina clandestina, con especialistas conocidos por indios y mestizos y amigos muy cercanos, lenguaje y ritos sincréticos vivos y en constante reelaboración, con tabús y prescripciones andino-cristianas complejas pero coherentes. Tengo información de que algunos sacristanes, obreros, campaneros de los pueblos y comunidades son a la vez *kimichos, altumisas* y *paqos.*

Finalmente creo que el diálogo entre estos tres mundos no ha sido suficiente y que los condicionamientos económicos y de poder hacen que sea difícil a pesar de la buena voluntad que puedan tener los sacerdotes, los blancos y los mestizos que participan en la fiesta-peregrinación.

5. La organización de la peregrinación-fiesta: "Las Naciones"; "La Hermandad y sus comisiones"; los "especialistas religiosos"; los transportistas y las "vivanderas".

- Las naciones: la componen los Carguyoq y su familia extensa, la cuadrilla de baile y su grupo de músicos (capitán y bailarines) y el Kimicho o Arariwa.

- La hermandad: cuadro directivo de 18 miembros además de H.H. cooperadores (6 en 1980) y los 22 H.H. activos. Los hermanos se distribuyen en comisiones para los días de la fiesta, las que deben funcionar sin falta y son las siguientes:

a. Comisión de preparación de la fiesta que debe subir al santuario desde el Miércoles anterior para ver cómo está todo.
b. Comisión de orden y vigilancia: Del templo, los bailes y los peregrinos. Cuida de las puertas, evita robos y borrachos.
c. Comisión de limosnas y donaciones. Recibe y proclama las donaciones al público, las entrega al H. ecónomo.
d. Recepción de visitantes.
e. Ayudante del sacerdote y el que apunta las intenciones de las misas y recibe los estipendios, actualmente voluntarios.

- Los especialistas religiosos: Sacerdotes católicos; religiosos y seculares.
- Los hermanos celadores.
- Kimichos; Arariwas; Paqos y Altumisas; Curanderos.

- Los transportistas: Camioneros y algún ómnibus.
- Arrieros con caballos y burros.
- Cargadores (Campesinos pobres que ayudan a llevar las cargas a los peregrinos hasta la rinconada).

- Las "vivanderas": Asociación de vivanderas, la mayoría de ellas señoras mestizas de los pueblos cercanos que hacen negocio vendiendo comida y bebidas calientes los días de la fiesta.

También hay carpas pequeñas donde venden alimentos llevados por comuneras o mestizas muy pobres.

En el santuario se instalan por sorteo unas 50 carpas, fuera de las que se levantan en Mahuayani, Tayancani, Ocongate y Ccatca.

Detrás de esta gran peregrinación-fiesta como se descubre hay toda una red de organización que hace posible su desarrollo y que es la que la sostiene y recrea cada año. Las naciones expresan la organización comunal, la hermandad los poderes locales y su ubicación social y económica en el agro cusqueño y los especialistas religiosos, las distintas formas de hacer y vivir la fe cristiana católica y las luchas por hegemonizar la fiesta misma y sus efectos a todo nivel.

6. La Peregrinación-Fiesta como expresión y germen de organización campesina

En los días de la fiesta se expresa el pueblo rural en sus contradicciones y dinamismos profundos, en su belleza y en los problemas que no ha resuelto todavía, por eso me atrevo a decir que es expresión y germen de organización ya que hay muchos elementos potenciales que apuntan a la participación de los distintos grupos que conforman la sociedad rural surandina. Hay una historia común dolorosa pero de resistencia paciente, hay un esfuerzo por entenderse en la ambivalencia de los símbolos religiosos provenientes de dos tradiciones distintas. Por las fuerzas sociales que desata el elemento religioso se vuelve terreno de lucha medio inconsciente entre indios, mestizos y blancos y es finalmente lugar de denuncia y de pacificación armoniosa con la naturaleza, las divinidades y los conflictos de clase.

a. Memoria histórica:

La peregrinación es un lugar más donde como pueblo campesino se recuerda activamente la presencia de Dios y los dioses en este mundo a través de una verdadera tradición viva transmitida en acciones, gestos, narraciones, que explican y dan sentido al "milagro de la aparición del papacito" en la roca de la quebrada de Sinak'ara a un indio pobre y niño. Esta memoria que se revive tiene un claro carácter religioso. La peregrinación en sí misma también es ya un "poner en práctica" la transitoriedad de la vida humana y de un pueblo caminante que hace su historia juntos. En las procesiones, pero sobre todo en los bailes y los disfraces, es donde se resume y recupera la historia rural surandina y las tensiones sociales entre los distintos grupos participantes. Están presentes los distintos espacios rítmicos: los chunchos de la selva, con el baile del *phuruwayri* o *k 'ara chuncho* o el más modero *khapaq chuncho* (chuncho rico); los del altiplano como pastores, tejedores y comerciantes con el baile de los *Qollas;* las autoridades y los mestizos españoles blancos con el baile de los alcaldes, la *siqlla,* los doctorcitos, la contradanza respectivamente; los costeños, los arrieros, los invasores chilenos con el baile de los majeños, los arrieros, los chilenos; finalmente los pablitos, osos o ucucos de distintos tamaños que recuerdan a los osos de la selva, a las alpacas machos, a los aguerridos soldados o para otros al demonio, que con su voz de falsete y su látigo, ayudan en infinidad de trabajos a la marcha de la fiesta. Ver los bailes, oír la música y participar en ellos es recuperar y volver a hacer presente la memoria de un pueblo. Cantar y decir vocablos quechuas y repetir

ritualmente palabras al parecer machigüengas y aymaras es reconocer la identidad histórica de este pueblo (Por ejemplo *jayu, ingere, kaukistasqa, cháquiri, chalay ,* etc.) formado por chunchos, *qollas* y quechuas.

b. Gestando nación: indios, mestizos y blancos

Toda la fiesta es un espacio de encuentro y recreación simbólica para los distintos grupos que componen la sociedad rural cuzqueña, que a pesar de estar atravesada y herida por el interés capitalista mantiene una serie de intereses comunes como el amor a la vida, a la naturaleza, preocupación por los animales, buscar salidas para la juventud, descansar juntos después del duro trabajo de las chacras y el pastoreo. Indios mestizos y blancos tratan de entenderse y ayudarse a pesar también de los distintos intereses que traen; de manejar idiomas distintos, códigos diferentes en lo que se refiere a gustos, moral, sexual, forma de relacionarse con el mundo sobrenatural, etc.

Toda la fiesta expresa la búsqueda de una identidad social y cultural, búsqueda de parte sobre todo del sector mestizo por ser el más dinámico y quien sufre por su situación de tránsito entre indio y blanco que son los extremos del continuum. La fiesta también es un tiempo donde los que participan alcanzan lo que he llamado “lenguaje total”. Durante estos días se camina, canta, baila, se come, se llora y ríe juntos. Son días para tocar lo sagrado, sentir el frio y el calor, se vence a la noche y se saborea el calor del sol. La dominación cultural y religiosa de este pueblo, por lo menos en estos días, se sacude y se entra en un verdadero tiempo regenerador de expresión plena.

El lugar por tener un carácter sagrado ayuda a encontrar esa armonía que todo hombre busca, con la historia, la naturaleza, Dios y su corazón, como persona y como pueblo. El culto a los dioses de los cerros, al papacito Qoyllur-rit'i y a la mamacita, media este conjunto de relaciones y las restablece de diversas formas individuales y grupales si fueron rotas. Muchas de las prácticas religiosas que pude observar buscan seguridad y control de su destino como pueblo. Es, para concluir, un gesto de afirmación campesina indígena frente a un país que no los toma en cuenta, pero que es y ha sido capaz de sobrevivir económica, social y culturalmente sin perder el gusto por la vida y la capacidad de reírse agudamente de sus dominadores satirizándolos con ironía, pero que debe pasar de reírse a vencerlos efectivamente.

c. El factor religioso como elemento clave de la organización campesina

La peregrinación fiesta en el santuario de Qoyllur Rit'i no se puede explicar sin contar con el elemento religioso, el que le viene de ambas corrientes culturales, la quechua y la española. El campesino es un hombre con una clara perspectiva religiosa sobre el hombre, la naturaleza y la historia, con sus matices y propiedades entre un indio y un mestizo o un blanco que vive en el campo. La religión es un lugar más desde donde el indio y el mestizo hacen resistencia a la cultura occidental que se les impone en múltiples formas. La no distinción entre fe y "vehículo cultural" de muchos agentes pastorales clérigos o laicos hace que el indígena sienta que además de hacerse cristiano "debe" hacerse occidental, además de recibir la fe "tiene que" hacerse hispano hablante y me atrevería a decir hasta peruano. Así Qoyllur Rit'i es un espacio donde quizás se estén regenerando restos de organizaciones políticas arcaicas del tipo de anfictionía en las que se renuevan las alianzas de las "naciones" o es el comienzo de ella con nuevos elementos. Si vemos que las comunidades de alguna manera están representadas en sus *kimichos* (especie de consejeros de las autoridades comunales en todo lo que son costumbres y ritos de consulta a las divinidades), por otra parte hay clara conciencia de los espacios ecológicos culturales y políticos como chunchos, quechuas y qollas y finalmente hay una imagen que congrega con una tradición oral más o menos única, podemos decir que lo religioso sirve de germen de organización política, en un sentido amplio del sector campesino participante de este evento político-religioso.

Desde un análisis más individual de lo religioso, pero que puede ser extensible en sus alcances a lo grupal, comprobamos que la experiencia religiosa del campesino de la zona tiene debilidades en varios sentidos venidos de diversas causas: no tiene claridad suficiente por ejemplo entre fe cristiana que exige una serie de deberes morales y religión más preocupada de un cumplimiento ritual cíclico. Otro campo no claro es entre el antropocentrismo de la revelación cristiana y un teocentrismo marcado dentro de la religión andina. Lo mismo entre causalidad primera y causalidad inmediata, entre gratuidad y deber, entre alegría y temor, entre mal moral y males físicos y sociales.

Creo que los estudios sobre religión campesina andina todavía no son suficientes para ver con claridad sobre las relaciones a nivel comunal, multicomunal, zonal y regional que tiene lo religioso, no digamos a nivel familiar o individual. Pero que sí podemos afirmar que lo religioso es quizás el elemento más importante de la cultura andina quechua y desde donde podemos comprender, defender y dinamizar las organizaciones sociales económicas y políticas del campesino surandino y nacional. Una mala comprensión, no

digamos un manipuleo o desprecio, de lo religioso sería fatal para cualquier acercamiento al mundo andino sea desde las instituciones civiles o las organizaciones políticas y religiosas.

d. El dolor de los desheredados del país.

Los peregrinos que van a Qoyllur Rit'i en su mayoría son indios pobres, mestizos sobrecargados de trabajo es decir la clase social que padece la opresión y explotación con más fuerza: Van con su pobreza y sus dolores a cuestas a "ver al señor", a "visitar al papacito", a hacer las ofrendas a las divinidades del sobrenatural andino en especial al apu Ausangate. Ese señor aparecido es un cristo crucificado y desnudo imagen y protector de los que como él van a derramar sus dolores a sus pies. Según la información que dispongo la mayoría de los peregrinos cuando se confiesan buscan un desahogo de sus problemas y sufrimientos y una salida a ellos. El tipo de oración que más he visto es el de súplica y el de protesta. Los peregrinos se pasan horas frente a la imagen llorando y hablando pidiendo para sí y para sus familiares vivos o muertos ya. Es una multitud de pobres que con su presencia cuestionan a la sociedad peruana y a la Iglesia que todavía no responde a sus necesidades más básicas como salud, alimentación, vestido, trabajo. Pero sobre todo respeto a sus derechos más mínimos como persona y como comunidades por parte del aparato judicial del Estado en lo que es justicia, derecho a sus tierras, protección de los niños y ancianos; derecho a la participación social en todos los campos de la vida nacional etc.

En los días de la fiesta, en los participantes, en los bailes y conflictos se revela como en un microcosmos lo que pasa a diario en la zona surandina. Grupos en tensión, indios, mestizos y blancos que tienen que convivir unificados por distintos lazos económicos, territoriales, parentales, linguísticos, religiosos. Corrientes culturales y de intereses religiosos y políticos también en conflicto pero en camino de algo nuevo que no sabemos qué será. Un mundo medio desconocido, amado y temido por los que no son de la zona sean estos agentes pastorales, autoridades políticas o líderes se abre delante de ellos. Uno termina preguntándose, después de participar en la peregrinación fiesta de Qoyllur Rit'i, ¿Cómo servir a estos campesinos de la mejor manera, por dónde empezar? ¿Cómo no repetir los errores cometidos por tantos, sino más bien hacerlos crecer y participar a ellos en todo lo que es hacer país y hacer Iglesia? ¿Cómo finalmente liberarse con ellos del miedo, la miseria, la ignorancia, la falta de confianza en sí y en sus compañeros?

TAYTACHA QOYLLURIT'I

EL CRISTO DE LA NIEVE RESPLANDECIENTE

Jorge Flores Ochoa

TAYTACHA QOYLLVRIT'I
EL CRISTO DE LA NIEVE RESPLANDECIENTE*

Preliminares(149)

Los Andes es una de las cadenas de montañas más extensa del mundo, donde la vida humana se ha desarrollado en alturas que pasan de los 3000 metros y llegan hasta los 4800.

Por su ubicación en los trópicos adquiere rasgos especiales, que buscamos caracterizar, precisar y sobre todo entender. Lo que se está denominando, como lo andino, es algo específico dentro de lo general de la sociedad y la cultura. Como resultado es un proceso evolutivo específico de adaptación, desarrollado de manera autónoma en sus orígenes al contacto con otras tradiciones culturales, especialmente de occidente, como producto de la invasión del siglo XVI, exhibe peculiaridades que le dan personalidad diferenciada de las sociedades de otras latitudes.

Con estos lineamientos generales es apropiado hablar de una sociedad andina, de un proceso adaptativo andino, por supuesto de una ideología andina.

El comportamiento religioso de los campesinos indígenas peruanos de las alturas, en este caso del sur andino, ha tratado de ser explicado como producto de un proceso de sincretismo de contenidos o sólo el mestizaje de formas cristianas de pre-invasión (Marzal, 1977: 108); como expresiones de un catolicismo popular; o supervivencias del pasado destinadas a ser católicas en el transcurso del tiempo; formas religiosas

---

*Publicado en: Jorge Flores Ochoa, *El Cuzco: resistencia y continuidad*. Cuzco: CEAC, 1990, pp. 73-94.

(149) Gracias a las becas de investigación concedidas por el Stipendienwerk Lateinamerika-Deuischland E. V en 1983, fue posible que un grupo de profesores del Departamento Académico de Antropología, Arqueología y Sociología de la UNSAAC, realizáramos el proyecto de Investigación "El santuario Andino de Qoyllurit'i". Deseo agradecer de manera especial al Dr. Salomón Lerner Febres por su participación en la concesión de las Becas de Investigación.

en las que subyacen elementos religiosos precolombinos, que han conservado los campesinos contemporáneos (Randal 1982: 37-81), también se afirma que existe paralelismo de dos sistemas religiosos, que coexisten, que se sobreponen en algunos contextos pero con significados y lineamientos propios.

Todo puede ser cierto. Corno indica Isbell (1978) la sociedad y cultura andinas pueden ser equiparadas a un caleidoscopio, que varía de formas y colores al menor desplazamiento visual del observador. Todas las explicaciones pueden tener puntos de veracidad, por lo que no es relevante, en el momento, seguir insistiendo con el tema. Puede ayudar más examinar formas concretas de manifestaciones religiosas, en las que se puedan hallar valiosos elementos que ayuden a lograr una aproximación al pensamiento andino.

Con este propósito hemos seleccionado un ceremonial que se desarrolla en uno de los picos nevados del macizo montañoso en que predomina la cumbre del Ausangati en dirección al sur-este de la ciudad del Cuzco.

Las cumbres elevadas de cada región tienen cualidades de sacralidad. El Ausangati es la cumbre más elevada de un extenso grupo de grandes nevados, por lo que es el Apu o Señor del departamento del Cuzco. El cronista indio Guaman Poma de Ayala lo enumera entre los “Ydolos y uacas que sacrificaua mucho el Ynga", como "De los Andes Suyos y del Ynga...[...] Ausan Cata", Uillca Nota […]" (1615: 248). También la cita al referirse a los hechiceros de mayor jerarquía “como canónigos en las uacas mayores como [...] Ausan Cata” (op. cit: 253), equiparable a las elevaciones de Coropuna; Pitusiray y otras de gran importancia ceremonial hasta hoy.

Una de las principales características del Apu Ausangati, es ser dueño del ganado de la región. En su seno en el *ukhu pacha* o “mundo interior”, apacentan rebaños de alpacas, llamas, así como algo de ovejas, que llegan al *kay pacha* o “este mundo”, a través de los manantiales, las lagunas o las cuevas. Las alpacas beneficiadas para el consumo humano regresan al *ukhu pacha*, donde se regeneran para volver nuevamente a este mundo, cumpliendo un ciclo vital.

Existen gran número de leyendas sobre el Ausangati, en los que se pueden apreciar con bastante claridad su dominio sobre los rebaños, porque incluso los animales silvestres, como venados, vicuñas, zorros, son animales domésticos del Apu. Las hijas del Apu, mediante matrimonios con seres humanos o apus de otras regiones, permiten que ellos también cuenten con rebaños (Valderrama, 1975; Gow et al, 1975).

Los Apu tienen jurisdicción sobre determinados espacios. Sus alcances están en relación con su importancia jerárquica, en cierto modo condicionados por su elevación con las cumbres circunvecinas. En el macizo en que predomina el Ausangati, otra cumbre de importancia es el nevado del Sinakhara, de impresionante belleza. En el nivel de la nieve permanente se halla un santuario, que es conocido por varios nombres, como el del Señor de la Rinconada de Rit'i Kucho, el Señor de Mawayani, Qolqepunku, el Señor de Tayankani o simplemente el Señor de Qoyllurit'i,

Cada año se dirigen a este lugar en peregrinación miles de campesinos indígenas, donde se desarrolla una "fiesta" que muestra tantas facetas, que se vuelve tarea ardua tratar de efectuar un resumen entendible. Son miles de peregrinos los que durante una semana ascienden y descienden del santuario, en un incesante movimiento, que no se interrumpe ni de día ni de noche. Es el continuo ir y venir de “naciones” provenientes de decenas de comunidades de la región, a la que se suman peregrinos de casi todas las aldeas y los grandes centros poblados del sur andino.

La peregrinación está sometida a cambios, muchos violentos y radicales. Aumenta cada año el número de peregrinos no indígenas o de procedencia urbana, así corno la de turistas peruanos y extranjeros. Este año, para citar, se organizaron *tours* hacia el Sinakhara, incluso una agencia lo publicitó como la “la experiencia del ice-festival.”

Desde la descripción hecha por el padre Ramírez (1969) durante años párroco de Ocongate, los diversos estudios que se han efectuado, amplían o inciden sobre alguno de los puntos ya tratados. Por la brevedad del tiempo haremos referencia sólo a ciertos aspectos, de la peregrinación que ayudan a comprender el sentido de esta magnífica ceremonia.

La festividad

La peregrinación se efectúa en fecha movible ya sea en mayo o junio coincidiendo con el Corpus Christi católico. Como preparativos más o menos lejanos de la peregrinación masiva, el día de la Ascención sale una primera procesión de Ocongate hacia la capilla de Tayankani, así como otra de la capillita de Mawayani hacia el santuario de Qoyllurit'i. Desde el sábado víspera del domingo de la Santísima Trinidad comienza el peregrinaje. El domingo se intensifica el movimiento de gente, usando todo tipo de transporte, muchas veces a pie, se ven grupos de personas, en columna de uno, dirigiéndose a la capilla del Señor de la Rinconada. Desde este día comienzan “tropas” de bailarines de las “naciones” a ofrecer sus danzas a la divinidad.

El lunes continúa el movimiento ascendente de peregrinos y se efectúa otra procesión dentro del espacio sagrado. El martes, luego de la misa celebrada en el atrio del templo, se da inicio a la procesión que se prolongará durante la tarde y la noche, hasta el amanecer del miércoles, en que se esperará la salida del Sol en Araskancha o Phuyusqorikuchun. De ahí continúa hacia Tayankani, para concluir en Ocongate, donde el jueves de Corpus se realiza la parte final de la fiesta, con procesión, misa y la "guerrilla", que es el combate entre los bailarines de *Qhapaq-qolla* que representan al pueblo y los *Ch'uncho* que son de Paucartambo. La victoria final es de los Ch'uncho, que se retiran dejando *Qollas* muertos que son enterrados con ayuda de los *ukuku*, bailarines libres que acompañan a los diferentes conjuntos.

El viernes y el sábado se efectúan otras procesiones, que son complementarias. El viernes el Señor de Tayankani efectúa su recorrido por la plaza del pueblo de Ocongate y el sábado se despide, regresando el cristo de Tayankani a su Capilla, luego de despedirse de los bailarines.

Entre estas procesiones católicas hay otras actividades, algunas son propias de cada “nación”, otras suscitan participación multitudinaria. Así a partir del lunes se efectúa la “compra-venta” en las inmediaciones de la roca de la Virgen. Desde la media noche del lunes, los *ukuku* comienzan a dirigirse a los glaciares, para desarrollar sus ceremonias. Nos ocuparemos de estas dos actividades más adelante.

El Señor de la Nieve Resplandeciente

Desde la publicación del padre Ramírez (1969), existe unanimidad por escribir Qoyllur Rit'i y traducida por “Estrella de la Nieve” (Ramírez 1969: 67; Gisper-Sauch Colls, 1979; Randal, 1982: 38; Gow 1974: 58), incluso se filmó una película documental en los años sesenta titulada "Lucero de Nieve". No coincidimos con esta traducción, parece errada porque aún en el caso que fuera la traducción literal de *Qoyllur* que es estrella y de *Rit'i* que es nieve, debería ser en español “Nieve de Estrellas” y no “Estrella de la Nieve”. Nuestra discrepancia va más allá, porque se basa en que los quechua hablantes no dicen Qoyllur Rit'i sino Qoyllorit'i. Se aproxima a esta forma, un sacerdote católico que ha escrito un libro testimonial, describiendo su participación en la peregrinación al “señor de Qoyllurit'i” (García, 1983: 52-67) sin intentar traducido.

La vida de los pastores de la puna alta puede ayudar a dar sentido al nombre de Qoyllurit'i. Su conocimiento de las alpacas y llamas es muy amplio. Su relación con los animales, con

sus “hermanos” como dicen los indios q'ero, expresa la existencia de relaciones semejantes a las que hay entre humanos, que derivan de su concepción de la vida y la humanidad. La importancia que tienen los animales, además ha creado una elaborada tecnología de su manejo, que incluye una complicada y variada terminología, que permite describir prácticamente a cada animal del rebaño. Hay términos para los colores, las combinaciones de colores, los tipos de manchas; las edades, así como otras especificaciones (Flores 1981).

Tratándose de colores establecen tres gamas, con ocho colores bases, en los que se pueden diferenciar hasta 19 tonalidades, El sistema funciona en base a la oposición del blanco con el negro. El negro más oscuro es el yana ch'illu. Al otro extremo está el blanco inmaculado, que es denominado qoyllu. Un color que muy pocos animales alcanzan por lo que adquiere valor semántico ceremonial.

Los pastores de alpacas y llamas de la puna alta, poseen complicadas ceremonias con las que buscan la protección de las deidades para conservar e incrementar sus rebaños. Las ceremonias giran alrededor de la apertura de un atado ceremonial, que contiene fibra de alpaca sin hilar de varios colores, incluyendo las blancas o *qoyllu*. Durante la ceremonia se efectúan invocaciones en las que se usa la palabra *qoyllu* con significado religioso. Se tiene igual referencia para los pastores de alpacas y llamas del departamento de Ayacucho (comunicación personal de Héctor Espinoza). Por consiguiente es inequívoco el significado que tiene *qoyllu* como palabra diferente e independiente de *qoyllur* que es estrella. Por supuesto que este conocimiento ya no lo tienen los agricultores de las zonas inferiores, ubicadas a menor altura que la de los pastores.

El clérigo Gonzales Holguín en su vocabulario de la lengua quechua de 1608, dice con claridad "Ccoyllu, animal blanco y metales luzios" (1952:70), e inmediatamente después “Ccoyllur, Estrella” (op cit). Es clarísimo que son dos palabras diferentes, una de las cuales ha quedado circunscrita al dominio de los grupos de gente andina dedicada al cuidado de los rebaños de llamas y alpacas, en las partes más altas de los Andes. En Aymará tiene el mismo significado, como lo indica Bertonio, que consigna "Coyllu: Blanco Dizese de la lana y papas blancas. Puma Coyllu anca, Coyllualpaca" (Ibid: 53).

Cristóbal de Molina el Cuzqueño, describiendo los meses del año, ceremonias y ofrendas que se hacían en cada ocasión, dice:

> [...] hacían las ceremonias siguientes, llamadas *Inti Raymi*, que quiere decir fiestas

> del Sol; sacrificábanse en este mes al Sol gran cantidad de carneros de todos colores llamados los unos *Huacarpaña*, que eran blancos y lanudos, y otros carneros llamados *huanacos,* y otros pocos blancos lanudos, llamados cuyllos [...] (1943: 25)

> [...] apartaban cuatro cameros, los más limpios y los sacrificaban desta manera: uno al Hazedor y otro al Sol y otro al Trueno y otro a Huanacauri; [...] Eran los carneros blancos y lanudos llamados cuyllu [...] (Op. Cit.: 37)

Guaman Poma de Ayala, al referirse a las ceremonias y ofrendas, incluye una palabra similar a *coyllu*, que parece ser variación fonética de la misma:

> Puquina Colla, Uro Colla sacrificauan con carneros blancos de cuyro (1980: 271 [273]). Corno el Ynca se regalaua de muchos rregalos, Comia escogido mays, capya utco sara y papas mauay, chaucha y camero llamado cuyro blanco [...] (Op. Cit.: 332 [334]).

Qoyllu es por tanto el blanco inmaculado y resplandeciente, color que también está reservado a los animales que tienen poderes genésicos importantes. Rit'i tiene el significado inequívoco de nieve. Consideramos que es más acertado traducir Qoyllurit'i por Nieve Blanca Inmaculada y Resplandeciente[150] que sería la adecuada referencia al Señor de Qolquepunku, como se puede ver en la versión oficial de la leyenda de aparición del Señor de Qoyllurit'i, y en las que narran los peregrinos. Es revelador que la versión católica local, existente en un manuscrito en la Parroquia de Ccatca diga: "La causa de que algunos conocían con el nombre del señor de Qoyllur Rit'i es a efecto de esa refulgencia que despedía el cuerpo del Señor cuando se le aproximaban" (Hermandad 1984: 5). Este pasaje de la leyenda es sugerente, por lo que conviene dar una versión resumida de ella.

La Leyenda

En la pequeña comunidad de Mawayani vivía el indígena Mayta, dueño de rebaños de alpacas, llamas y ovejas. Una de sus cabañas estaba al pie del nevado de Qolqepunku, en la

(150) Héctor Espinoza que acaba de realizar trabajo de campo en Marcapata (1986) me da a conocer que la palabra qoyllu la usan los pastores de alpacas de esa región, para designar al animal blanco, en las oraciones y canciones ceremoniales.

moya del Sinakara, lo cuidaban dos de sus hijos de veinte y doce años respectivamente. El mayor que maltrataba al menor, era perezoso y le recargaba el trabajo. El muchacho quiso huir, dirigiéndose hacia el nevado con este propósito, cuando se le apareció un niño blanco que lo impidió dándole pan, poniéndose a jugar y bailar con él. Durante varios días ocurrió lo mismo. Un día el padre de Marianito Mayta, que así se llamaba el muchacho, fue a visitarlo, por insinuación de un vecino, que le contó que su hijo jugaba con un niño blanco. Al llegar su sorpresa fue grande porque comprobó que sus rebaños se habían incrementado y estaban en muy buenas condiciones.

Intrigado inquirió la razón. Su hijo le contestó que tenía un amigo que le ayudaba a cuidar el ganado todos los días, a hilar, esperándolo al pie del gran peñón que estaba más arriba. El padre se interesó por el niño blanco que ayudaba a su hijo, logrando averiguar, que era de Tayankani y se llamaba Manuel o Emmanuel. El padre recompensó a su hijo llevándole ropa nueva, para que se cambiara. Con éste motivo Marianito Mayta se dio cuenta que el vestido de su compañero siempre permanecía nuevo, que no se gastaba, aunque cierto día vio que estaba roto por un extremo. Le sugirió que consiguiera ropa nueva, el niño blanco le dijo que no había la tela que usaba, por lo que Mariano Mayta ofreció conseguirle. Pidió permiso a su padre para dirigirse al Cuzco, a buscar la muestra de tela que había recibido de su amigo. En ninguno de los establecimientos del ramo la encontró. Le sugirieron que se dirigiera donde el Obispo Moscoso que usaba de este tipo. Este pensó que había algo oscuro, incluso sacrilegio de alguien que estaba usando estos ornamentos sagrados. Encargó a don Pedro de Landa párroco de Ocongate que averiguase la procedencia de la tela.

El párroco fue con Marianito hacia el Sinakara, comprobando que un niño vestido de túnica blanca apacentaba el ganado. Al aproximarse le impidió seguir una luz refulgente que le ofuscó la vista. Creyendo que era una artimaña de alguien que reflejaba con un espejo, decidió cambiar de táctica. Reunió a vecinos de Ccatca y el 23 de junio de 1783 volvió al Sinakara. Estaban los dos jóvenes pastando el ganado, pero nuevamente la refulgencia de una luz les impidió ver. Dieron rodeo tratando de ir por otro lado, llegando a tientas hasta una gran roca que era el lugar de donde procedía la luz. El párroco alargó la mano tratando de coger al Niño, pero lo que tocó fue un árbol de Tayanca. Supuso que el muchacho había subido a él para fugar, viendo en su lugar a un Cristo que agonizaba, con llagas sangrantes y la mirada al cielo, ante el cual se postraron de rodillas. Marianito Mayta pensó que habían hecho daño a su amigo, cayendo muerto de pena y la impresión al pie del gran peñasco, debajo del cual fue enterrado.

Posteriormente apareció la imagen de Cristo Crucificado en la Roca, que se fue desvaneciendo, hasta que en 1935 el pintor e imaginero cuzqueño don Fabián Palomino la retocó, luego de una visión milagrosa. Es la imagen sobre la cual se edificó la capilla que hasta el día de hoy es motivo de culto.

El ganado pastoreado

En las diferentes versiones de la leyenda de aparición del Señor de Qoyllurit'i, hay referencias al ganado que era apacentado por Marianito Mayta y su amigo blanco. Las declaraciones de los peregrinos destacan que los animales que se cuidaban eran alpacas y llamas. Incluso en versión oficial publicada por la Hermandad del Señor de Qoyllur-Rit'i se dice que "un indígena apellidado Maita propietario de un buen número de ganado alpacuno, llamar, y ovejuno…" (1984: 1), como sucede hoy en día con el ganado que se apacenta en la región. Las condiciones ambientales tampoco son propicias para el ganado introducido después de la invasión española.

Es debido a esta mención del ganado pastoreado, que adquieren más sentido varios aspectos de la peregrinación, y que todavía es el que tiene para muchos de los concurrentes. Está claro que las motivaciones del pastor de la puna, que suponemos era el peregrino originario, son diferentes a las de los agricultores que no son tan antiguos, mucho menos de la gente urbana, que ahora llega masivamente. Estos dirán que van en busca de salud, para acompañar al Señor, para ayudarlo, por curiosidad, prosperidad en los negocios, suerte o devoción. Los agricultores indicarán que son más o menos por los mismos motivos, más el deseo de tener buena cosecha. Los pastores indicarán que para pedir al Señor que se incrementen sus rebaños, porque es el Apu del ganado.

El Santuario

Denominamos santuario a la estructura del templo y al espacio en que se ubica, donde se realizan las manifestaciones de fé y las ceremonias. En las descripciones que se han hecho del santuario y la peregrinación, se han mencionado los elementos que intervienen, de los que resaltaremos algunos que nos parecen son importantes, porque ayudan a comprender el sentido originario de la festividad.

El espacio.- El lugar central lo señala el templo. Hace treinta años era una pequeña capilla de paredes de adobe y techo de paja, que ha ido creciendo hasta convertirse en una estructura de cemento con techo de planchas metálicas, de más de treinta metros de

longitud. El altar mayor está delante de la roca que muestra al Cristo Crucificado, al pie de la cual está enterrado Marianito Mayta, el *Kimicho* del señor. La roca es *illa* puesto que el niño blanco se convirtió e identificó con la roca, como lo hizo Marianito. Es la misma tradición cultural andina, por la que la gente se convierte en piedra, volviéndose *waka,* como objeto de culto, tal como se narra en las leyendas de Huarochirí del siglo XVI en la sierrra central del Perú. Es la *illa* que permite que el ganado incremente. Es el *Apu* que permitió que se conservaran los rebaños de Mayta. En la leyenda se ve la relación que hay entre el incremento de rebaños con la aparición del Niño Blanco. Otros aspectos de interés son que los dos muchachos "juegan" y bailan al mismo tiempo que apacentan. Jugar o *puqllay* en *runa simi,* es la denominación que reciben los "encuentros" de las tropas de pauluchas o *ukuku* en el glaciar de Qolqepunku que es otro aspecto que referiremos después.

Los principales caminos que conducen al Santuario convergen a una vía central. Sobre ella hay tres cruces, que al modo de hitos van indicando la sacralidad del espacio. Antes de la última cruz la gente efectúa abluciones, lavados e incluso baños ceremoniales de purificación en el Manantial o Agua del Señor. Se colocan los vestidos nuevos que llevan para esta ocasión o visten sus disfraces con los que danzaran durante su permanencia en el Santuario.

La roca sagrada es el objeto central de la peregrinación, formando parte del altar mayor. Junto a ella se colocan las imágenes que cada "Nación" lleva al santuario, para renovar sus poderes. Es una de las razones por la que los que ascienden al Santuario saludan ceremonialmente a los que descienden, besan las imágenes que transportan e incluso solicitan azotes de los caporales y mayordomos.

Hay otra roca sagrada, ubicada al oriente del templo. Es el *yanantin*, es decir la pareja, equivalente o par, del Señor de la Capilla. Se le llamaba la Roca del Diablo, conociéndosela en la actualidad como de la Virgen, por haberse colocado encima la imagen de la Virgen de Fátima. Las "naciones" luego de visitar el templo, se dirigen a esta roca, donde vuelven a danzar, rezar, depositando sus ofrendas, consistentes en pequeños tejidos, prendas de vestir y pedidos escritos en pequeños papeles. Es un lugar femenino, como lo muestra la presencia de tejidos en miniatura que se colocan, lo que fue la motivación para colocar allí la imagen de la Virgen de Fátima.

En las ceremonias en esta roca, los peregrinos construyen pequeñas casas de piedras de colores, especialmente blancas, que representan a los animales de los rebaños de los

dueños de las casitas. Hombres, mujeres y niños se dedican a esta actividad. Hoy en día también erigen casas de tipo urbano, de dos, tres y hasta más pisos, delante de las que colocan piedras que representan camiones, ómnibus, automóviles, se ponen antenas de televisión; se erigen almacenes o tiendas. Son las innovaciones que van introduciendo los peregrinos de origen urbano.

Estas construcciones se pueden poner en venta, efectuándose un activo movimiento comercial. Se utilizan pedazos de papel en los que se colocan cifras que indican su valor. Así se desarrolla el "juego de las casitas" que buscan vender al mejor precio posible. Al final se deposita junto a la roca de la Virgen, el total del "juego" de compra-venta. Esta actividad es más intensa el día lunes, aunque se la puede realizar durante todo el tiempo que dura la festividad.

Las Danzas

Son un aspecto importante, porque las comunidades que organizan las peregrinaciones, conducen grupos de bailarines. Cada "nación" va con su "tropa" de danzantes y músicos. Hace veinte años se podía afirmar que era la fiesta de los *ch'unchu* y los *qolla*, acompañados de otros personajes muy importantes de la festividad, que eran los *Paulucha* o *ukuku* y los *machula*. En la actualidad se ha incrementado la variedad de danzas. Un ejemplo es la Fraternidad del Señor de Qoyllurit'i, formada por residentes de Quispicanchis en Juliaca, que concurren desde hace tres años, con su grupo de bailarines que interpretan danzas procedentes del altiplano boliviano a los acordes de una ruidosa banda puneña.

El *ch'unchu* representa al habitante de la Amazonía, considerado por los serranos como salvaje y primitivo. Mayormente la interpretan los campesinos indígenas. Los *qolla* muestran ser habitantes y comerciantes del altiplano, son interpretados indistintamente por campesinos indígenas y gente de procedencia urbana.

Los *Paulucha* (Pablitos), también conocidos como *ukuku* son personajes de mucha importancia. Se cubren la cara con una máscara tejida, que se llama *waqollo*, encima un gran gorro de cuero de llama o alpaca, pañolones de colores en el cuello y la cintura, chalina de fibra de alpaca, un pesado vestido, tejido de lana llamado pellón, generalmente negro, aunque los pueden haber rojiblancos y de otros colores. Portan un gran zurriago que utilizan de diferentes maneras; les cuelgan pequeños *p'uru* –poros- calabazos o botellitas de vidrio, que soplan a modo de instrumento de viento. Cada uno tiene un

muñeco que es su *Wayqe,* -hermano- que también en sí es el verdadero Paulucha, vestido igual que el bailarín que lo porta. Es en su nombre que hablan en falsete, hacen sin número de payasadas, molestan a las muchachas; piden comida a los vendedores, o toman simplemente lo que ofrecen. La gente protesta por sus actividades pero se las permiten medio en broma y medio en serio.

Antes que se organizara la "Hermandad del Señor de Qoyllur Rit'i", eran los encargados de conservar el orden y la disciplina en el Santuario. Limpiaban los caminos, cuidaban el templo; vigilaban que nadie bebiera alcohol o robara. A los culpables, especialmente a los ladrones se les azotaba en público y expulsaba del Santuario. Se encargaban que no hubiera caos. Cuidaban de restituir las prendas perdidas y daban instrucciones a los peregrinos mediante gritos desde el atrio del templo (hoy en día se han instalado potentes altavoces). Se dirigían a los concurrentes dándoles el tratamiento de *hawaykuna*, es decir "mis nietos". En la actualidad, siguen cumpliendo un papel importante, buscando imponer orden y disciplina entre los concurrentes. Efectúan mandados de los encargados del culto, alguna vez los hemos visto transportando bolsas de cemento desde Mawayani hasta el Santuario, aproximadamente 8 kilómetros cerro arriba, a más de 4600 metros de altura.

A la medianoche del lunes, los ukukus más o menos en número de 1500 inician el ascenso del glaciar en fila india, divididos en tres grupos (originalmente representaban a las provincias de Paucartambo y Quispicanchis a las que se las sumó Canchis). Realizan una serie de movimientos, portando banderas peruanas al son de sus *p'uru*, guiados por sus jefes. Es una mezcla de baile; marcha; de desplazamientos cuidadosamente planificados, con encuentros en los que se tiran bolas de nieve, y rivalizan cuerpo a cuerpo. Se ha interpretado que son combates y peleas. Los Paulucha refieren que es un *tinkuy* –encuentro- para "jugar" o *puqllay*. En el entusiasmo del encuentro pueden deslizarse acciones más agresivas y hasta violentas, que no quitan su carácter esencialmente amistoso, dentro de la competitividad que existe. El *tinkuy* continúa hasta que sale el sol, que es recibido con gritos de alegría, reverencias y saludos. Luego cargan las cruces que han sido dejadas en el glaciar días antes para descender al Santuario. En sus espaldas portan bloques de hielo que han sido arrancados de los glaciares, como expresión de penitencia y ofrenda, el agua de estos bloques tiene usos mágicos y medicinales.

En la obscuridad de la noche, el entusiasmo que ponen los *Paulucha*, puede provocar que alguno caiga y desaparezca en las profundas grietas que existen. Se lo interpreta como la voluntad del Señor, que es el *Apu* del Ausangati, de una ofrenda que se le ofrece para

redimir los pecados de la gente. Estas muertes son sentidas, aunque al mismo tiempo consideradas buena suerte porque los desaparecidos han sido elegidos. En cierta forma son sacrificios al *Apu*.

El *Paulucha* merece especial atención. En primer lugar conviene plantear que no son osos. La denominación *ukuku* a veces ha hecho pensar que son el *ukumari*. Ha contribuido a esta confusión entre otras cosas una película rodada en el Cuzco, con el nombre de Kukuli, que se basa en el cuento de Juan Oso. Es la historia del hijo de un oso con una mujer que fue raptada. Luego de varios episodios, el hijo mata al padre, libera a la madre y se integra a la sociedad. Consideramos que esta interpretación no es correcta. En los diccionarios de *runa simi* de los siglos XVI y XVII oso es *ukumari*, igual que en el aymara. Pero este no es el punto central pertinente a esta presentación.

Nuestro propósito es mostrar que los *ukuku*, a más de un posible grupo iniciático, profundamente ligado con la vinculación de la humanidad con el mundo originario, representan a las alpacas. La información es consistente. Los bailarines no pretenden ser osos, a veces ni se les llama *ukuku*. El nombre preferido es *Paulucha* (Pablito) es decir de seres humanos. Los *ukuku* que vienen de comunidades agrícolas, de las tierras bajas, por la distorsión, los cambios e influencias urbanas, pueden que acepten ser osos o llamarse *ukuku*. En cambio los de las tierras altas, dedicadas al pastoreo como forma predominante de actividad económica, prefieren ser *pauluchas*. Ascienden al nevado porque quieren tener ganado. Su disfraz lo aproxima más a la alpaca que al oso, su máscara no guarda reminiscencia con él y es la misma que usan los que bailan Qhapaq qolla, que es la representación de los habitantes del altiplano, donde abunda este ganado. Igual podemos decir de la chalina de fibra de alpaca, el "pellón", que puede ser de piel de alpaca; el hilado de los mismos con hebras de lana o fibra de llama; el gorro que es un cuero de alpaca, sus gemidos que recuerdan el *iniñi* de las alpacas.

Testimonios recogidos por otros investigadores confirman esta intencionalidad y significado de los *ukuku.* Gow y Condori, que recopilaron narraciones en Pinchimuru, una comunidad muy cercana al Ausangati recogieron las palabras de un campesino indígena que dice:

> “Los ucucus bailan porque quieren tener animales. Bailan como alpacas porque quieren tener alpacas. Llevan pellón de alpaca porque quieren tener animales. Por eso suben al cerro para traer huamanlipa, sasahui y phuna (tres plantas medicinales)” (Gow y Condori, 1976: 90).

Recordemos el testimonio de García que dice “los pauluchas están también más relacionados con las alpacas y las llamas a partir del detalle de sus disfraces” (1983: 65; Casaverde 1985).

Se confirma la presunción que los *Paulucha* representan antepasados originarios, al mismo tiempo a los animales que les permiten subsistir. Es el antepasado como cuentan muchas leyendas, el antecesor del hombre, y también de las alpacas y llamas, de los “hermanos que no hablan” (Tillmari 1981). Su papel intermediario se expresa en la subida al nevado, donde a más de las ceremonias descritas, desarrollan ritos de iniciación, que hacen de los Paulucha una sociedad de tipo secreto, una gran hermandad, a cuyas expresiones internas tardará un tiempo que logremos aproximamos.

Hemos estado tratando de explicar que la peregrinación al Sinakakara para reverenciar al Señor de Qoyllurit'i está -o estaba- motivado por el propósito principal de acudir al Señor del Ganado para pedirle que conceda sus gracias, para que los rebaños incrementen y conserven; para que así puedan subsistir los hombres que los cuidan y asegurar la supervivencia de la humanidad. La participación de los campesinos indígenas de la nación Q'ero, confirman esta presunción.

Los Q'ero

Son una etnía quechua que habita entre las provincias de Quispicanchis y Paucartambo. Conservan muchas tradiciones pre-invasión, tanto en su organización social, como en la economía, la tecnología y la ideología. Fueron dados a conocer al mundo científico por una expedición de la Universidad Nacional del Cuzco, que la visitó en 1955, desde entonces ha motivado estudios de antropología, se han filmado películas y es motivo de atracción para los interesados en hallar las raíces andinas (Núñez del Prado, 1984). Son agricultores que cultivan papas y otros tubérculos altoandinos en la puna baja, así como maíz en las partes inferiores. La residencia permanente está en la puna, al cuidado de los rebaños de alpacas, llamas y ovejas. Están en continuo movimiento hacia las zonas de cultivo porque son pastores con cultivos (Flores, 1984). Su participación en el peregrinaje y la festividad de Qoyllurit'i parece confirmarlo así.

En Qoyllurit'i hay un riachuelo que corre de este a oeste, al sur queda el templo católico con la roca sagrada. La masa de peregrinos se establece en esta parte, donde existen *kancha* o cercados de piedras, donde se ubican las “naciones” de acuerdo a los turnos que son observados rigurosamente. Los peregrinos que no son campesinos indígenas, han ido

construyendo estructuras más sólidas, donde acampan durante su permanencia en el Santuario. La parte norte separada del Santuario, al otro lado del riachuelo permanecía vacía. Al pantano que existe allí se echaban los caballos y mulas que habían traído los diferentes grupos. El incremento de peregrinos especialmente urbanos, ha hecho que esta zona también comience a ser ocupada e incluso allí se instale la venta de diversas mercaderías. Año a año se incrementa la compra-venta y en el futuro será una feria. En esta sección aislada, existe otra gran roca con un cercado que la rodea. Es conocida como "la roca de los Q'ero", puesto que era allí donde estos campesinos indígenas acampaban.

Los Q'ero arriban de manera conjunta las ocho "naciones", varones y mujeres lo hacen a caballo. Su ingreso se produce a partir del mediodía del lunes. Instalado su campamento, de manera disimulada se integran a la masa de peregrinos. Son identificables por su vestimenta. Sin embargo permanecen ajenos al movimiento de gente, observan las procesiones, a los bailarines, ingresan al templo, compran golosinas, esperando el momento en que comenzará su participación efectiva.

Recién en la noche se dirigen al templo. Saludan a la tercera cruz que marca el límite del espacio de mayor sacralidad. Saludan en el templo al Señor de la Roca y al salir por la puerta de oriente bailan en el atrio del templo hasta medianoche. A estas horas sus *ukuku* se dirigen al glaciar para juntarse con los que suben, para "jugar" y descender las cruces.

Recién cuando ha comenzado la gran procesión del martes del Señor de Tayankani, los q'ero se dirigen en grupo al templo. Cuando prácticamente el Santuario comienza a desocuparse, inician sus actividades. Ingresan al templo, para reverenciar al Cristo de la gran Roca. Bailan en las afueras del templo durante horas hasta casi la media noche, jubilosos porque están solamente ellos danzando para el Taytacha, pidiendo por su ganado, para que sus animales sean protegidos y reproduzcan para su bienestar. Así aseguran su vivir (KAWSAY) durante el año. El miércoles emprenden el regreso muy temprano para que la salida del sol les encuentre ya en la apacheta, para dar la última mirada al Santuario (Muller, 1980). En Q'ero las dos principales ceremonias del año están relacionadas con el pastoreo (Webster, 1984: 131-142). Una es el *phalchasqa* fiesta comunal dedicada a las alpacas, en la época de los carnavales. Durante un día se reúnen en el centro ceremonial comunal que está ubicado en la altura del cultivo. Es claramente un rito de fertilidad, como los que efectúan otros pastores de la región del sur andino. Son ceremoniales complicados de rico simbolismo.

La otra ceremonia es el *ahata uhuchiychis* (hacerles beber chicha) de las llamas. Se efectúa después de julio en cualquier momento a lo largo de casi dos meses, cuando se ha cosechado el rnaíz y transportado a las residencias de la puna alta. Se hace beber chicha a los "hermanos" (las llamas), por su colaboración en traer la "comida" a las casas. Es una ceremonia con participación de los miembros de la familia. Hay música y canciones especiales. Se pide a los *awki* (dioses locales) y a los *Apu* para el bienestar de los animales.

Estas dos ceremonias se complementan con la peregrinación al Ausangati, la visita anual al Señor de Qoyllurit'i, para terminar de asegurar el bienestar de los rebaños y la "vida" o *kawsay* de la gente.

El Yanantin del Señor de Qoyllurit'i

La dualidad es uno de los principios del pensamiento andino. La oposición de complementarios, señala el equilibrio que existe en el universo. Se refleja en la visión del mundo natural; de los elementos tecnológicos; la organización social y por supuesto en la concepción del universo. Todo va en parejas diferentes y complementarias. Las divinidades siguen este mismo principio, por el señor o *Apu* masculino, hay una deidad femenina o que desempeña rol femenino; que pueden ser esposos; hermanos o pares.

Dentro de esta concepción el Señor de Qoyllurit'i, tiene su *yanantin* es decir su pareja equivalente, porque existen suficientes evidencias de otro santuario como el de Qoyllurit'i. A él concurren devotos provenientes de las comunidades de pastores y de la puna de Canchis, Quispicanchis y del departamento de Puno. Es casi exclusivamente una peregrinación de gente de altura. La presencia de mestizos o gente urbana no existe en la práctica.

El santuario se halla al otro extremo del Ausangati, cerca al límite del Cuzco con el departamento de Puno. Se venera una virgen que apareció en una roca. La peregrinación se cumple en fecha movible en la Semana Santa.

La existencia de este santuario de la que tuvimos noticias por primera vez en 1974, al sur del Awsangati, es interesante, porque Qoyllurit'i está al norte. Ambos son parte de un sistema, que tiene su origen en relación con el pastoreo. Otros Cristos sobre rocas, como el

de Wanka, en un valle maicero del Cuzco, posiblemente complementan este sistema de origen pre-invasión europea.

Consideraciones finales

Se ha tratado de mostrar que la religiosidad del campesino indígena andino, es mucho más complicada de lo que parece. No es una simple yuxtaposición de formas; el resultado de un sincretismo más o menos elaborado; el rezago de elementos religiosos pre-invasión o un catolicismo popular cuyo destino final es ser completamente católico. El énfasis que se ha puesto en el rol del pastoreo de alpacas y llamas, es una manera de llamar la atención a otros aspectos que consideramos profundos y centrales de esta peregrinación, sometida ahora a fuertes influencias externas que están provocando cambios de varias formas e intensidad. Sin embargo a pesar de esta dinámica, resalta que el campesino indígena, el andino posee gran capacidad de adaptación, que crea y asimila nuevos elementos que refuerzan los tradicionales, permitiéndole moverse en dos mundos diferentes, a los que accede, utiliza y maneja de acuerdo a criterios y objetivos propios. No son dos sistemas paralelos, sino que es todo un conjunto de creaciones que le permiten ser leales a sí mismos y a su tradición. Se enfatiza su capacidad adaptativa, que en última instancia, es la que le permite subsistir en el medio natural, el social y en el sobrenatural, enfrentando los desafíos de un mundo cada vez más agresivo, avasallador e impersonal. Esta cualidad claramente mostrada en el ceremonial, es la que nos permite reforzar nuestra fe en el destino del hombre andino, en su contribución y capacidad que serán imprescindibles para la creación del nuevo mundo.

Referencias bibliográficas

Bertonio, Ludovico
1612 *Vocabulario de la Lengua Aymará*. Juli.

Casaverde, Juvenal
1985 *"Comunidades alpaqueras". Número especial de Minka, 16, Revista Peruana de Ciencia y Tecnología. Huancayo.*

Flores Ochoa, Jorge
1981 *"Clasificación y nominación de camélidos sudamericanos". La Tecnología en el Mundo Andino 1: 195-215. etaher Lechtman y Ana María Soldi, editoras México: Universidad Nacional Autónoma de México.*
1984 *¿Por qué Q'ero? En: Q'ero el último Ayllu inka: LX- XVII. Editores Jorge A. Flores Ochoa y Juan Núñez 'del Prado. Homenaje a Oscar Núñez del Prado. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.*

García, S.J., José María
1983 *Con las comunidades andinas del Ausangate. Cuzco*.

Gispert-Sauch Colls, Ana
1979 *"La Fiesta del Señor de Qoyllur Rit'i". Separata Nº 24 de Páginas: 1-13. Lima.*

Gow, David D.
1974 *"Taytacha Qoyllur Ril'i". En Allpanchis, Nº VII. Cuzco: IPA; pp. 49-100.*

Gow Rosalind y Bernabé Condori
1976 Kay Pacha. Tradición Oral Andina. Cuzco: Centro de Estudios Rurales. Bartolomé de las Casas.

Gonzales Holguín, Diego
1952(1608) *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú. Llamada lengua Qquichua o del Inca. Lima: Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.*

Guaman Poma de Ayala, Phelipe
1980 *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno. Edición Crítica, John V. Murra y Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno Editores.*

Hermandad del Señor de Qoyllur-Rit'i
1984 *El Señor de Qoyllur-Rit'i. Ocongate. Cuzco.*

Isbell, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village. Institute of Latin American Studies. Texas: The Universiy of Texas Austin.*

Marzal, Manuel
1971 *El Mundo Religioso de Urcos.* Cuzco: IPA.
1977 *Estudios sobre religión campesina. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.*

Müller, Thomas
1980 *"El Taytacha Qoyllu Rit'i". Pastoral Andina Nº 32. Cuzco: IPA, pp. 51.66.*

Nuñez del Prado, Oscar
1984 *"Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino". En Q'ero, el último Ayllu Inka. Jorge Flores y Juan Nuñez del Prado, editores. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.*

Ramírez, Juan Andrés
1969 *"La novena al Señor de Qoyllur-Rit'i". Allpanchis Nº 1. Cuzco: IPA, pp. 61-88.*

Randall, R.
1982 *"Qoyllur Rit'i an Inca Fiesta of the Pleiades: reflection on time & space in the andean world". Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. Tomo XI Nº 1-2: 37-81. Lima: Institut Francais D'Etudes Andines.*

Tillman, Andy
1981 *Speechless Brothers. The History and Care of Llamas. Early Winters Press. Seattle.*

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante
1975 *"Notas etnográficas: el Apu Ausangate en la narrativa popular". Allpanchis. Vol VIII, Cuzco: IPA, pp. 175-184.*

Webster, Steven S.
1984 *"Ritos del Ganado". En Q'ero el último Ayllu inka. Jorge A. Flores Ochoa y Juan Núñez del Prado, editores: 131-142. Homenaje a Oscar Núñez del Prado Castro. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.*
1984 *"El pastoreo en Q'ero". En Q'ero el último Ayllu inka. Jorge A. Flores Ochoa y Juan Núñez del Prado, editores: 48-81. Homenaje a Oscar Núñez del Prado. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco.*

LA TRANSFIGVRACIÓN EVCARÍSTICA DE VN GLACIAR:

LA CONSTRVCCIÓN ANDINA DE CORPVS CHRISTI

Antoinette Molinié

LA TRANSFIGVRACIÓN EVCARÍSTICA DE VN GLACIAR: LA CONSTRVCCIÓN ANDINA DE CORPVS CHRISTI*

Para los católicos, todos los años en primavera, el jueves en la octava de Pentecostés, la fiesta de *Corpus Christi* proclama la transubstanciación del pan en cuerpo real de Cristo mediante las palabras del sacerdote. En ella se exhibe el cuerpo divino y se invita a consumirlo a todos los miembros de la comunidad mística. Los ritos de esta celebración ofrecen un campo particularmente favorable para el estudio del mestizaje cultural en las sociedades amerindias contemporáneas. En efecto, esta fiesta encubre numerosas posibilidades de interpretación y de adaptación a diferentes creencias que no tienen nada que ver con el catolicismo.

En Europa, la unicidad del cuerpo divino que es celebrada en la fiesta de Corpus Christi es cuestionada no sólo por antiguos cultos solares cuya herencia evidente se nota en la custodia, sino también a través de numerosas heterodoxias que se pueden observar hoy en España. Observemos la copia anónima de los dibujos de Nicolás León de Gordillo que reproducen admirablemente la procesión sevillana de 1747 analizada por Vicente Lleó Cañal (1992). Unas extrañas parafernalias preceden a la majestuosa custodia de la catedral de Sevilla; se las encuentra de nuevo en la procesión de 1822 a la que asistió José Blanco White (1822) y, en su mayoría, en la procesión contemporánea. Detrás de una cruz hecha con el primer oro desembarcado de las Indias (compartido, según la leyenda, entre el Corpus Christi de Toledo y el de Sevilla) son llevados solemnemente en andas: un molar de San Cristóbal, un cáliz de ágata de San Clemente rodeado de la cabeza de San Laureano y de los huesos de San Inocencio, un brazo del apóstol Bartolomé; diferentes pedazos de los cuerpos del apóstol San Pablo, de San Lorenzo y de San Blas; la cabeza de Santa Ursula; varias urnas de plata y de cristal conteniendo huesos de mártires; las Tablas del rey Alfonso El Sabio, llenas de variadas reliquias; el busto y la cabeza de San Leandro,

* Publicado en: Antoinette Molinié (compiladora), *Etnografías del Cuzco*. Cuzco: CBC-IFEA 2005, pp. 69.87.

arzobispo de Sevilla; una espina de la corona de Cristo y un pedazo de su cruz encontrado sobre el pecho mismo del emperador Constantino.

A primera vista, habría una suerte de corte teológico entre estos pedazos de cuerpos humanos esparcidos sobre las andas y la fragilidad axiomática de la hostia engastada en oro americano. Recordemos sin embargo que la transubstanciación del pan en cuerpo de Cristo sólo puede ser efectuada por el sacerdote sobre un altar con reliquias. Lejos de oponerse a la trascendencia de la Eucaristía, estos fragmentos de cuerpos santos, bajo la piedra de la consagración por un lado, delante de la custodia de la procesión por otro lado, exaltan más bien, a través de su segmentación, la totalidad del cuerpo divino.

Es así como la Iglesia ha articulado el culto del dios único a aquel de los santos locales, y que ha abierto el monoteísmo a expresiones culturales particulares representadas mediante reliquias que pueden descubrirse, multiplicarse y crearse infinitamente.(151) Los sevillanos han aprovechado esta ocasión identitaria con toda su fuerza y cargan en sus andas, ante el único Dios, los trofeos fundadores de su identidad. De esta manera la Eucaristía hace pasar las especificidades del cuerpo social dentro de un culto monoteísta.

Los amerindios tenían que aprovechar esta posibilidad que se les presentaba de poder adaptar sus divinidades a las reliquias de los cristianos. En relación con la unicidad de la Eucaristía, ¿qué diferencia hay entre la osamenta de los santos y las momias de los ancestros? Es probable que los misioneros se hayan dedicado en América a extirpar a las divinidades locales, no tanto porque eran incompatibles con el monoteísmo, sino porque hacían sombra al poder de autóctono de los santos católicos que ellos traían consigo. Esta articulación, muy antigua en Europa, entre las divinidades locales y el culto de un Dios único y abstracto en su representación eucarística, explicaría por qué los *Corpus Christi* americanos dan tanta acogida a los elementos prehispánicos. En efecto, *Corpus Christi* proclama la *celebración* de esta compatibilidad estructural entre las divinidades locales y la Eucaristía. Incluso ésta parece depender de aquellas, puesto que sin la presencia de pedazos de reliquias bajo el altar, el pan consagrado no se transforma en cuerpo único de Dios. Lo sublime está subordinado a una contingencia insignificante y hasta inmunda.

Esta propensión del *Corpus Christi* a la idolatría proviene también de su naturaleza enigmática. En efecto, *Corpus Christi* acumula los misterios de la Trinidad, de la

(151) *Cf*. Macherel y Steinauer, 1989.

Encarnación y de la Redención en la impenetrabilidad de los cuales pueden infiltrarse todo tipo de interpretaciones semejantes a las que se puede observar en la creencia en la transubstanciación. Esta puede ser instrumentalizada más allá de su símbolo: cataplasma para curar las heridas o filtro de amor, la hostia se ha prestado con deliciosa fantasía a toda suerte de idolatrías incluso hasta antes de atravesar el Atlántico.

Además, *Corpus Christi* no celebra como las otras fiestas cristianas un episodio particular de la vida de Jesucristo, como Navidad o Semana Santa. En esta fiesta encontramos lo que se podría denominar un vacío narrativo: un abismo entre un significante muy material que se expresa en la suntuosidad de la custodia y un significado particularmente intangible que hace referencia a una creencia desmedida. En efecto, la hostia que exhibe la custodia se caracteriza en su materialidad por la ausencia de Dios, lo que es lógico puesto que aquella está incorporada en la hostia misma, en su imagen ausente, en su blancura de color ausente, en su redondez de forma ausente, en su espesor ausente. Si *Corpus Christi* proclama la presencia triunfal del cuerpo de Dios en la hostia, es justamente para representar mejor la ausencia física del divino en el minimalismo de su representación. La Eucaristía está pues fundada en la noción fundamental de la Ausencia, expresándolo más que cualquier otra divinidad. En efecto, exhibe la carne atrayente de un dios ontológicamente escondido e invita a consumirla, manteniendo así, en cada una de sus manifestaciones, una nostalgia y una búsqueda sin fin del dios que ella resucita. Lo que los católicos llaman "Presencia real" no es otra cosa que la "Presencia de la carencia". Y en definitiva, la procesión de *Corpus Christi* pasea por la ciudad esta Carencia tratando de amoblarla con la truculencia de presencias culturales específicas.

Así, el vacío de materia y de sentido de la hostia, el misterio intelectual de la Eucaristía y la truculencia de las reliquias que ésta requiere, han hecho de *Corpus Christi* un refugio para los "paganos" amerindios, una especie de bolsón de idolatrías para los extirpadores que veían así cómodamente reunidas en una única y misma ceremonia, un gran número de "supersticiones" cuya misión era reprimirlas.

Corpus Christi es particularmente receptivo para las idolatrías andinas.(152) Ya el segundo Concilio de Lima en 1567-1568 advertía: los indígenas practicarían antiguos cultos bajo el manto de *Corpus Christi*. A medida que los misioneros van adquiriendo un mejor

(152) *Cf*. por ejemplo, Arriaga [1621] 1968: 213; TAYLOR [1598] 1987: 179 ; COBO [1653] 1956 : 270-271 ; Polo de Ondegardo [1584] 1916 : 19 y 26.

conocimiento de las religiones antiguas se reconoce cada vez más la duplicidad de los rituales. En el Sínodo de Lima de 1613 se multiplican las restricciones, alcanzando incluso a los bailes y trajes que hasta esa fecha eran aceptados. La movilidad de la fecha de esta celebración favorece su adaptación a rituales prehispánicos que corresponden con esta época del año. El solsticio de junio que celebraban los Incas se presta particularmente bien a semejante asimilación, además ¡la custodia es tan parecida a una divinidad solar! Polo de Ondegardo, uno de nuestros mejores informantes sobre las religiones andinas prehispánicas, pensaba que *Corpus Christi* había reemplazado a la fiesta inca del Sol.(153) Su fecha es también cercana de aquella de la salida helíaca de las Pléyades que marcaba el comienzo del año incaico. Tom Zuidema demostró de qué manera *Corpus Christi* vino a sustituir a la fiesta inca de las cosechas (1996). Sea como fuere, es cierto que los testimonios de idolatrías son particularmente numerosos en las procesiones andinas. Durante una de ellas, en Chinchaycocha, Arriaga, conocido "extirpador" describe la manera cómo los indígenas llevaban llamas sobre los tronos para sacrificarlas y escondían ídolos en la custodia (1968: 223). Probablemente con la venia de las autoridades eclesiásticas, las ceremonias de *Corpus Christi* reunían prácticas que habrían sido más subversivas si hubiesen estado diseminadas en numerosos cultos cristianos.

Es importante destacar que *Corpus Christi* ha sido y continúa siendo una ocasión ideal de "invención de la tradición"(154) a partir de dos culturas. Sus rituales se prestan admirablemente para el estudio de los mecanismos estructurales del mestizaje, en particular cuando éste se funda en observaciones contemporáneas. En efecto, éstas permiten llevar a cabo análisis estructurales de producciones culturales en términos de organización de elementos de orígenes heterogéneos. En este sentido voy a presentar ahora una celebración andina de *Corpus Christi.*

Se celebra en Qoyllurit'i, al pie de un glaciar situado al este del Cusco (Perú) en donde se produjo una aparición milagrosa en 1870. Todos los años miles de peregrinos se dirigen allí. Las comunidades de la región, que viven en hábitat dispersos según la tradición andina, envían delegaciones que representan lo que los peregrinos denominan "naciones". En la época colonial esta palabra designaba a las diferentes etnias. Hoy en día

(153) *Hase de advertir que esta fiesta cae quasi al mismo tiempo que los Cristianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza (como es en las dancas, representaciones, ó cantares) y que por esta causa á auido y ay oy día entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi* (Lic. Juan Polo de Ondegardo, [1584] 1916: 21-22).
(154) Hobsbawmn y Ranger, 1983

tan sólo se usa con ocasión de algunos peregrinajes: es como si las comunidades, a través de sus respectivas delegaciones, encontraran aquí, mediante el ritual, sus identidades perdidas.

El santuario de Qoyllurit'i está situado bajo un glaciar a cinco mil doscientos metros de altura sobre el nivel del mar. El circuito ritual conduce a los peregrinos hasta los límites de la altura soportable. Los picos nevados que dominan el santuario marcan los confines de las tierras altas, las que, después de este límite, caen en la llanura amazónica. El lugar santo señala así la frontera con la selva tropical, y se puede ver en estos rituales una manifestación de la religión prehispánica que sacralizaba con frecuencia los lugares de transición.

La organización de los danzantes de Qoyllurit'i ilustra la importancia que los andinos otorgan a la oposición entre pisos ecológicos. Dos conjuntos desempeñan un rol esencial en las celebraciones, los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*. Están constituidos por los grupos coreográficos que envían las "naciones" cuyas delegaciones están pues conformadas por dos categorías de danzantes. Teóricamente cada delegación está compuesta de un grupo de *q'ara ch'unchu* y de un grupo de *capac qolla*, lo que constituye, a nivel del conjunto de la peregrinación, un gran conjunto de *q'ara ch'unchu* y un gran conjunto de *capac qolla*.(155)

Hemos visto que el lugar de peregrinaje corresponde a una frontera entre dos pisos ecológicos opuestos, las tierras alto-andinas y las tierras bajas amazónicas. Su encuentro está representado mediante el encuentro de los principales conjuntos de danzantes que simbolizan, cada uno de ellos, un piso ecológico. Los *q'ara ch'unchu* representan a los indios de la selva tropical: en quechua *ch'unchu* significa "salvaje" y es así como se designa actualmente a los indios de las tierras bajas. Los *q'ara ch'unchu* llevan un tocado de plumas de ara, un ave tropical. En oposición, los *capac qolla* representan a las tierras altas y más precisamente a los comerciantes del altiplano.

(155) Todos los danzantes del peregrinaje asumen una "carga" religiosa en la comunidad de la cual son delegados y a esta carga le corresponde una posición jerárquica en la coreografía. Así, durante el peregrinaje, se reproduce la estructura social local de la comunidad que envía una delegación gracias al sistema de "cargas" anuales que cada uno asume por turno. Este peregrinaje contribuye así a la reproducción de cada "nación" por intermedio de las cargas asumidas por su delegación. Este proceso identitario ligado al ritual se ve acentuado por el rol que desempeña la divinidad protectora que cada nación lleva con ella. Esos retablos portátiles (de los santos patrones o réplicas del Cristo de este lugar) se depositan en el santuario, cerca de la roca en donde Jesús hizo su aparición milagrosa, para que se recarguen de energía reproductora e identitaria, como si fueran baterías que se enchufan a una red de distribución eléctrica.

Pero el simbolismo de los danzantes va mucho más lejos. Su oposición tiene una dimensión espacial y también temporal. Efectivamente, en los Andes, tiempo y espacio se confunden en la noción de *pacha*, que se podría traducir por "universo" en el sentido de "espacio-tiempo". *Pacha* significa a la vez un lugar y una era de la evolución del mundo ya que los Andinos tienen una concepción cíclica de la historia. Así, los *q'ara ch'unchu* representan a la época que precedió al Imperio inca, la de los prehumanos que vivían sin sol. Con la llegada de los Incas civilizadores, los prehumanos se refugiaron en la selva tropical para no ser quemados por la luz del astro divino. Por oposición, los *capac qolla*, que representan a las tierras altas, simbolizan también el tiempo de la humanidad presente y socializada. La posición de frontera del lugar de peregrinaje y la oposición entre los dos grupos de danzantes evocan el paso del caos oscuro hacia la civilización traída por los Incas. De esta manera estos dos grupos representan dos eras de la historia del mundo, en espacio y en tiempo. Esta estructura dualista del conjunto de los danzantes es dramatizada durante una batalla ritual entre *q'ara ch'unchu* y *capac qolla* celebrada el último día de la fiesta, en el pueblo de Ocongate.

Los *ukuku*, llamados también *pauluchu*, forman un tercer grupo ritual esencial. Sus pasamontañas de lana con los ojos marcados de negro y las exégesis andinas los identifican con los osos de anteojos. Ahora bien, este es un animal del piedemonte tropical: su territorio es pues intermedio entre los dos pisos ecológicos que representan los dos grupos de danzantes. De este modo la organización del conjunto de los danzantes de la peregrinación se presenta como la oposición entre los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla* mediatizada por la categoría intermedia de los *ukuku*.

Varias características del *ukuku* hacen de él un verdadero modelo de frontera. Su rol en la fiesta es profundamente ambiguo: es el encargado de mantener el orden con un enorme látigo de cuero que no duda en utilizar, pero en otros momentos siembra el caos con sus pantomimas, sus simulacros de robo y sus chistes. Su función oscila entre el orden y el desorden.

El mito cuenta que el ancestro del *ukuku* era el hijo de un oso y de una india: entonces es medio animal, medio hombre y se sitúa así entre las categorías de lo "salvaje" y de lo "doméstico" representadas respectivamente por los *q'ara ch'unchu* y *los capac qolla.*

Los *ukuku* tienen la reputación de defender a los hombres de los *condenados* que merodean en el glaciar. Estos muertos vivos escalan eternamente la montaña para expiar el pecado de incesto que cometieron en vida. Ambos, el *ukuku* y el *condenado*, están en el

límite entre el mundo salvaje y el mundo civilizado, ya que el primero es engendrado por un humano y un animal mientras que el segundo cometió un incesto.

Además, los *ukuku* se expresan con una voz falsete a lo largo de todo el ritual: se trata claramente de una voz femenina en un cuerpo masculino y en consecuencia de una fórmula intermedia entre los dos sexos.

Finalmente, todos los *ukuku* llevan en la mano a su doble representado por una muñeca en miniatura, como si quisieran exhibir ellos mismos su dualidad ontológica.

Así pues, por su posición liminal, el *ukuku* ocupa una posición intermedia entre los espacios/tiempos que representan los *q'ara ch'unchu* y los *capac qolla*, a saber

- por el piso ecológico al que corresponde,
- por su función entre el orden y el desorden,
- por su mito de origen entre naturaleza (su padre oso) y sociedad (su madre humana),
- por su voz intermedia entre los dos sexos,
- por su vínculo con el personaje incestuoso del *condenado*.

Esta naturaleza intermedia lo predispone a desempeñar un rol particular en la elaboración del mestizaje cultural de *Corpus Christi*, especialmente en los rituales nocturnos celebrados en el glaciar en los que los *ukuku* son los protagonistas principales.

La noche central del culto, unos *ukuku* enmascarados, arriesgando su vida, escalan las laderas heladas del Colquepunku. Transforman el glaciar en capilla ardiente decorada con velas, y se entregan a acrobacias y a combates particularmente peligrosos. Pero su actividad principal consiste en cortar trozos de hielo: el corazón mismo de su dios. Los cargan en la espalda y, al amanecer, los llevan donde Cristo, al santuario. El agua del deshielo cura las enfermedades más graves, y los pedazos de hielo serán transportados hasta las comunidades de origen de los danzantes rituales.

Esta secuencia ritual está ligada a la sacralidad del glaciar Colquepunku, que forma parte del culto a las montañas que practican los Andinos desde la época prehispánica. Los Quechua veneran a las cumbres que rodean las tierras de sus comunidades: cuentan los mitos vinculados con ellas, les presentan ofrendas de coca y licor y eventualmente les piden favores por intermedio de un chamán que tiene el poder de comunicar con ellos. Estas divinidades mantienen entre ellas relaciones de parentesco y de jerarquía. Cerca de

Qoyllurit'i se levanta el Ausangate, una de las cumbres más poderosas de los Andes meridionales. El glaciar Colquepunku que se levanta por encima del santuario es también un dios importante. Los ukuku le ponen velas a él sobre el hielo, y lo que cortan son pues trozos de su cuerpo para transportarlos al santuario.

Cuando se ve a los *ukuku* desfilar, unos tras otros, sobre las crestas del Colquepunku y luego entrar a la iglesia, portando fragmentos de su dios-Glaciar, ¿cómo no pensar en la fila de comulgantes que, frente al altar van a recibir la hostia de manos del sacerdote? Las dos sustancias, el agua del deshielo y el pan eucarístico, transfiguran el cuerpo de los celebrantes. Además, en un caso como en otro, se trata de cuerpos divinos, hielo o pan, de un blanco resplandeciente. Los *ukuku* van en su búsqueda desde el santuario hasta el glaciar mientras que los comulgantes dibujan un movimiento inverso, desde el exterior hacia el interior de la iglesia. Mediante estos movimientos en fila, homólogos e inversos, danzantes y comulgantes, a menudo los mismos individuos alternativamente, se apropian de los cuerpos de sus dioses, del Glaciar para unos, de Cristo para otros.

Varios datos etnográficos confirman esta hipótesis de equivalencia entre el cuerpo eucarístico de Jesucristo que abriga el santuario y el cuerpo helado del Apu (“Señor”) Colquepunku que irradia el sol del solsticio.

El nombre del Cristo de Qoyllurit'i da una primera pista. *Qoyllur* se traduce generalmente por “estrella” y *rit'i* por “hielo”. En efecto, se ha tomado la costumbre en el Cusco de decir no Qoyllurit'i sino Qoyllur Rit'i que se traduce por “Estrella de nieve”. Pero esta traducción es errónea ya que el quechua invierte la posición española del nombre y del adjetivo, lo que daría “Nieve de estrellas”. Además, si *qoyllur* quiere decir “estrella”, *qoyllu* significa “blanco inmaculado y resplandeciente”. En particular esta palabra se usa para designar a las alpacas blancas que los pastores de alta montaña emplean en sus rituales.(156) El nombre del Cristo venerado en el santuario es pues “Hielo blanco resplandeciente”. Nombre que hace referencia al mito de origen del peregrinaje.

En una aldea de la región, el niño Mariano Mayta fue enviado por su padre a cuidar su rebaño de alpacas al pie del Sinakara que domina el centro actual del peregrinaje. El niño se encuentra con Manuel, un niño blanco y se hacen amigos. Desde ese entonces los animales se multiplican misteriosamente. Para recompensar a los niños, los padres de

(156) Flores Ochoa, 1990: 77

Mariano deciden regalarles ropa nueva (regalar telas es característico en los intercambios de reciprocidad de los Andinos). Pero no encuentran tan bonita como la que usa el pequeño Manuel: en efecto, su ropa se parece a aquella que llevan los santos en las iglesias.

Advertido de este extraño acontecimiento, el obispo de Cusco ordena que se haga una investigación en el lugar de los hechos. Unos sacerdotes van en búsqueda de los niños. En el momento en que se acercan a Manuel son cegados por una luz blanca resplandeciente (*qoyllu*). Cuando intentan coger a este misterioso niño, encuentran en su lugar a un Cristo crucificado ante el cual caen de rodillas. Mariano cree que acaban de matar a su amigo y muere de emoción. Lo entierran bajo la roca de donde salía esta luz fulgurante, y sobre la cual, en la actualidad, está el fresco del Cristo.

Pronto el milagro es conocido por todos y se erige un santuario para conmemorarlo. El peregrinaje lo conmemora todos los años en el momento del Corpus Christi.(157)

Cuando uno ha seguido el peregrinaje al Qoyllurit'i, cuando ha llegado al lugar mismo donde se origina el mito de Mariano Mayta y ha sido cegado por el fulgor del glaciar Colquepunku, bajo la luz del sol de junio, uno no puede dejar de pensar que fue este último el que deslumbró a los investigadores eclesiásticos del mito. Manuel desaparece dejando un crucifijo y el fulgor del glaciar blanco resplandeciente, es decir dos figuras adecuadas para cristalizar los misterios de la Redención y de la Presencia Real. El "glaciar resplandeciente de blancura" (*qoyllurit'i*) sobre el cual se celebra gran parte del ritual puede aparecer de esta manera como una figura eucarística. Esta transfiguración del glaciar en hostia está confirmada por las prácticas rituales.

¿Estamos en presencia de dos divinidades o de un dios doble?
El dualismo de este culto no es solamente estructural, también es funcional. El procedimiento de divinización de una entidad a través de otra es observable en los gestos rituales: una cara del dios transfigura a la otra. En la víspera unos danzantes llevaron cruces a las cumbres del glaciar transformadas en capillas ardientes: así se cristianizó al dios-

(157) Los Indios dicen que Cristo hizo su aparición, no sobre una cruz, sino sobre una roca que está dentro del santuario y sobre la que efectivamente se puede admirar un fresco de gran belleza salvaje. Ahora bien, se sabe que numerosas divinidades andinas prehispánicas se presentaban bajo la forma de rocas, y que la litomorfosis es muy corriente en la mitología andina. En realidad, el lugar de la aparición, hoy santuario del peregrinaje, era probablemente ya objeto de culto prehispánico.

Glaciar de los Andinos. Ahora traen al Glaciar divinizado, o al menos fragmentos de él, sobre el altar del santuario: "andinizan" a Cristo. Esta doble construcción de divinización no solamente mantiene cada uno de los rostros de la doble divinidad, sino que también los pone en acción de transformación recíproca, ya que cada uno de los dioses de cada una de las culturas domestica a la otra, "contamina"(158) a la otra creando una custodia con dos caras, una andina y otra cristiana.

Esto no es todo. La búsqueda de trozos de hielo es en extremo peligrosa: las grietas son numerosas y profundas y los danzantes están sin defensa dentro de la exaltación mística que los transporta hacia las cumbres sagradas. Además se entregan a batallas rituales que también se celebran regularmente en otros lugares de los Andes y tienen que concluir con la muerte de un combatiente. Es de lo más frecuente que el culto al Glaciar se salde con algunos muertos que quedan sepultados para siempre en las fisuras de las rocas, en el seno de su dios. No se hace mayor cosa por salvar a los heridos e incluso se dice que las víctimas traen suerte a sus comunidades. Ahora bien, en las batallas rituales andinas (*tinku*) a las que se entregan las mitades de una sociedad dualista, estas víctimas representan sacrificios a la divinidad de la Tierra. Tradicionalmente los *ukuku* están divididos en dos grupos regionales, uno originario de Paucartambo y otro de Quispicanchis. Estas son las mitades que luchan ritualmente sobre las laderas heladas del Colquepunku, dándole así al glaciar divinizado una dimensión oblativa comparable con la acción ritual del sacrificio de la misa y más particularmente con la Eucaristía. En este lugar, como en otras regiones de los Andes donde se celebran batallas rituales durante *Corpus Christi*(159), los peregrinos han integrado en su propia carne el sacrificio humano que es la base de la Eucaristía. Las víctimas del Qoyllurit'i traen a la memoria los sacrificios humanos practicados por los Incas y también hacen referencia al sacrificio humano de Jesucristo. De esta manera contribuyen a la epifanía de la doble divinidad Glaciar/Eucaristía.

Ahora comprendemos de qué manera la fiesta del Santísimo Sacramento de los peregrinos de Qoyllurit'i ha sido integrada al culto del Glaciar Colquepunku "blanco resplandeciente" como la hostia. Los peregrinos combinan los siguientes instrumentos con el objetivo de transformar su Glaciar sagrado en una custodia grandiosa:

- el nombre del Cristo de Qoyllurit'i venerado en este lugar;
- el mito de origen vinculado a él;

(158) Para una transmisión de la cultura en términos de epidemiología, *cf.* Sperber, 1996.
(159) *Cf.* Platt, 1987.

- las virtudes atribuidas al agua del deshielo;
- la práctica de la segmentación individual de este cuerpo divino en parcelas unidas a los cuerpos de los creyentes, y su relación con la comunión de los cristianos;
- el sacrificio de carne humana que acompaña a la apropiación del cuerpo divino del Glaciar.

Si queremos una prueba más de la transfiguración eucarística de un dios de las montañas, los peregrinos nos la dan en la meseta de Tayankani el último día del peregrinaje. Los danzantes han caminado toda la noche sobre las laderas heladas. Suntuosamente vestidos ahora están frente al Ausangate, la cumbre más alta de la región pero sobre todo la más poderosa. Cuando el amanecer se anuncia, los más valientes bailan al ritmo de cada una de sus "naciones". La cacofonía, total con esta luz intermedia del alba, es la de los prehumanos (*ñawpa machu*) que precedieron a la aparición del Sol civilizador de los Incas. Cuando el astro surge justo detrás de la cumbre del Ausangate, los danzantes se echan al suelo para venerar al creador de la humanidad, la divinidad de los Incas. Como estamos en la víspera del domingo de *Corpus Christi*, el disco solar sobre el Ausangate hace pensar en la más gigantesca y en la más sublime de las custodias. Sobre la estepa de la cordillera, donde se ha colocado la imagen del Cristo de Tayankani protegida por un vidrio, en un delirio de frío y de agotamiento, se asiste a la fusión del Apu de Ausangate y del Santísimo Sacramento, en una secuencia más breve pero igualmente cautivante como aquella del Glaciar Colquepunku. A esta doble divinidad van dirigidos los rezos murmurados sobre el suelo helado de la cordillera así como las danzas frenéticas que el sol va iluminando lentamente al elevarse por encima del Ausangate y del que se va desprendiendo poco a poco.

Todo el trabajo semántico que acabamos de observar en los rituales del Qoyllurit'i hace pensar en un verdadero *design* elaborado con fines de cristianización, como si la empresa colonial hubiese recurrido a una agencia publicitaria para crear y promover nuevas producciones culturales. De la misma manera como en 1264 Tomás de Aquino formuló la liturgia *Corpus Christi* para el papa Urbano IV, algún jesuita pudo imaginar, elaborar, sugerir y fomentar la transfiguración eucarística del Glaciar Colquepunku. Por falta de documentos probablemente nunca conoceremos el génesis de esta invención. Sin embargo ésta constituye un testimonio admirable de los medianos plazos culturales elaborados en el Nuevo Mundo y también un eslabón de la memoria andina.

Los *ukuku* son actores esenciales de esta transfiguración eucarística del Glaciar sagrado. Modelos de frontera en su naturaleza intermedia entre el hombre y el animal, resaltada por su piso ecológico medianero, por su mito de origen, por su voz, por su vínculo con los

condenados, los *ukuku* cumplen un rol intermediario entre la cristiandad y la andinidad: cristianizan el Glaciar llevando cruces hasta allí y andinizan el santuario del Cristo trayendo fragmentos del Glaciar. Se dividen en mitades combatientes para darle una dimensión sacrificial al Glaciar eucarístico. Van a buscar los cuerpos de sus dioses o más bien los dos cuerpos, de pan y de hielo, en dos movimientos complementarios:

- desde el interior del santuario donde se prosternan antes de escalar, hacia el exterior más extremo del Glaciar adonde van a tallar pedazos del cuerpo de su divinidad de hielo;
- desde el exterior más extremo, es decir del Glaciar sagrado hacia el interior más íntimo no sólo del altar del santuario sobre el que depositan sus bloques de hielo sino de su propio cuerpo digestivo ya que van a recibir la comunión.

El rol mediador de los *ukuku* encuentra de esta manera su realización en la "invención" de una expresión cultural mediana. El dualismo característico del pensamiento andino ha encontrado, en los medianos plazos que exigía la situación colonial, un modo de expresión original pero sobre todo una forma de coexistencia de dos religiones que se habrían podido considerar incompatibles. Esta mediación tiene como portavoz al carácter ontológicamente liminal de los *ukuku*.

Como ya hemos observado en otras manifestaciones de la cultura andina, parece que la Colonia produjo una unión de la oposición salvaje/doméstico con la oposición andino/cristiano. Frecuentemente los Andinos ven en la llegada de Jesucristo la aparición de la divinidad solar civilizadora de los Incas. En este caso los *ukuku* se presentan por un lado como los mediadores entre dos eras de la humanidad, la de los prehumanos representados por los *q'ara ch'unchu* y la de los humanos simbolizados por los *capac qolla* y por otro lado como los mediadores entre dos visiones del mundo, la andina y la cristiana. *Corpus Christi* aparece pues como un terreno privilegiado para la reproducción de la religión amerindia y la construcción de un catolicismo específicamente andino.

El estudio de este ritual nos da una lección metodológica. Sin el menor documento histórico, el análisis antropológico nos ha permitido determinar los mecanismos de mestizaje de divinidades. Los encontramos en el mito de origen, en la naturaleza de las divinidades y en la acción ritual que basta con unir mediante una estructura y un proyecto comunes. Con demasiada frecuencia la etnohistoria de la religión tiene por único objetivo encontrar los orígenes de creencias o de ritos contemporáneos: ¿se trata de este rasgo cultural andino o de este rasgo cultural español? se preguntan en los coloquios y

seminarios. ¡Como si se pudiera explicar una creencia o un ritual remontándose a su origen! El análisis antropológico de los hechos etnográficos contemporáneos, si bien no establece la cronología de los mestizajes, permite por el contrario explicar la disposición actual de rasgos de orígenes diversos y de trazar en filigrana el proceso de edificación de una cultura contemporánea.

Hemos visto que aquello que favorece el carácter inventivo de los ritos de *Corpus Christi* es probablemente el carácter abstracto de esta celebración. Los Andinos aprovecharon los misterios del cristianismo para venerar a sus antiguos dioses a los que escondían, ya no en el trono de la custodia de lo que Arriaga fue testigo cuatro siglos atrás, sino en el vacío figurativo de la Eucaristía, en la inmensidad de una cumbre tan blanca como una hostia gigantesca, en la transfiguración de un Glaciar sagrado en cuerpo de Jesucristo. Invaden así con su tradición andina la Ausencia del dios de los monoteístas y confieren a sus ancestros la eternidad del Santísimo Sacramento.

Referencias bibliográficas

Arriaga, Pablo José de
[1621] 1968 *Extirpación de la idolatría del Perú, en: Crónicas peruanas de interés indígena (Madrid, Biblioteca de Autores Españoles), CCIX*

Blanco White, José
1822 *Letters from Spain*

Cobo, Bernabé
[1653] 1956 *Historia del Nuevo Mundo. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.*

Flores Ochoa, Jorge
1990 *El Cuzco, resistencia y continuidad. Cuzco: Centro de Estudios Andinos.*

Hobsbawmn, Eric y Terence Ranger
1983 *The invention of the tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

LLeo Cañal, Vicente
1992 *Descripción de una liturgia, Ocho tiras dibujadas de la procesión del Corpus de Sevilla (1747). Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.*

Macherel, Claude y Jean Steinauer
1989 *L'État de ciel. La Fête-Dieu de Fribourg. Friburgo : Méandre.*

Platt, Tristan
1987 *The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th Centuries), Journal de la Société des Américanistes, 73: 139-191.*

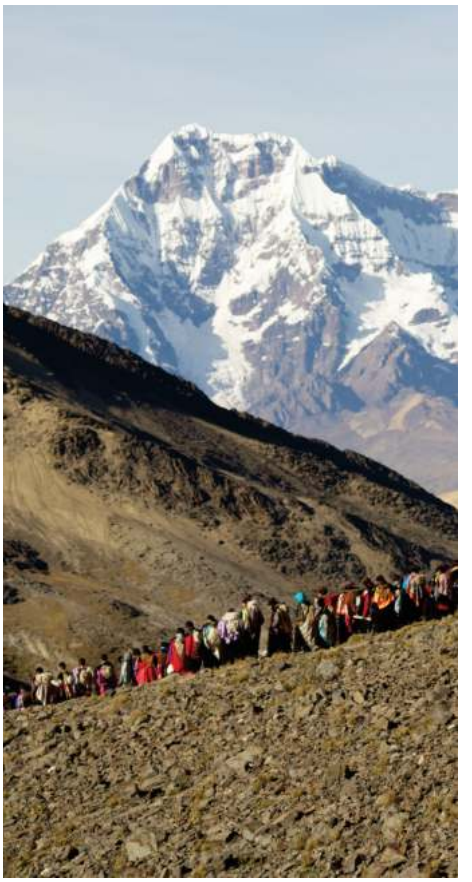
Polo de Ondegardo, Juan (Lic.)
[1584] 1916 *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo. Lima: Colección de libros referentes a la historia del Perú, III.*

Sperber, Dan
1996 *La Contagion des idées. París: Editions Odile Jacob.*

Taylor, Gerald
[1598] 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri,* manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Zuidema, Tom
1996 Fête-Dieu et fête de l'Inca. Châtiment et sacrifice humain comme rites de communion, in A. Molinié (ed.) *Le corps de Dieu en fêtes*. París: Le Cerf: 175-222.

NIEVE BLANCA ~ RESPLANDECIENTE



Xavier Ricard Lanata

NIEVE BLANCA ~ RESPLANDECIENTE*

Todos los años, en el momento de Pentecostés, miles de peregrinos provenientes de los cuatro puntos del sur andino se reúnen al pie de un glaciar para celebrar allí una fiesta religiosa. El día central de esta celebración colectiva, que dura por lo demás cerca de una semana, es el martes que precede a *Corpus Christi*. Ambas fiestas están ligadas, pues los fieles, después de haber recibido la bendición del sacerdote al pie del glaciar, retornan a su pueblo o comunidad de origen, en donde tomarán parte en la procesión de *Corpus Christi*, aureolados por el prestigio que les confiere su calidad de peregrinos e impregnados todavía de la presencia divina, la misma que habrán frecuentado, a casi 5000 metros de altura, durante varios días.

¿Significa esto que la fiesta de *Quyllu-rit'i*, <<Nieve blanca-resplandeciente>> (pues ése es su nombre), es una fiesta católica, cuyas fechas y rito estarían ligados al calendario y a la liturgia de la Iglesia? Demasiados indicios, que nos proponemos analizar aquí, hacen pensar lo contrario. La celebración de Quyllurit'i, aun cuando parece fundirse en el seno de un ritual católico más permeable que otros a los cultos paganos, y por ende más susceptible de verse <<contaminado>> por expresiones culturales indígenas, pertenece, según nosotros, a una tradición religiosa propia de las sociedades pastoriles de las Tierras Altas; tradición que los intentos de recuperación y de control multiplicados en el transcurso de los siglos por la Iglesia Católica no logran aun desnaturalizar del todo. Estas conclusiones se imponen, si se observa detalladamente el desarrollo de la celebración, y si se la interpreta con el auxilio de los testimonios que nos entregan los pastores mismos.

---

* Publicado en: Xavier Ricard Lanata, L*adrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate.* Lima-Cuzco: IFEA-CBC, 2007, Cap. 9, pp. 245-295.

1. Un ciclo ritual

El santuario de Quyllurit'i está situado al este de la ciudad de Ocongate, en la provincia de Quispicanchis, al pie del inmenso macizo del Ausangate. Los viajeros provenientes de la meseta central, atenazada por el macizo, tienen que atravesar las abras de Qhampa o de Iskay Paqcha, y, descendiendo por el valle de Paqchanta, atravesar los ríos Tinquimayu y luego Mapacho. Al borde del río, al noroeste del Ausangate, se levanta el pueblito de Mahuallani, atravesado por la carretera Urcos-Marcapata (la carretera que da acceso al piedemonte amazónico), habitualmente desierto. Mientras dura la fiesta de Quyllurit'i, este pueblo deviene la sede de una intensa actividad, porque aquí comienza el sendero que, serpenteando hacia el norte al borde del valle encajonado del río Sinaqara (o <<China Q'ara>>: <<la [montaña] hembra y pelada>>), conduce hasta el santuario. Luego de una marcha de algunas horas, marcada por paradas frecuentes en las cruces que se ha levantado en cada kilómetro, como si fuesen hitos –celosamente vigilados por miembros de la hermandad católica del <<Señor de Qoyllor Rit'i(158)>>-, se llega a un valle glaciar, de unos cien metros de amplitud, al fondo del cual se levanta, como un pañuelo blanco que se habría suspendido a la montaña, el triángulo del glaciar de Quyllurit'i. Este glaciar es en realidad tributario de dos nevados, que lo flanquean al sur y al norte: por un lado el Sinaqara, que da su nombre al río del cual hemos hablado(159); y por otro lado el Qulqipunku, lit. <<la puerta de plata>>, masculino este, y más elevado que su homólogo femenino(160). Cada uno de estos dos nevados da nacimiento a pequeños glaciares auxiliares, situados a ambos lados del glaciar central, y que cumplen también un rol en el ritual.

Estos tres glaciares, y las dos cumbres que los alimentan, están orientados hacia el suroeste, es decir hacia el Ausangate (sin embargo, desde el santuario, no se divisa el Ausangate). Algunos pastores dicen que el Qulqipunku y el Sinaqara son hijo e hija del Ausangate. El *apu* Qulqipunku es venerado por los habitantes de la comunidad de Qotabamba en donde Juan Núñez del Prado realizó una investigación etnográfica en 1970. Es un *apu* especialista en el tratamiento de las enfermedades, un *apu*

(158) Volveremos sobre esta ortografía y falsa etimología.

(159) Sinaqara es también el nombre del valle que se extiende al pie del glaciar.

(160) Sobre este punto ver las informaciones que nos da Robert Randall: <<*Sinakara is a smaller peak and therefore not as powerful as Colquepunku. Many such smaller mountains are identified with femenine deities*>> (1982: 45, nota 15).

<<médico>>.(161) La ubicación, la orientación del glaciar y la filiación mágica, establecen pues un vínculo ritual entre el Ausangate, *apu* principal de la región, y el santuario de Quyllurit'i.

Sobre una de las laderas del valle glaciar, se ha erigido una capillita, desprovista de decoración, que hace oficio de custodia. En efecto, su principal función es proteger, y mostrar a la vez, una piedra sobre la cual se ve la imagen pintada de un Cristo crucificado. Hasta hace algunos años todavía, este Cristo era muy oscuro, y el color de su piel lo convertía en un <<cristo indio>>, parecido a los peregrinos, y como ellos, doliente. En 2003, con el pretexto de restaurarlo, la hermandad procedió a efectuar una limpieza de la imagen piadosa, la misma que la ha transformado considerablemente: ahora es blanca, y conforme a las representaciones tradicionales de la divinidad católica.

La leyenda oficial pretende que este Cristo se apareció, en 1780, a un joven pastor que hacía pastar a sus animales sobre las laderas del Sinaqara. Los miembros de la hermandad y los vendedores autorizados distribuyen la imagen a los peregrinos, contribuyendo así a propagar el discurso misionero, que hace del santuario de Quyllurit'i un centro religioso católico. Traducimos aquí, abreviándolo un poco, el texto de esta leyenda, tal y como pueden leerlo los peregrinos:(162)

En la pequeña comunidad de Mawayani vivía un indio, apellidado Mayta, propietario de rebaños de alpacas, de llamas y de carneros. Una de sus cabañas se encontraba al pie del nevado Qolqepunku, en el valle del Sinakara. Dos de sus hijos hacían pastar a los animales: el mayor, de veinte años, y el menor, de doce, llamado Mariano. El mayor maltrataba a su hermano menor, era perezoso y le daba trabajo en demasía. El menor quiso huir, y se dirigía hacia el glaciar cuando apareció un muchacho joven blanco, quien le impidió continuar su camino, le dio pan, se puso a jugar y a bailar con él. La escena se repitió durante varios días. Alertado por un vecino, el padre del pequeño Mariano se puso a buscar a su hijo: descubrió estupefacto que su rebaño se había incrementado, y que los animales estaban en buena salud.

(161) <<Su ocupación especializada es la de tutelar la salud de las gentes, vela por ella y es profundo conocedor de la etiología de las enfermedades>> (Núñez del Prado B., 1970: 78)

(162) Seguimos el resumen proporcionado por Flores Ochoa (1990: 78-79). Se puede encontrar la versión completa, copiada de los archivos de la parroquia de Ocongate, en el libro de Carlos Flores Lizana (1997: 30-36), y también en el artículo pionero del padre Juan Andrés Ramírez (1969: 62-68).

Preguntándole a su hijo la razón de ello, este le respondió que tenía un amigo que lo ayudaba a vigilar al rebaño todos los días, a hilar lana, y que lo esperaba al pie de la gran montaña. Por orden de su padre, el joven Mariano interrogó a su amigo para conocer su nombre: supo que se llamaba Manuel y que era de Tayankani (<<*Tayankanimanta kani*>>), [un pueblo situado al oeste del santuario]. El padre quiso recompensar a los dos niños regalándoles ropa nueva. Mariano pensó en confeccionarla de la misma tela que vestía Manuel, y que parecía inusable. Se dirigió al Cuzco, pero no encontró el material buscado sino en el obispado, pues se trataba de la tela con la que se hace las albas y las casullas. Intrigado, el obispo solicitó al cura de Ocongate que haga una investigación.

El sacerdote partió con el joven Mariano a Sinakara y pudo ver al joven muchacho vestido de blanco. En el momento en que buscaba acercársele, fue enceguecido por una claridad resplandeciente. Varios días después, en su segundo intento (esta vez estaba acompañado por una delegación de notables de Ocongate), se reprodujo el fenómeno. Buscando rodear la fuente de luz, llegaron al pie de una gran roca: el sacerdote extendió la mano, pero solo asió un crucifijo de madera de *tayanka*, en el que agonizaba un Cristo. Cayeron todos de rodillas. Mariano Mayta murió de pena al pie de la roca, en donde lo enterraron. Más tarde, apareció sobre la roca una imagen del señor crucificado. Esta fue retocada por un pintor en 1935.

Los devotos comienzan a afluir al lugar desde el viernes de Pentecostés, es decir cuatro días antes del martes, día central. Vienen solos, o en grupos de danzantes que se denominan comparsas y que interpretan coreografías sumamente codificadas a todo lo largo de las festividades. Cada uno instala su campamento provisional alrededor de la capilla, en función de su región de procedencia, que se llama <<nación>>. Este término nos viene de la época colonial, en la que designaba a las diferentes etnias que componían la población de la región de Cuzco.(163) Entre las principales naciones, existen tres que cumplen un rol de primera importancia: la nación Paucartambo, proveniente de la provincia del mismo nombre situada a medio camino entre las Tierras Altas y el piedemonte amazónico; la nación Quispicanchis, que desempeña el rol de anfitriona pues el santuario está situado sobre su territorio; la nación Canchis, por último, que corresponde a la antigua etnia *qanchi* (o *qanchis*). Últimamente, hemos visto constituirse una nación de contornos difusos, mezcla de grupos de danzantes provenientes de las otras provincias de Cuzco (en particular el distrito de Chinchero, en la provincia de Anta),

(163) Sobre este punto ver Molinié (2005: 73).

que se llama Tahuantinsuyu: <<las cuatro regiones>. La emergencia de esta nueva nación parece responder al deseo de la Iglesia de controlar mejor el desarrollo de la celebración, con grupos que le estarían directamente subordinados.

La fiesta se inaugura el jueves de Ascensión con una procesión proveniente de Mahuallani, que lleva en cortejo una representación del Señor de Tayankani, igual a la del Señor de Quyllurit'i incrustado en la roca que se custodia durante el año en la capilla del pueblo. Otra imagen santa, el Señor de Tayankani propiamente dicho, realizada algunos años después de la aparición milagrosa, es conservada habitualmente en la iglesia de Ocongate. También es llevada en procesión el jueves de Ascensión, hacia la capilla de Tayankani, en donde se reúne con una tercera imagen. Juntos, estos dos iconos son llevados entonces hasta el santuario.(164)

La procesión procedente de Tayankani llega a los lugares sagrados, y se dirige a la capilla. Está escoltada por grupos de danzantes, y en particular por los *wayri chunch'u*, quienes son los primeros en llegar a la capilla. Las imágenes santas están reunidas: el cuerpo mismo de la divinidad está así reconstituido, pues la imagen incrustada en la roca y las imágenes pintadas (en particular aquella proveniente de la iglesia de Ocongate, que es la más antigua) representan al mismo Cristo.

Una vez que la fiesta ha comenzado, los peregrinos esperan impacientemente las dos procesiones cuyo epicentro será la capilla. La procesión del *Corpus Christi* tiene lugar el domingo: bajo un palio, se pasea la custodia al exterior de la capilla, con paradas frecuentes en que los fieles entonan <<alabados>>, cantos de alabanza al Señor, redactados en castellano y en quechua. Al día siguiente, es el turno de la imagen del Señor de Tayankani: sale de la iglesia para dirigirse hacia un nicho cavado en la roca, al este de la capilla, en donde se ha colocado una estatua de la virgen de Fátima. Después la llevan hasta un manantial situado hacia abajo de la capilla, que se llama *unu pata* (lit. <<por encima del agua>>); allí se reúne con una estatua de la virgen, llevada también en procesión desde la capilla, y que ha llegado primero al lugar sagrado: desde *unupata,* ambos cortejos suben juntos hacia la capilla.

Además de estas procesiones, existe la ceremonia de las cruces. El domingo por la tarde en efecto, grupos de *ukuku* (danzantes mitad hombres- mitad osos) llevan tres cruces,

(164) Para una exposición clara de las diferentes procesiones, ver Flores Lizana (1997: 43 sq).

hasta entonces conservadas en la capilla, hacia el glaciar que se levanta al fondo del valle. Antiguamente, los únicos en subir al glaciar eran los *ukuku* de Paucartambo y de Quispicanchis. Ahora, el glaciar norte es invadido por las naciones Paucartambo y Tahuantinsuyo; el glaciar central, por las naciones Quispicanchis y Canchis, y el glaciar sur por las otras provincias (Paruro, Acomayo, etc.), a las cuales se unen facciones disidentes de Canchis. En efecto, con el desarrollo de la fiesta, los conflictos entre <<naciones>>, y grupos de danzantes, son cada vez más frecuentes. Y a menudo se escucha a los peregrinos quejarse de esta discordia, atizada por los intereses financieros y las luchas de poder (se dice que la Iglesia busca controlar el culto).

Estas cruces pasarán la noche del domingo al lunes sobre los glaciares, iluminados por las velas que los *ukuku* habrán plantado en la nieve, y cuyo resplandor ondulante se percibe desde el santuario. Mientras dura la fiesta, el glaciar se ha metamorfoseado en capilla ardiente.(165) En la noche del lunes al martes, los grupos de *ukuku* vuelven a partir al asalto de la montaña. Rezan una última vez antes de descolgar las cruces para traerlas sobre sus hombros hasta la capilla, en donde el sacerdote ha comenzado a decir la misa muy temprano. Proceden también a cortar grandes bloques de hielo, los mismos que, por efecto del calor, se convertirán en agua bendita, que se guardará valiosamente en botellas, para llevarla a casa. Se dice que esta agua tiene virtudes milagrosas.

La gran misa de bendición, llamada de *kacharpariy* (despedida), marca a la vez el apogeo (se habla de <<día central>>) y el fin de la fiesta. Decenas de miles de peregrinos, disfrazados o no, esperan silenciosamente, en la explanada que se ha construido delante de la capilla, la bendición del Señor de Tayankani. No interrumpe el ritual la estruendosa irrupción de los grupos de danzantes que partieron a unirse con los *ukuku* para escoltar junto con ellos las cruces hasta la capilla. El sacerdote continúa con su prédica, y termina por eclipsarse ante la efigie santa, llevada sobre un anda ornada de flores y de plumas de ara, la misma que se pone de rodillas en tres oportunidades, primero hacia el norte y después hacia el este y el oeste, en señal de bendición. Los peregrinos recitan silenciosamente sus oraciones. Después de la bendición, presentan las imágenes del Señor de Tayankani que han traído consigo, a título individual, o bien a nombre de la comunidad, para que sean rociadas con agua bendita. Para este efecto, el sacerdote dispone de un gran balde de agua sagrada que se ha sacado del manantial de *unu pata*.

(165) Ver Molinié (2005: 75): <<Transforman el glaciar en capilla ardiente decorada con velas>>.

Aparentemente pues, se trata de la extraordinaria escenificación de un *Corpus Christi* indígena: la efigie santa, encerrada en la capilla e incrustada en la roca es semejante al cuerpo resplandeciente de Dios, expuesto al exterior sobre el glaciar. Las dos manifestaciones de la divinidad mencionadas en el mito (el resplandor enceguecedor, la aparición de la imagen sobre la roca), están conjugadas en una magnífica coreografía que une entre sí a todos los lugares santos. Los grupos de danzantes suben al glaciar llevando las cruces: cristianizan así a la montaña, cuyo hielo traerán para purificar a los fieles y <<andinizar>> la capilla, sin cuestionar nunca, sin embargo, el carácter propiamente católico de la celebración. Además, la Iglesia permite esta procesión del glaciar, en la medida en que esta se supedita a sus propios fines: las cruces plantadas en el hielo, visibles desde todas partes en este blancor inmaculado, son un himno a la gloria de Cristo vivo, que la liturgia de Corpus busca justamente proclamar. La hostia es un <<vacío>>, que exige ser llenado por contenidos, en los que la presencia de Cristo se haga manifiesta. Aquí, Dios está presente porque la naturaleza <<canta sus alabanzas>>, y porque vive en el corazón inflamado de amor de sus fieles. El padre Ramírez cuenta que antiguamente, se disponía sobre la nieve un inmenso letrero que llevaba la mención << Viva Cristo >>:(166) prueba de la remarcable permeabilidad de la celebración de Corpus hacia todos los soportes materiales que podría usar la fe para exaltar la <<presencia real>> de Cristo. Esta interpretación, que haría de Quyllurit'i una fiesta católica de <<transfiguración eucarística>> del glaciar Qulqipunku,(167) contiene seguramente una parte de verdad: en todo caso, esta no sería desautorizada por la Iglesia que tolera, hemos dicho, a los danzantes y a la procesión sobre el glaciar porque estos proporcionan un cuerpo al Dios vivo, quien de otra manera se vería reducido a la hostia, la misma que, casi adrede diríamos, no representa nada. Y no cabe duda de que gran número de devotos católicos entiendan así su participación en la fiesta.

Pero nos parece que esta no da cuenta de otro nivel de significación, que aflora a veces a la conciencia de los peregrinos procedentes de las Tierras Altas - en particular pastores -, y que estructura su relación con la fiesta y la montaña sagrada. Para demostrarlo, nos será preciso examinar las tradiciones propiamente indígenas ligadas a la celebración de Quyllurit'i, y el lugar que estas ocupan en el interior del sistema de ritos y de representaciones de los cuales nos hemos ocupado hasta ahora.

---

(166) Citado por Flores Lizana (1997: 48). Él remite a un manuscrito no publicado del padre Ramírez.
(167) En efecto, es la tesis que defiende Antoinette Molinié en su artículo intitulado <<La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi (Molinié, 2005).

2. Una fiesta pastoril

Se observa en primer lugar que la leyenda de Mariano retoma un patrón narrativo que ahora debe sernos familiar. Se trata de dos hermanos, el mayor, perezoso y violento maltrata a su hermano menor. Desesperado, este decide huir hacia el glaciar, con la intención, tal vez, de darse la muerte allí. Encuentra a un niño que lo disuade de cumplir su propósito, y le ofrece su compañía. En recompensa por las buenas disposiciones del joven Mariano respecto de él, el desconocido llega incluso hasta a incrementar su rebaño, y a ayudarlo a hilar lana… Reconocemos la trama de las apariciones sobrenaturales del *apu* Ausangate a los campesinos pobres, víctimas de la avaricia y de los celos de un hermano mayor o de un vecino. Recordamos el hecho que el Ausangate puede a veces tomar la apariencia de un jinete *misti* (mestizo), montado sobre un caballo blanco, de aire majestuoso. En otros casos, se trata de un jovencito, que enseña a los pastores el arte de la caza, por ejemplo. La aparición del niño no es pues sino un nuevo avatar de las metamorfosis del Ausangate. Él permite la multiplicación de los animales del rebaño, y ya hemos visto que ese es uno de sus atributos más constantes: el Ausangate ha confiado los rebaños de alpacas a los hombres, él mismo es pastor, puede fertilizar a los animales y darles forma por intermedio de los *inqaychu* que regala a los pastores… En el mito de origen de Quyllurit'i, él ayuda a su joven amigo a hilar lana: y sabemos que, en numerosas versiones, el Ausangate, entre otros *apu*, enseña a las mujeres la manera de hilar y de tejer, y les regala incluso un huso. Las características que se presta al niño Manuel son homólogas a aquellas que definen a los *apu* como <<ordenadores>> (*kamachiq*) y héroes culturales, tanto desde el punto de vista de la forma (la aparición bajo el aspecto de un jovencito blanco) como del contenido (las atribuciones sobrenaturales de este niño).

Las analogías no se detienen ahí. Alertado por el obispo de Cuzco, el cura de la parroquia de Ocongate se dirige a los lugares en donde es enceguecido por una luz <<resplandeciente>> (<<luz refulgente>> según el texto oficial). Algunos comentaristas no han dejado de destacar esta particularidad, y ponerla en relación con, desde luego, el glaciar, de una blancura enceguecedora bajo el sol, pero también con el término quechua que designa esta cualidad de blancura, y que no es otro sino *quyllu*. Jorge Flores Ochoa ha sido el primero en resolver el problema del nombre Quyllurit'i, en un artículo que consagra al <<Cristo de la nieve resplandeciente>>, publicado en 1990.(168) Hasta entonces, la Iglesia y antropólogos menos conocedores de las particularidades del quechua de la

(168) <<Taytacha Qoylluri'i. El Cristo de la nieve resplandeciente>>. En: Flores Ochoa (1990: 73-94).

región de Cuzco, habían difundido la ortografía Quyllur Rit'i (o, en el alfabeto pentavocálico, Qoyllor Rit'i), que traducen además abusivamente por <<estrella de nieve>> mientras que, como Flores Ochoa lo recuerda, la traducción apropiada de esta locución debería ser <<nieve de estrella(s)>>, pues el quechua coloca el sustantivo después del adjetivo o el nombre que lo califica. Esta falsa etimología ha tenido tal éxito que hoy en día está difundida entre la inmensa mayoría de los peregrinos, en particular los citadinos mestizos, quienes, con argumentos de autoridad, llegan incluso a sembrar la duda en la mente de los pastores. En efecto, estos últimos no pronuncian <<*quyllur rit'i*>> (con doble rr), sino *quyllurit'i*. Y este nombre adquiere todo su sentido cuando se lo compara, por un lado con los ritos propiciatorios del ganado, en donde *quyllu* designa a las alpacas inmaculadas que son un don particular del *apu* y que se purifican (*ch'uyay*) con una redoblada atención; por otro lado, con los mitos relativos a la región del Ausangate, en donde esta montaña es calificada de *quyllu punchuchayuq*: <<la que posee el poncho blanco inmaculado>> (o <<blanco – resplandeciente>>).

> X. R.: Entonces, ¿por qué se le llama al Ausangate <<el que lleva el poncho blanco>>, -*quyllu punchuchayuq*?
>
> B. C.: El poncho *quyllu*, es blanco. El poncho *quyllu*, es el poncho blanco, eso es lo que quiere decir. Hay nieve, nieve. Tiene nieve sobre el rostro, ¿no? Es como una camisa, que cubre su pecho, de la nieve ¿no? Por eso se dice que tiene un poncho blanco. *Quyllu*, eso quiere decir blanco. El Ausangate lleva un poncho blanco. Es todo.
>
> Braulio Ccarita

El santuario de Quyllurit'i, situado frente al Ausangate, recubierto como él de nieves eternas, y que además está asociado, a través del mito de Mariano, a la multiplicación del ganado, no podía ser denominado de otra manera sino <<nieve blanca-resplandeciente>>, o <<nieve blanca inmaculada>> (porque es más bien esta calidad de blancura que se busca en las alpacas).(169) Ya hemos dicho que la traducción <<estrella de las nieves>> es doblemente errada. Pero esta sirve para los fines de la Iglesia, que disocia

(169) Flores Ochoa (1990: 76), habla de blancura <<inmaculada>>. Nosotros emplearemos uniformemente las tres traducciones: <<nieve blanca-centelleante>>, <<nieve blanca-resplandeciente>>, o <<nieve blanca-inmaculada>>. César Itier sugiere también <<nieve blanca-brillante>> (Itier, 1997: 141).

así la celebración de los ritos tradicionales de los pastores de las Tierras Altas, inscritos en una lógica propiamente indígena, incompatible con el catecismo y la influencia que la Iglesia busca ejercer sobre el culto de Quyllurit'i.(170)

Pero podemos ir aún más lejos, pues el mito de origen del santuario, redactado por un párroco de Ocongate sin duda a inicios del siglo XIX, extraviado y luego redactado de nuevo por otro sacerdote hacia 1930,(171) no puede sino ser sospechoso. ¿Cómo no reflejaría el afán apologético y apostólico de la Iglesia? Y en efecto, si se interroga a los pastores que viven en el macizo del Ausangate y que son los más antiguos fieles del santuario, se percibe una gran diferencia en este relato de los orígenes: a pesar de la verdadera empresa de propaganda a la que se entregan los <<celadores>>, y otros soldados de la Iglesia, para difundir con toda fuerza la versión oficial, los pastores no otorgan ningún crédito a la aparición de la <<cruz de madera de Tayanka>>, con un cristo doliente, que habría precedido la muerte del joven Mariano. Por el contrario, el episodio central que retiene toda su atención, y que cuentan de una manera diferente, es la metamorfosis de Cristo en roca. David Gow ya había recogido una versión <<campesina>> de este tipo a comienzos de los años 1970.(172) Hemos ido tras sus pasos, y Braulio Ccarita nos ha hecho la siguiente confesión:

> X. R.: Veamos, en el camino me dijiste que en tu opinión, según lo que sabes, Quyllurit'i, es una piedra, una roca, ¿no?
>
> B. C.: Sí, una piedra, una roca.
>
> X. R.: En este caso, ahora que hemos llegado, [dime] dónde se encuentra esta roca, esta piedra.
>
> B. C.: Aquí, adentro, aquí [designando el interior de la capilla]. Yo he visto al Señor de Quyllurit'i, sobre la piedra. El Señor de Quyllurit'i, como te digo, la primera vez

(170) Después de la publicación del artículo de Flores Ochoa, cuyas conclusiones son inapelables, a pesar de ello, la Iglesia no ha renunciado a su ortografía y a su glosa errada (ver sobre este punto el libro del cura Carlos Flores Lizana, 1997).
(171) El texto oficial del cura Mujica data de 1932 (Ver Flores Lizana, 1997: 30; Ramírez, 1969: 68). Una inscripción en la iglesia de Ocongate, que data de 1785, menciona ya al Señor de Tayankani (Ramírez, 1969).
(172) <<La diferencia más importante entre las versiones campesinas de la leyenda y la versión <<oficial>> reside en el hecho de que en las primeras todo está centrado sobre la roca y en la segunda sobre la cruz>> (Gow, 1974: 55).

que vine, la iglesia era todavía muy pequeña, ahí se encontraba la piedra: ahí está todavía. En el interior del templo, muy pequeña [...]

Él me acompaña siempre. Mira, señor Javier: ayer, mientras caminábamos, en cada abra yo rezaba por ti. Yo atravesaba siempre las abras primero, ¿no? Me sacaba mi gorro, hacía mi señal de la cruz, y rezaba: <<Ah, Señor, Señor de Quyllurit'i, ¿quieres que lleguemos [hasta ti] o no, o bien no quieres que lleguemos? ¡Hágase tu voluntad! Y luego: <<Cúranos, bajo tus ojos, guíanos, haznos encontrar el camino>>. Justo antes, en la noche, cuando caminábamos casi nos perdemos, ¿no es cierto? Así es como he venido, dirigiendo mis oraciones a Dios. En cada abra, dirigía mi oración a Dios.

X. R.: Pero el Señor de Quyllurit'i, ¿es una roca, una piedra?

B. C.: Yo vi una piedra, eso es seguro. Es lo que vi. ¿Por qué? Porque hay danzantes. A los buenos danzantes, se los admite [en el interior de la iglesia], ante el altar principal, el fondo -*k'uchu-*,(173) como se le llama, el altar principal del rincón -*k'uchu*. Te acercas a él, y ahí se encuentra, el Señor de Quyllurit'i: ahí se encuentra. Para acercarte a él, bailas, también hay buenos músicos. Bueno, ya: bailas. Ahí es cuando lo vi: está sobre una piedrita. No se deja entrar a cualquiera, entonces, ahí es donde lo vi, sobre una piedrita, sobre una piedrita. Ahí está, sobre una piedra, era así, siempre lo es...

X. R.: ¿Cómo un *apu*?

B. C.: Como un *apu*. Eso es todo.

Braulio Ccarita

Este testimonio es importante por varios motivos. En primer lugar, no cabe duda de la identificación del señor de Quyllurit'i con la piedra. La traducción es desde este punto de vista difícil. Braulio dice <<*rumichapipunin kashan*>>: <<está donde está la piedra, es seguro>> ¿Hay que traducir por está <<*sobre*>> la piedra, como lo hemos hecho? O, más

(173) *K'uchu:* el término significa <<rincón>>: es decir, en general, el fondo de un valle.

bien: <<está en el lugar en donde se encuentra la piedra>>, vale decir, él *es* la piedra. La respuesta de Braulio a mi tercera pregunta, <<Yo vi una piedra, eso es seguro>>, no prohíbe, en todo caso, esta traducción. Pero sobre todo al comparar esta descripción con el resto de la entrevista es que se llega a comprender que el Señor de Quyllurit'i es una divinidad transfigurada en roca: en primer lugar, se le reza cuando se va a atravesar un abra, como se hace con los *apu*:

> Ayer, mientras caminábamos, en cada abra yo rezaba por ti. Yo atravesaba siempre las abras primero, ¿no? Me sacaba mi gorro, hacía mi señal de la cruz, y rezaba: <<Ah, Señor, Señor de Quyllurit'i, ¿quieres que lleguemos [hasta ti] o no, o bien no quieres que lleguemos? ¡Hágase tu voluntad! Y luego: <<Cúranos, bajo tus ojos, guíanos, haznos encontrar el camino>>

Que Braulio se haya dirigido a Quyllurit'i en cada abra, a pesar del hecho que no caminaba todavía sobre las laderas del *apu* Qulqipunku, no invalida el paralelismo formal que se establece entre las plegarias dirigidas a los apu y aquellas dirigidas a Quyllurit'i. E incluso, estas plegarias no dañan la lógica de las relaciones entre los hombres y los <<ordenadores>> del mundo-otro: es lo mismo para Quyllurit'i que para el *apu* Ausangate. En virtud de su situación geográfica, se considera al primero como uno de los principales *kamachiq* de la región, colocándolo inmediatamente después del Ausangate en la jerarquía de los *apu*, y por consiguiente es legítimo dirigirse a él a lo largo de todo el recorrido, sobre todo si se lo ha escogido como destino.

Además, cuando evoca la posición de la roca en el interior de la capilla, Braulio emplea el término *k'uchu*: <<Yo vi una piedra, eso es seguro. Es lo que vi. ¿Por qué? Porque hay danzantes. A los buenos danzantes, se los admite [en el interior de la iglesia], ante el altar principal, el fondo -*k'uchu*-, como se dice, el altar principal del rincón -*k'uchu*>>. El uso de este término para designar el fondo de la iglesia es inhabitual. Braulio tiene conciencia de ello, pues precisa bien que es una palabra tolerada por el uso: *k'uchu ninku*, <<como se le llama>>. El diccionario de Cusihuamán traduce *k'uchu* por: rincón, ángulo, esquina, fondo de una quebrada, falda o parte baja de un cerro>>.(174) Aun cuando los diccionarios más antiguos admiten el uso de *k'uchu* para designar la <<esquina de una casa>>, o <<de una calle>>,(175) por ejemplo, el término remite habitualmente, en la lengua de los pastores de

(174) Cusihuamán, 2001: 56.
(175) Ver por ejemplo el diccionario de Domingo de Santo Tomás (Szeminski ed., 2007).

las Tierras Altas, a un fondo de valle. Cuando los pastores se desplazan hacia su residencia del monte, en otoño (es decir en el mes de mayo), situada en la parte alta de los valles, para poder aprovechar de la humedad residual al pie de los glaciares, ellos dicen *k'uchuman astayapushayku*: <<nos trasladamos hacia el fondo de valle>>. La asimilación del altar a un <<rincón>>, o <<fondo de valle>>, refuerza el vínculo que existe entre la imagen santa y la montaña, la roca. La iglesia, cuya forma es longitudinal, se parece a un valle, en cuyo fondo (*k'uchupi*) se encuentra la roca sagrada. La geografía interior del templo cristiano reproduce la del valle de Sinaqara, cerrado al este por la masa montañosa del Qulqipunku.

La identificación del Señor de Quyllurit'i con una roca hace pensar inmediatamente en los numerosos relatos de litomorfosis que se puede recoger hoy en día en los Andes. La leyenda de la <<ciudad sumergida>>, que está aun muy difundida actualmente y de la cual ya hemos evocado una de sus versiones, termina con la transformación en piedra de los sobrevivientes del diluvio, cuando se voltean para observar lo que queda de su ciudad, a pesar de la prohibición que les hizo el anciano.(176) Pero sobre todo, existen otros mitos que contienen un episodio semejante: por ejemplo, el mito de la hija del Ausangate, que se da a la fuga con su amante Qulla. En algunas versiones es alcanzada por su padre quien por poco la metamorfosea en roca: en su lugar, petrifica cacerolas y jarras de chicha.(177) En otras, la llama <<capitán>> del yerno Qulla es víctima de un encantamiento,(178) incluso el mismo Qulla.(179) Así, el relato de la transfiguración de Manuel evoca infaltablemente los episodios de *apu* que, ya sea provocan la litomorfosis (el yerno Qulla, los sobrevivientes de la ciudad sumergida), ya sea la sufren (la hija del Ausangate). En ambos casos, los *apu* ocupan el centro de los relatos de transformación en roca. El de Mariano y de Manuel no puede ser una excepción. Y justamente, un último mito nos permitirá establecer correspondencias formales entre la aventura del joven Mariano y las circunstancias que, de ordinario, provocan la petrificación.

Se trata de un mito que pone en escena, nuevamente, a la hija del Ausangate. Un día que ella estaba haciendo pastar a sus animales, es sorprendida por uno o varios pastores. Tanto ella como sus animales son transformados inmediatamente en piedra. Hoy en día se

(176) Para un estudio de este tema folklórico, ver Morote Best (1988: 241-282). Nosotros mismos hemos recogido numerosas versiones de este cuento.

(177) Andrés Merma, Ausangate, 240501 (/9/). En: Ricard Lanata (2004b, anexo 2: 17).

(178) Ver Andrés Merma, Ausangate, 240501 (En: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2, 17 sq.).

(179) Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez (1979: 128).

percibe, sobre lo alto de una colina que domina el valle de Pitumarca, la silueta de una jovencita con montera, como la usan las pastoras tradicionales, y a sus pies un prado tapizado de rocas de formas insólitas, que evocan alpacas y llamas:

> M. C.: Eso se encuentra cerca de Huchuy Lluqllu. Encima del <<corral de los Incas>>. [La hija del Ausangate] estaba en camino, ya, ella ya estaba en camino, caminaba detrás de sus animales: Entonces, se quedó inmóvil,(180) ahí. Ella siempre está con sus animales. Está ahí, convertida en piedra, ha sido cambiada en piedra. Es una chica alta, está sobre su roca, con su sombrero plano. Sus animales, son piedras, como pequeños montículos, son pesadas y difíciles de mover. Es como si los animales durmieran. Hay alpacas, ¿ves?, alpacas. Y también carneros, de todo, llamas también: todas las especies de animales.
>
> X. R.: ¿cómo y por qué se metamorfoseó en piedra?
>
> M. C.: Es que, ella estaba en camino, y un hombre, creo, la vio, mientras caminaba detrás de sus animales. Entonces, en el lugar en donde ella estaba, se quedó inmóvil, convertida en piedra, ¿comprendes? En el lugar mismo donde ella estaba, convertida en piedra. Ella está ahí, lista, con su jarra de chicha. [...]
>
> B. C.: Un hombre [la] habría visto, según se cuenta. Hombres, un montón de hombres, [la] habrían visto.
>
> Máxima Chuquichampi

La transformación del aliado sobrenatural del joven Mariano es formalmente homóloga a aquella de la hija del Ausangate, sorprendida por testigos indeseables cuando hacía pastar a sus animales, e instantáneamente petrificada. Lo que rompe el encanto es la irrupción brusca de un grupo de hombres incrédulos (el sacerdote y su grey), o por lo menos extraños al misterio de la hierofanía de la cual son testigos involuntarios (los pastores del valle de Pitumarca), es decir, hombres que pertenecen a este <<mundo de aquí>>, y que no están preparados para la revelación de la <<presencia>> del mundo-otro. La frontera entre los dos mundos, por un tiempo entreabierta, se cierra: y las relaciones

(180) Tapkay: quedarse inmóvil.

entre el mundo-otro y este mundo de aquí cesan de ser inmediatamente perceptibles. Al *altumisayuq* le incumbirá la tarea de restaurar esta comunicación interrumpida, y hacer patente, dentro del marco estrecho y codificado del ritual chamánico, la existencia del mundo-otro y de los seres que lo pueblan.

Así, en los tiempos inmemoriales, algunos *apu*, que habían tomado apariencia humana, han podido ser metamorfoseados en rocas. La aventura de Manuel se inscribe en esta antigua tradición. No se sabe mucho, en este ovillo de signos, si fue la Iglesia la que hizo pintar la efigie santa sobre una roca que era ya objeto de un culto, o si son los pastores quienes han reinterpretado el mito de la transfiguración de Cristo a la luz de su propia tradición religiosa. Lo que es seguro es que, en la mente de los pastores, la imagen de Cristo impresa en la roca evoca otras petrificaciones, provocadas, o soportadas, por algunos *apu*. Y esta asociación contamina la idea misma de la divinidad: el cristo de la roca se convierte, o en un *apu*, o en una entidad del mundo-otro, asociada a los *apu* (no olvidemos que el pequeño Manuel es capaz de incrementar el rebaño de su joven amigo, por ejemplo), y metamorfoseada por ellos en piedra, bajo la amenaza de una agresión.

***

Otros argumentos también militan a favor de la identificación de Quyllurit'i con un *apu*. Braulio nos informa por ejemplo que el Qulqipunku y el Sinaqara poseen rebaños de alpaca, que a veces salen de sus entrañas y pastan sobre sus laderas:

> B. C.:Y también, veamos: tiene animales domésticos. Antes, había cantidades. Antiguamente, fui, y vi a las alpacas del Señor de Quyllurit'i, antes de eso, quizás eran poco numerosos, no sé. Antiguamente, había más de cien, o más aún, más de doscientas, así.
>
> X. R.: ¿Dónde?
>
> B. C.: Aquí, más abajo, […]. Antiguamente vi animales, viniendo: en el abra había casas, ahí fue donde los vi: pero no había nadie en ese lugar del valle, eran solamente alpacas del Milagroso Señor de Quyllurit'i. Las alpacas de ninguna otra persona entraban en ese lugar del valle.
>
> Braulio Ccarita

La expresión <<animales domésticos>> es traducida del quechua *uywa*, que se usa sobre todo para designar a los animales del rebaño.(181) Pero, entre estos animales, sabemos que los más importantes son las alpacas, confiadas por el *apu* al pastor. El *apu* posee rebaños de alpacas, que pastan en los bordes de los lagos bajo la apariencia de *inqaychu*. El *apu* es además un pastor, que hace pastar a sus vicuñas, asimiladas a las llamas y a las alpacas. En suma, en esta descripción de las <<alpacas del Milagroso Señor de Quyllurit'i>>, como dice Braulio, se encuentra todos los rasgos formales que definen al *apu*, divinidad tutelar de los pastores de las Tierras Altas.(182)

Esta identificación no se detiene además ahí, como lo certifica este testimonio recogido sobre el glaciar de Qulqipunku, de un *ukuku* de la provincia de Canchis:

> Tú preguntas por qué viene la gente hasta aquí [hasta la cima del glaciar], ¿por qué? Porque en verdad, el Señor de Quyllurit'i, en verdad, se encuentra allá [hacia abajo, al fondo de la quebrada]. Entonces, como eso no llega más allá del fondo del valle, ¡pues!, vienen aquí. ¿Por qué? Porque aquí, estamos en altura, eso, por eso es que aquí encienden sus velas, ves, es mucho más seguro.
>
> Ven a los ladrones, o bien, por ejemplo, si se ha robado vacas, aquí, ellos saben quiénes son los culpables, Ese es el motivo de las velas negras, es para contrariar [sus] proyectos.(183)
>
> Emerson Wayta

Nos enteramos primero que el Señor de Quyllurit'i <<no llega más allá del fondo del valle>>: Emerson habla aquí de la imagen santa, que está encerrada en la capilla, hacia abajo del glaciar. En cambio, en las alturas, los *ukuku* encienden cirios y rezan al Señor de Quyllurit'i. ¿Por qué es necesario escalar las pendientes cubiertas de hielo, para ir a depositar su ofrenda en una grieta? Es que, <<es mucho más seguro>>, es decir más

---

(181) Para un análisis del sistema de clasificación de los animales que emplean los pastores de las Tierras Altas, ver Flores Ochoa (1975, 1978).

(182) Desde este punto de vista, es sugerente observar que la roca de la iglesia también ofrece similitudes formales con un khuya rumi, la <<piedra de compasión>> sagrada que se encuentra dentro del recinto del canchón o muyu cancha y que propicia la multiplicación de los rebaños del pastor.

(183) El texto quechua dice: <<contraykipaq>>. Pero habida cuenta del texto, podemos traducir para contrariar <<sus proyectos>>.

eficaz. Y esta eficacia reside en el hecho que, una vez izados sobre el glaciar, en posición vertical con relación al valle, la gente <<ve a los ladrones, o bien, por ejemplo, si se ha robado vacas, aquí, ellos saben quiénes son los culpables>>. Ahora bien, esta facultad de percibir las cosas <<desde arriba>>, y de poder contrariar los proyectos de los individuos malintencionados, es también una facultad del *apu*. Puesto que el *apu* es una prominencia, un punto culminante, él sabe, él <<ve>> lo que hacen los hombres:

> M. A.: Veamos, cada pueblo – *llaqta*-, está situado sobre un territorio, y pertenece a un *apu*, y ellos nos miran, nos controlan, hacen prosperar nuestros rebaños de alpacas, velan para que vivamos bien.
>
> Marcial Aedo

Nos miran, nos controlan, e incluso <<velan para que vivamos bien>>. Estos *apu*, desde lo alto de sus promontorios, son atentos vigías. Como también son testigos de las deambulaciones de los hombres, pueden prevenir los hurtos de ganado. Así, las velas negras, ofrecidas al *apu* para conjurar el hechizo, son solamente eficaces si se las ofrece allá arriba, sobre el glaciar.

***

Resumamos: el <<Señor de Quyllurit'i>> es una divinidad que se aparece milagrosamente a un joven pastor. Ella lo venga por las injusticias de las cuales es víctima incrementando su rebaño e hilando la lana en vez de él. Ella enceguece a sus enemigos irradiando un fulgor <<blanco resplandeciente>>, como el color del poncho del Ausangate y de las llamas sagradas de los pastores. Está situada a veces sobre, o en una roca, al fondo (*k'uchu*) del valle de Sinaqara y de la iglesia que se ha construido allí, otras veces al interior del inmenso glaciar del Qulqipunku, que domina con toda su estatura el valle y el santuario. Desde este glaciar, puede <<velar>>, sobre los rebaños de los pastores, y contrariar los proyectos de eventuales ladrones. Posee rebaños, que salen a veces de las entrañas de la montaña y pastan a ambos lados del río Sinaqara.

Todas estas informaciones nos obligan a concluir que, para sus fieles oriundos de las regiones de ganadería del macizo del Ausangate, el Señor de Quyllurit'i es una divinidad esencialmente pastoril, responsable de la multiplicación de los animales del rebaño, y homóloga, desde todo punto de vista, de los *apu*, que ejercen una tutela vigilante sobre la vida de los pastores de las Tierras Altas. Quyllurit'i es un *apu*, emparentado con el